الأحلاف

العسكرية والسياسية المعاصرة

والآثار المترتبة عليها

دراسة فقهية مقارنة

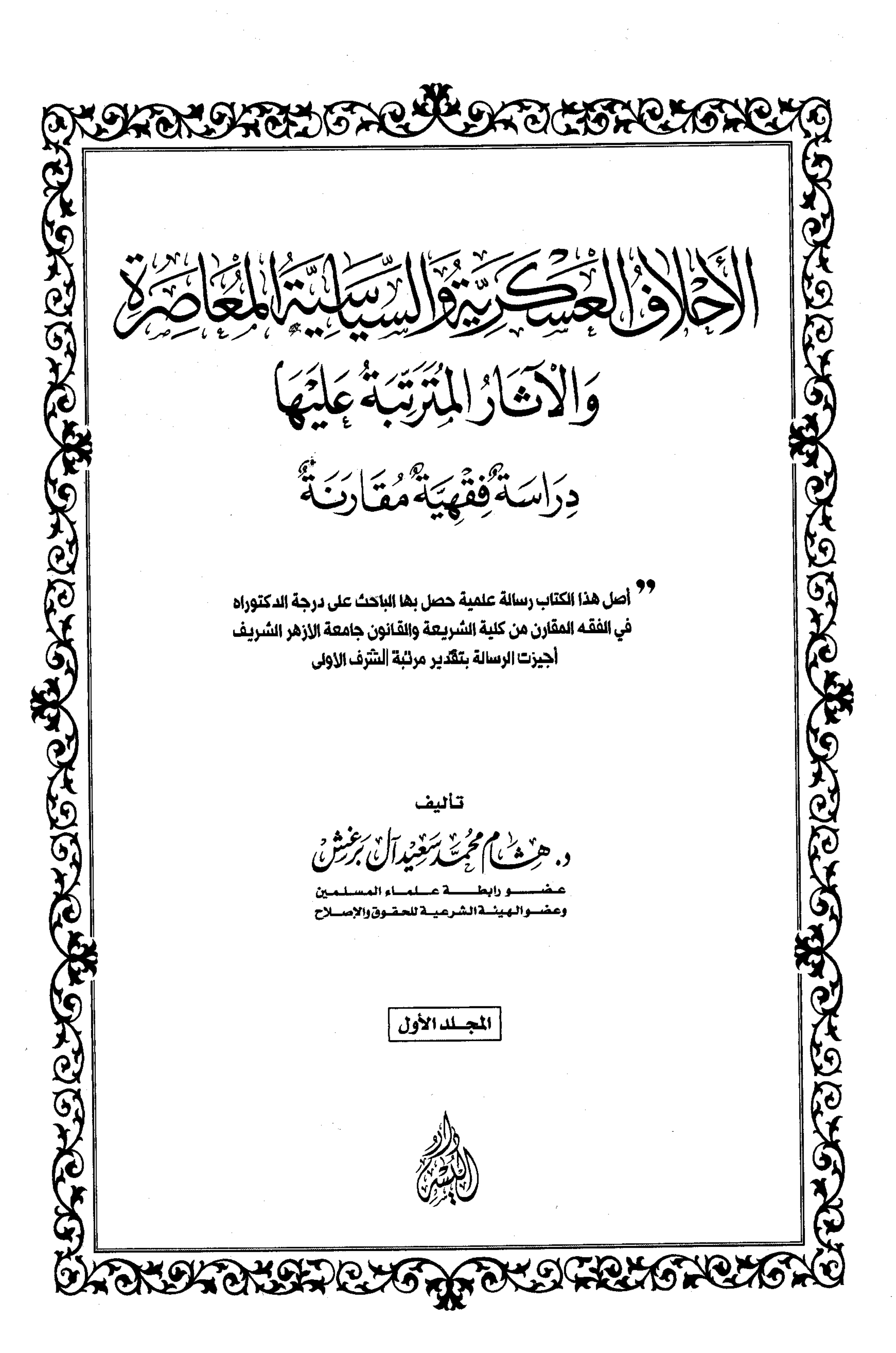
أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها الباحث على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف وقد أجيزت الرسالة بتقدير مرتبة الشرف الأولى





تأليف

د. هشام محمد سعيد آل برغش



الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها

دراسة فقهية مقارنة

"أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها الباحث على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف أجيزت الرسالة بتقدير مرتبة الشرف الأولى

تأليف

د. هشام محمد سعيد آل برغش

عضو رابطة علماء المسلمين

وعضو الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

المجلد الأول



عضو اتحاد الناشرين المصريين

رقم الإيداع

٢٠١٢/٢٠٥٩١

ترقيم دولي

978-977-6406-02-5

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة

والآثار المترتبة عليها

دراسة فقهية مقارنة

الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

آل برغش، أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد.

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها:

دراسة فقهية مقارنة

أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد آل برغش

القاهرة، دار اليسر ٢٠١٢م.

١٥٠٥ص، ١٧سم × ٢٤سم.

تدمك ٩٧٨٩٧٧٦٤٠٦٠٢٥

١- الأحلاف العسكرية

أ- العنوان

٣٥٥,٠٣١



٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة

الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.

تليفون: ٠٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٠٢

فاكس: ٠٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٠٢

محمول: ٠١٠٦٢٢٧٦٢٠٨ ٠٠٢

خدمة العملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠٦٠ ٠٠٢

Email: alyousr@gmail.com

د. هشام محمد سعيد آل برغش

- الاســــــم: هشام محمد سعيد برغش
- تـاريـخ الميـلاد: ١٩٦٤/٢/٢٥م.
- الحالة الاجتماعية: متزوج ولديه ثلاثة أولاد وبنت
- بلـد الإقـامـــة: الإسكندرية

المؤهلات العلمية:

١- بكالوريوس هندسة جامعة الإسكندرية بتقدير عام جيد جدًا.
٢- ليسانس شريعة جامعة الأزهر بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف.
٣- ماجستير في الفقه المقارن جامعة الأزهر بتقدير ممتاز عنوان الرسالة: الأعمال الخدمية في المصارف والتطبيقات المعاصرة لها دراسة فقهية مقارنة.
٤- دكتوراه في الفقـه المقـارن جامعـة الأزهـر بتقديـر مرتبـة الشـرف الأولى عنـوان الرسـالة :الأحـلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها.

المؤلفات العلمية:

لـه مجموعة مـن المؤلفات الشرعية في العقيدة و الفقه والأصول والقواعد الفقهية والتفسير والمعاملات المالية المعاصرة والسياسية؛ منها:

١- دراسات حول التعددية الحزبية والتحالف مع الأحزاب العلمانية.
٢- خدمات المصـارف المعـاصرة أحكامها والبدائل الشرعيـة لها ؛ دراسة تأصيلية فقهية مقارنة (رسالة ماجستير).
٣- سلسلة المعاملات الاقتصادية المعاصرة منها:
- بيع التقسيط أحكامه وآدابه. تقديم فضيلة الشيخ عبد الله بن جبرين طبع دار الوطن الرياض.
- بيع ماليس عندك ، وتطبيقاته المعاصرة طبع دار الوطن الرياض.
- بيع المـرابحـة صـوره وتطبيقاته.
- السـمسـرة صـورها وأحكـامهـا.
- خيــار الشــرط.

٤- تحقيـق مجمـوعة مـن الكتب المختلفـة فـي العقيـدة والأخـلاق والرقـائق؛ منـها:
- تحقيق كتاب الجوائز والصلات في الأسامي والصفات تأليف نور الدين حسن خان.
- تحقيق الداء والـدواء لابن القيم. طبع دار الوطن الرياض.
- تحقيق عدة الصابرين لابن القيم طبع دار الوطن الرياض.
- تحقيـق الـوابـــل الصـــيب طبـــع دار الوطـــن الريـــاض.
- السراج الوهاج" في شرح مختصر صحيح مسلم بن الحجاج للشيخ صديق حسن خان في أحد عشر مجلدا. تحت الطبع.

٥- مجموعة من الرسائل التربوية (متـى نصـر الله؟ - واجب المسلم تجاه أسرته وأهله بيته - كلمات في المنهج ١ (ضوابط في التكفير والحكم على الناس) - كلمات في المنهج ٢ (حكم عمليات التفجير التي تصيب الأبرياء).
٦- حاشية هداية الموحدين على تفسير الجلالين.
٧- جامع التفسير من كتـب الأحـاديث مـع مجمـوعة مـن الباحثين. طبع دار طيبة الرياض.
٨- تيسـيـر عـلـم الأصـــول.
٩- القواعد الفقهية وشرحها.
١٠- أحـكــام العـــيـديـــن.
١١- مختصر جامع العلوم والحكم.
١٢- أعـظـم إنـســان عرفتـه البشـرية صلى الله عليه وسـلم (متـرجـم إلــى عــدة لـغــات).

المشاركات العامة والدعوية والعلمية:

- عضـو رابطـة علـماء المسـلمين.
- عضو الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح.

وسائل التواصل:

- الهاتف: ٠٠٢٠١٠٠١٣٠٩٩١٠ / ٠٠٩٦٦٥٤٠٠٧٧٠٤٩
- البريد الإلكتروني: dr.hesham_bargash@hotmail.com

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين. أما بعد.

فإن الله سبحانه جعل شريعة محمد ﷺ شريعة خاتمة لكل الشرائع، وعامة لكل الناس، وشاملة لكل نواحي الحياة، فما ترك شيئًا مما يحتاج إليه الناس إلا وبين لنا وجه الحق فيه، ودلنا على خير ما يصلح لنا أمر ديننا ودنيانا، وحذرنا من كل ما تعود عاقبته وبالًا علينا، فقال ﷻ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣].

ومن ذلك ما جاء به دين الإسلام –الكامل الشامل- من تشريع دقيق وافٍ يتناول تنظيم العلاقات بين الناس؛ أفرادًا وجماعات ودولًا، مسلمين وغير مسلمين، سواء كان ذلك في السلم أم في الحرب.

وكان مما يندرج تحت هذه العلاقات مسألة عقد الأحلاف بين تلك الكيانات المختلفة، وإذا كانت هذه الأحلاف تعد ظاهرة قديمة ترجع إلى عصور غابرة من التاريخ، إلا أنها شهدت في هذا العصر انتشارًا كبيرًا وصورًا متعددة وأهدافًا متباينة،

وثارت أسئلة كثيرة تتناول موقف الدول الإسلامية من هذه الأحلاف وحكم الانضمام إليها والانضواء تحت لوائها، ومن ثمَّ كان بحث هذه المسألة بتأنٍ وتروٍ وفق قواعد الشريعة وأصولها أمرًا ملحًا؛ خاصة إذا علم أنه لم تفرد مثل هذه المسائل بالدراسة والبحث - فيما أعلم - وإن كانت قد تُنولت بصورة أو بأخرى ضمن بحوث معاصرة.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يكتب فيما اخترته التوفيق والسداد، وأن يلهمنا وجميع المسلمين الرشد والصواب.



أسباب اختيار الموضوع

كان لهذا الاختيار أسباب ودوافع، من أهمها ما يأتي:

(١) جدة هذا الموضوع، وحداثته، وحسب علمي فإنه لم يسبق أن خص ببحث يجمع أطرافه، ويستوعب مسائله، وكل البحوث التي اطلعت عليها في الأحلاف إنما تتناولها بشكل موجز، وإشارات عابرة.

(٢) شدة الحاجة إلى بيان أحكام تلك الأحلاف والمعاهدات؛ لصلتها الوثيقة بواقع الأمة المسلمة، في ظل واقعها المعاصر، وفي ظل ماتعانيه من تراجع وضعف في أغلب مجالاتها.

(٣) رغبتي في بيان شمولية الشريعة الإسلامية، وأنها بنصوصها العامة، وقواعدها الشاملة لم تدع شيئًا مما يستجد في حياة الناس، مهما توالت العصور والأزمان، إلا وقد بينت حكمه غاية البيان، وأوضحته بأجلى برهان.

(٤) إثراء البحوث العلمية الشرعية بمواضيع حية معاصرة.



منهج البحث

سلكت في دراسة وكتابة هذا البحث منهجًا حاولت الالتزام به قدر الاستطاعة، ويتلخص في الآتي:

(أ) منهج دراسة المسائل:

(١) أقدم بين يدي كل مسألة تصويرًا عن طبيعتها وحقيقتها، ثم أعقب ذلك ببيان الحكم الشرعي لها، وما يستتبع ذلك من قيود وضوابط.

(٢) اقتصرت في دراستي على المذاهب الأربعة، وقول ابن حزم من الظاهرية إن وقفت له على قول، وقد أرجع إلى قول الزيدية فيما لم أجد له كلامًا لفقهاء أهل السنة في المسألة، وهذا نادر جدًا، وقد أذكر في بعض الأحيان أن هذا القول اختيار أحد من أهل العلم، لكني لم ألتزم بذلك.

وإذا كانت المسألة من النوازل التي لم يتطرق لها العلماء المتقدمون بخصوصها أشير إلى أقوال أهل العلم المعاصرين، وهيئات الفتوى المعاصرة.

(٣) قبل الشروع في ذكر الخلاف في مسألة أبدأ بتحرير محل النزاع فيها إذا اقتضى الأمر ذلك.

(٤) أوثق كل مذهب من المذاهب بالإحالة إلى كتبهم الأصلية، دون نقل كلامهم إلا إن دعت إلى ذلك حاجة حسبما يظهر لي.

(٥) عند ذكر الأدلة أذكر وجه الدلالة ما لم يكن الدليل صريحًا في الدلالة، وأحرص على الإحالة إلى كلام أهل العلم في بيان وجه الدلالة إن وجد، وإلا بينته حسبما ظهر لي.

(٦) أذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات والجواب عنها.

(٧) بعد عرض الأقوال والأدلة وما يتعلق بها من مناقشات وإجابات أذكر الرأي المختار من الأقوال وسبب الاختيار، ثم ما يترتب على هذا التخريج من أحكام في المسألة المعاصرة التي أدرسها.

(ب) الحواشي:

(١) خرجت الأحاديث وبينت ما ذكره أهل الحديث في درجتها - إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما - فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذٍ بالعزو إليها، لبلوغ الحديث الغاية في الصحة. أما الآيات القرآنية فاكتفيت بذكر السورة ورقم الآية، إلى جوار الآية أو الآيات لئلا تطول الهوامش.

(٢) خرجت الآثار الواردة في المتن من مصادرها الأصلية.

(٣) شرحت الألفاظ الغامضة، والمصطلحات الغريبة الواردة في البحث.

(٤) عند العزو إلى كتب أهل العلم من كتب التراث فإني أذكر المؤلف وبيانات الطبعة بالتفصيل في أول موضع، ثم أكتفي بذكر اسم الكتاب و المؤلف اختصارًا بعد ذلك؛ حرصًا على الاختصار وعدم إثقال الهوامش، وأما كتب الفقهاء والباحثين المعاصرين فأتبع اسم الكتاب بذكر اسم مؤلفه؛ نظرًا للتشابه في كثير من هذه الأسماء، وإزالة لما عسى أن يكون من لبس.

(٥) إذا تعددت المصادر التي وثقت بها؛ فإن كانت من مذهب واحد ذكرتها في الهامش مبتدئًا بأشملها وأوضحها على المعنى المراد، ثم أرتب البقية دون تقيد بمنهج معين.

وإن كانت لمذاهب متعددة رتبتها ترتيبًا تاريخيًا، مبتدئًا بالمذهب الحنفي، ثم

المالكي، ثم الشافعي، ثم الحنبلي، وإن كان للظاهرية قول في المسألة ذكرت كتبهم أخيرًا.

(ج) الفهارس:

ذيلت الرسالة بعدة فهارس تعين القارئ على الاستفادة من الرسالة في أقصر وقت ممكن، وهي كالآتي:

أولًا: فهرس الآيات القرآنية.

ثانيًا: فهرس الأحاديث النبوية.

ثالثًا: فهرس الآثار.

رابعًا: قائمة المصادر والمراجع.

خامسًا: فهرس الموضوعات.



خطة البحث

ينتظم هذا البحثَ تمهيدٌ وثلاثة أبواب وخاتمةٌ:

التمهيد: في أهمية الموضوع وسبب اختياره.

الباب الأول: مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة وصورها وأنواعها وتطورها التاريخي. وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية وصورها وأنواعها، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف العسكرية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف العسكرية اصطلاحًا.

المبحث الثاني: المقصود بالأحلاف السياسية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف السياسية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف السياسية اصطلاحًا.

المبحث الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الرابع: تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي.

المبحث الخامس: صور الأحلاف العسكرية والسياسية وأنواعها.

الفصل الثاني: التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

المبحث الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة. وفيه ثلاثة مطالب:

الباب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف السياسية المعاصرة، وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: الأحلاف السياسية داخل الدول الإسلامية.

المبحث الأول: مصطلح التعددية السياسية والأحزاب والمعارضة.

المبحث الثاني: حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية.

الفصل الثاني: التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة.

المبحث الأول: التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية.

الخاتمة : في أهم نتائج البحث.

الفهارس:

(١) قائمة المراجع والمصادر.

(٢) فهرس الموضوعات.

وختامًا:

أسأل الله سبحانه بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يهدينا سواء السبيل، وأن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يتقبل منا صالح الأعمال، وأن يرزقنا الإخلاص والتقوى، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

كما أسأله جل وعلا أن يجزل الأجر والمثوبة لصاحبي الفضيلة:

الأستاذ الدكتور/حمدي رجب عبد الغني.

الأستاذ الدكتور/محمد فتح الله النشار.

على ما أسدياه لي من نصائح غالية، وما أولياني إياه من وقتهما العزيز، وأسأله سبحانه أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهما، وأن يبارك لهما في أعمارهما وأهليهما وذرياتهما.

والشكر موصول للأساتذة الأفاضل ولجميع الأصحاب والأحبة، الذين أعانوني في إخراج هذه الرسالة بالطباعة والتصحيح.

وبعد: فقد بذلت ما في وسعي، واستفرغت طاقتي، فما كان في هذا البحث من صواب فبفضل الله وتوفيقه، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه براء.

والحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا، وباطنًا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بقلم

أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد آل برغش

dr.hesham_bargash@hotmail.com





الباب الأول

مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة وصورها وأنواعها وتطورها التاريخي





الباب الأول

مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة
وصورها وأنواعها وتطورها التاريخي

تمهيد:

ويتناول هذا الباب مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، سواء لدى الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، أو لدى رجال القانون، وهل لها صورة نمطية واحدة أم يمكن أن تأخذ عدة صور مختلفة؟ وعلى أي أساس يتم هذا التقسيم، وما هي المراحل التاريخية التي مرت بها تلك الأحلاف قديمًا وحديثًا؛ فكل هذه التساؤلات وغيرها تتم الإجابة عنها في هذا الباب من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية.

الفصل الثاني: صور الأحلاف العسكرية والسياسية وأنواعها.

الفصل الثالث: التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية.





الفصل الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية

وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

المبحث الأول : المقصود بالأحلاف العسكرية .

المبحث الثاني : المقصود بالأحلاف السياسية .

المبحث الثالث : الألفاظ ذات الصلة .

المبحث الرابع : تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي .





الفصل الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية

تمهيد:

في هذا الفصل بيان لمفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية، في اللغة والاصطلاح، وما علاقة هذه الأحلاف ببعض المعاهدات والاتفاقات الأخرى التي يتم إبرامها بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والكيانات؟ وما هو تعريفها في القانون الدولي الحديث؟ وهل هناك فارق بين طبيعتها وحقيقتها في الإسلام، وبين طبيعتها وحقيقتها في القوانين الدولية الحديثة؟

وذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية

المبحث الثاني: المقصود بالأحلاف السياسية

المبحث الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الرابع: تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي.

المبحث الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية

تمهيد:

في هذا المبحث بيان لمفهوم الأحلاف العسكرية والمقصود بها لغة واصطلاحًا؛ سواء في اصطلاح الفقهاء أم لدى رجال القانون الدولي، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف العسكرية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف العسكرية اصطلاحًا.

المطلب الأول

تعريف «الأحلاف العسكرية» لغة

يمكن تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» باعتباره مركبًا إضافيًا، والمراد بالمركب الإضافي: ما يدل جزؤه على جزء معناه، ويتوقف فهم معناه المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف العسكرية» مركب إضافي من جزأين: «الأحلاف» و«العسكرية»، وكل جزء يدل على جزء من المعنى.

كما يمكن تعريفه باعتبار معناه اللقبي، والمعنى اللقبي لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا يتوقف فهم معناه و المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف العسكرية» صارت علمًا على كيان اعتباري ذي مواصفات خاصة دون نظر إلى معنى كل جزء من جزأيه.

ولا شك أن المعنى اللقبي هو الأهم؛ لأنه المعبر عن حقيقة الشيء، بخلاف معنى المركب الإضافي فقد لا يوافق حقيقته[(١)].

أ- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بمعناه الإضافي:

وذلك بتعريف جزئيه -وهما الأحلاف و العسكرية- لغة:

أولاً: تعريف «الأحلاف» لغة:

الأحلاف لغة: جمع «حِلف» بكسر الحاء. وتطلق في كلام جمهور أهل اللغة ويراد بها المعاهدة والمعاقدة على النصرة، وقد يراد بها الإخاء والصداقة.

وكذا يراد بها أقوام بأعيانهم جرت بينهم معاهدة ومعاقدة على النصرة، على خلاف بين أهل اللغة في تعيينهم[(٢)].

---

(١) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني (١/ ١٣)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني- السعودية، ط١- ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م، وأصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير ص٢٢، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١-١٩٨٦م، و حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (١/ ٥٧)، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ، وغاية الوصول إلى دقائق علم الأصول؛ المبدئ والمقدمات، جلال الدين عبد الرحمن ص٢٠-٢١، ط٣-١٤١٧ هـ-١٩٩٦م، ومحاضرات في أصول الفقه، د.محمد عمارة، د.إبراهيم قنديل ص١٣، بدون ناشر وبدون تاريخ.

(٢) ينظر: العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصغاني (١/ ٣٩٠)، تحقيق: د.فير محمد حسن، راجعته وأشرفت على طبعه جمعية منشورات المجمع العلمي العراقي - بغداد =

قال ابن سيده: «الحِلْفُ العَهْدُ؛ لأَنه لا يُعْقَدُ إلا بالحَلِفِ، والجمع: أَحلاف، وقد حالَفَه مُحالَفَة وحِلافًا، وهو حِلْفُه وحَليفه»[1].

وقال ابن منظور: «والحلف بالكسر العهد يكون بين القوم، وقد حالفه أي عاهده، وتحالفوا أي تعاهدوا»[2].

وقال ابن الأثير: «أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق»[3].

وقال المناوي: «الحلف: العهد بين القوم. والمحالفة: المعاهدة والملازمة، ومنه: فلان حلف كريم وحليف كرم. وتحالفا: تعاهدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النصرة والحماية. والمحالفة: أن يحلف كل للآخر، ثم جعلت عبارة عن الملازمة مجردًا؛ فقيل: حلف زيد وحليفه.. »[4].

ط١- ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م. و ينظر أيضًا: غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (٢/ ٤٧٨)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر-دمشق، ط: ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، والنظم المستعذب في شرح غريب المهذب، محمد بن أحمد ابن بطال الركبي (٢/ ٢٩٨)، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ، المكتبة التجارية، ط:١٤٠٨ هـ -١٩٨٨م، والمصطلحات والألفاظ الفقهية، د.محمود عبد الرحمن عبد المنعم (١/ ٥٨٩)، دار الفضيلة-القاهرة، بدون تاريخ.

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (٣/ ٣٤٥)، دار الكتب العلمية-بيروت،ط٢٠٠٠م، و لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٩/ ٥٥)، دار صادر - بيروت، ط٣-١٤١٤ هـ، وتاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (٢٣/ ١٥٥)، مطبعة حكومة الكويت، ط٣مصورة- ١٣٨٥ هـ -١٩٦٥م.

(٢) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٣) مادة (حلف).

(٣) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٤) مادة (حلف).

(٤) ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، ص٢٩٣، تحقيق : د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق، ط١- ١٤١٠ هـ.

وقد يطلق الحلف على الإخاء كما في حديث أَنس: «حالَفَ رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأَنصار في دارنا مرَّتين»[(١)].

قال ابن منظور: «أَي آخَى بينهم؛ لأَنه لا حِلْف في الإِسْلام»[(٢)].

وقال الحافظ في مقدمة الفتح: «أصل الحلف أنهم كانوا يتعاقدون ويتحالفون على نصر بعضهم بعضًا، ويضعون أيديهم جميعًا في جفنة فيها طيب أو غيره، ومنه الحلفاء وحلفاؤهم وتحالفت وغمس حلفًا»[(٣)].

ثانيًا: تعريف: «العسكرية» لغة:

لا يوجد تعريف لغوي محدد لكلمة: «العسكرية» وهي مشتقة من الفعل الرباعي المجرد: «عَسْكَرَ»، وله معانٍ عدة باعتبار متعلقه.، ومشتقات الكلمة تدور حول: الجيش، أو التجمع والإقامة، أو الكثرة، أو الشدة.

قال الرازي: «العَسْكَرُ: الجيش. وعَسْكَرَ الرجل فهو مُعَسْكِرٌ -بكسر الكاف- : أي هيأ العسكر. وموضع العسكر: مُعَسْكَرٌ- بفتح الكاف-»[(٤)].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود، كتاب الفرائض، باب الحلف (٣/ ١٢٩) ح(٢٩٢٦)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد (٤٤٣). وهو في الصحيحين بنحوه؛ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف (٨/ ٢٢) ح(٦٠٨٣)، و مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه ﵃ (٤/ ١٩٦٠) ح(٢٥٢٩).

(٢) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٣) مادة (حلف).

(٣) ينظر: مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (١/ ١٠٧)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ط١ - ١٣٧٩ هـ.

(٤) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (١/ ٤٦٧)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥-١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م

وقال الزبيدي: «العَسكَرُ: الجَمْعُ فارِسِيٌّ عُرِّبَ، وأَصلُه: لَشْكَر، ويُرِيدُون به الجَيْشَ. ويَقْرُبُ منه قول ابنِ الأَعْرَابِيّ: إِنّه الكَثِيرُ من كُلِّ شيْءٍ ...»(١)

وقال الصاحب بن عباد: «عَسْكَرَ بِمَوْضِع كذا: أي أَقَامَ عَسْكَرَه. وعَسْكَرَ اللَّيْلُ: أظْلَمَ. والمُعَسْكَرُ للجَيْشِ، بفَتْحِ الكاف. وعَسْكَرٌ من عِيَالٍ وظِباءٍ وغيرِهما: جَمَاعةٌ. والعَسْكَرَةُ : الشِّدَّةُ»(٢).

و قال ابن منظور في لسان العرب: «(عسكر) العَسْكَرةُ: الشدة والجدب... »(٣).

وقال ابن سيده: «والعسكرة: الشدة والجدب. والعسكر: الجمع، فارسي. وقال ابن الأعرابي: العسكر الكثير من كل شيء. يقال: عسكر من رجال وخيل وكلاب... وعسكر بالمكان: تجمع.

والعسكر والمعسكر: موضعان»(٤).

وفي معجم لغة الفقهاء: «المعسكر: من عسكر القوم في المكان: إذا أقاموا فيه»(٥).

---

(١) تاج العروس (١٣/ ٣٨). وينظر أيضًا: المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيد المُطَرِّزِيّ (٢/ ٦١)، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد-حلب-دار الاستقامة، ط١-١٣٩٩ هـ.

(٢) المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد (٢/ ٢٧٨)، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط١- ١٣٩٥ هـ-١٩٧٥م.

(٣) أي ظلّ في شدة من حُبّها، والضمير في نأت يعود على محبوبته. وقوله: «شَحْطَ مَزارِ المُدَّكر»: أراد يا شحطَ مزار المُدّكر. لسان العرب (٤/ ٥٦٨).

(٤) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٢/ ٤١٦)، و لسان العرب (٤/ ٥٦٨)، تاج العروس (١٣/ ٣٨).

(٥) ينظر: معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي (١/ ٤٤٠)، دار النفائس- بيروت، ط٢- ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

ويمكن تعريف «الأحلاف العسكرية» بهذا الاعتبار بأنها: المعاهدات والمعاقدات بين جيوش اتفق أطرافها على النصرة بالقوة.

ب- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بالمعنى اللقبي:

كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) أصبحت تستعمل في معنى اصطلاحي يتبادر إلى الأذهان فور سماعها، فصارت تطلق على المعاهدات العسكرية بشكل خاص[1].

وعلى ذلك فإن إضافة وصف (عسكرية) إلى (الأحلاف)، أو (عسكري) إلى (حلف) يبقي كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) على أصلها اللغوي، فيشمل ذلك الجماعات والأفراد[2].

ومن ثَمَّ فإنه يمكن تعريفه: بأنه المعاهدات والمعاقدات على النصرة المسلحة بين فئتين أو أكثر.

ويمكن أن يقال: **الحلف العسكري هو: المعاقدة على التناصر والتعاون في القتال.**

وهذه ألفاظ شرعية إسلامية، وعُبر بها وبغيرها عن ذلك.

فالتناصر والاستنصار ألفاظ قرآنية تدل على لُب التحالف، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ ...﴾ [الأنفال: ٧٢] الآية.

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لأياد هلال ص٩٧، دار النهضة الإسلامية- بيروت، ط١-١٤١٢هـ، والعلاقات الدولية في القرآن والسنة، محمد علي الحسن ص٣٥٤، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية-عمان، ط١-١٤٠٢هـ.

(٢) ينظر: معاهدات التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي، بحث مكمل لمرحلة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية، نسخة مصورة، ص٨١-٨٢، بتصرف.

فالاستنصار: طلب النصرة[١]، والتناصر: التعاون على النصر[٢]؛ ونصرته على عدوه ونصرته منه نصرًا: أعنته وقوَّيته، وتناصر القوم مناصرة: نصر بعضهم بعضًا[٣].

والتعاون كذلك لفظ شرعي ورد في النصوص الشرعية، ومنه آية المائدة ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾ [المائدة: ٢]، والعموم فيها واضح.

والعون: الظهير على الأمر، والجمع: أعوان، واستعان به فأعانه، وتعاون القوم واعْتَوَنُوا: أعان بعضهم بعضًا[٤].

ومن هنا فقد عبر الفقهاء عن أهم صور الحلف العسكري بلفظ (الاستعانة) وقد يعبر بعضهم (بالنصرة) أو (الاستنصار)، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - ضمن الألفاظ ذات الصلة، وتعبيرات الفقهاء وتفسير الآي، وشرح الأحاديث، والله الموفق والمستعان.



---

(١) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني ص٨٠٩، دار القلم-دمشق، ط١-١٤١٢هـ.
(٢) ينظر: القاموس المحيط ص٦٢١، مفردات ألفاظ القرآن ص٨٠٩.
(٣) ينظر: المصباح المنير ص٢٣٢، والقاموس المحيط ص٦٢١، ومفردات ألفاظ القرآن ص٨٠٨.
(٤) ينظر: المصباح المنير ص١٦٧، والقاموس المحيط ص١٥٧١.

المطلب الثاني

تعريف «الأحلاف» اصطلاحًا

أ- الأحلاف في القرآن الكريم والسنة الشريفة:

لم تأت كلمة الأحلاف أو مشتقاتها بلفظها في القرآن الكريم، و إن كانت وردت بعض مفرداتها أو معانيها، كما سيأتي إن شاء الله في ثنايا البحث عند الحديث عن حكم إقامة الأحلاف عامة.

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾[الأنفال: ٧٢].

بينما جاءت كلمة الأحلاف وكذا مشتقاتها في السنة النبوية الشريفة، وتناول أهل السير بعض هذه الأحلاف؛ حيث كان عقد الأحلاف شائعًا في الجاهلية ؛ سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى القبائل.

ومن الأحلاف المشهورة في قريش والتي جاء ذكرها في السنة الشريفة :

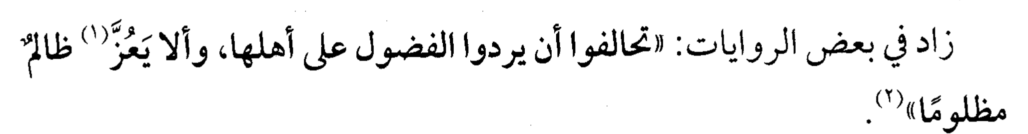
أ- حلف الفضول.

وهو الحلف الذي شهده رسول اللهّ ﷺ بنفسه قبل البعثة، وكان سنّه إذ ذاك قريبًا من عشرين عامًا، وقد وردت أحاديث كثيرة في هذا الحلف، ومن ذلك:

١- ما أخرجه البيهقي في سننه وغيره عن طلحة بن عبد الله بن عوف الزهري قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ الله بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبّ أَنّ لِي بِهِ حُمْرَ النّعَمِ وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْت**»[١].

(١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به





زاد في بعض الروايات: «**تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وألا يَعُزَّ**[١] **ظالمٌ مظلومًا**»[٢].

قال البيهقي: «قَالَ الْقُتَيْبِيُّ: وَكَانَ سَبَبُ الْحِلْفِ أَنَّ قُرَيْشًا كَانَتْ تَتَظَالَمُ بِالْحَرَمِ، فَقَامَ عَبْدُ اللهِ بْنُ جُدْعَانَ وَالزُّبَيْرُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَدَعَوَاهُمْ إِلَى التَّحَالُفِ عَلَى التَّنَاصُرِ وَالأَخْذِ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ، فَأَجَابَهُمَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَعْضُ الْقَبَائِلِ مِنْ قُرَيْشٍ فَتَحَالَفُوا فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جُدْعَانَ، فَسَمَّوْا ذَلِكَ الْحِلْفَ حِلْفَ الْفُضُولِ تَشْبِيهًا لَهُ بِحِلْفٍ كَانَ بِمَكَّةَ أَيَّامَ جُرْهُمَ عَلَى التَّنَاصُفِ وَالأَخْذِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ وَلِلْغَرِيبِ مِنَ الْقَاطِنِ، قَامَ بِهِ رِجَالٌ مِنْ جُرْهُمَ يُقَالُ لَهُمْ: الْفَضْلُ ابْنُ الْحَارِثِ، وَالْفَضْلُ بْنُ وَدَاعَةَ، وَالْفُضَيْلُ بْنُ فَضَالَةَ. فَقِيلَ: حِلْفُ الْفُضُولِ؛ جَمْعًا لأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ»[٣].

٢- ما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**شَهِدْتُ مَعَ عُمُومَتِي حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ فَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ وَإِنِّي أَنْكُثُهُ**»[٤].

=

البداية (٦/ ٥٩٦) ح(١٣٠٨٠)، وفي معرفة السنن والآثار (٩/ ٣٠٤) ح(١٣٢٣٢)، والسهيلي في الروض الأنف (١/ ٢٤٤)، وابن إسحاق في مغازيه من حديث طلحة بن عوف، وابن كثير في البداية والنهاية (٢/ ٢٩٣)، وصححه الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص٦٧.

(١) في الأصل: «يعد»، و المثبت من الروض الأنف. ومعنى: «يَعُزَّ»: يغلب ويقهر. ينظر لسان العرب (٥/ ٣٧٩).

(٢) ذكرها السهيلي في الروض الأنف (٢/ ٧١)، عن الحميدي، بها، وذكرها ابن كثير في البداية والنهاية (٣/ ٤٥٦) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر-القاهرة، ط١- ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (٦/ ٥٩٦)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٣- ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م. وينظر أيضًا: معرفة السنن والآثار للبيهقي (٩/ ٣٠٤)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية - باكستان، دار قتيبة -دمشق، بيروت، دار الوعي -سوريا، دار الوفاء -المنصورة، ط١- ١٤١٢ هـ- ١٩٩١م.

(٤) صحيح ابن حبان (١٠/ ٢١٦) ح(٤٣٧٣)، وأخرجه أيضًا أحمد في مسنده (٣/ ١٩٣) ح(١٦٥٥)، =

٣- ما أخرجه ابن حبان أيضًا في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**مَا شَهِدْتُ مِنْ حِلْفِ قُرَيْشٍ إِلا حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ وَمَا أُحِبُّ أَنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ**»(١).

والمراد بحلف المطيبين: هو حلف الفضول؛ لأن المطيبين هم الذين عقدوا حلف الفضول، كما قال أبو حاتم: «أَضْمَرَ فِي هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ «مِنْ» يُرِيدُ بِهِ: شَهِدْتُ مِنْ حِلْفِ الْمُطَيَّبِينَ؛ لأَنَّهُ ﷺ لَمْ يَشْهَدْ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ؛ لأَنَّ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ كَانَ قَبْلَ مَوْلِدِ رَسُولِ الله ﷺ وَإِنَّمَا شَهِدَ رَسُولُ الله ﷺ حِلْفَ الْفُضُولِ وَهُمْ مِنَ الْمُطَيَّبِينَ»(٢).

قال البيهقي: «قَالَ الْقُتَيْبِيُّ: أَحْسِبُهُ أَرَادَ حِلْفَ الْفُضُولِ لِلْحَدِيثِ الآخَرِ، وَلأَنَّ الْمُطَيَّبِينَ هُمُ الَّذِينَ عَقَدُوا حِلْفَ الْفُضُولِ. قَالَ: وَأَيُّ فَضْلٍ يَكُونُ فِي مِثْلِ التَّحَالُفِ الأَوَّلِ فَيَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ: «**مَا أُحِبُّ أَنْ أَنْكُثَهُ وَإِنَّ لِي حُمْرَ النَّعَمِ**». وَلَكِنَّهُ

=

والبخاري في الأدب المفرد (٥٦٧)، والحاكم في مستدركه (٢/ ٢١٩-٢٢٠)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ.ووافقه الذهبي، وابن عدي في الكامل (٤/ ١٦١٠)، وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١٠/ ٢١٦). وكذا صححه الألباني في صحيح الأدب المفرد ح(٤٤١) وفي الصحيحة ح(١٩٠٠).

(١) صحيح ابن حبان (١٠/ ٢١٦) ح(٤٣٧٤)، وأخرجه أيضًا البيهقي في سننه، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية (٦/ ٥٩٥) ح(١٣٠٧٩)، والمتقي الهندي في كنز العمال (١٦/ ٣٠٣).

وفي إسناده : معلَّى بن مهدي وعمر بن أبي سلمة؛ قال شعيب الأرناؤوط: «معلّى بن مهدي روى عنه جمع، وأورده ابن أبي حاتم (٨/ ٣٣٥)، وقال عن أبيه :شيخ موصلي أدركته ولم أسمع منه، يحدث أحيانًا بالحديث المنكر، وذكره المؤلف في "ثقاته" (٩/ ١٨٢-١٨٣)، وقال الذهبي في الميزان (٤/ ١٥١):هو من العبّاد الخيرة،صدوق في نفسه، وذكره أيضًا في كتابه المغني في الضعفاء (٢/ ٦٧٠)، وعمر بن أبي سلمة حديثه يقرب من الحسن، وباقي السند على شرطهما» صحيح ابن حبان بتعليق الأرناؤوط (١٠/ ٢١٧).وقال الألباني بعد أن ساق هذا الحديث: «قلت: وسنده لابأس به في الشواهد». الصحيحة (٤/ ٥٢٤).

(٢) ينظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، أبو حاتم (١٠/ ٢١٧)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي ابن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١- ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨ م.

أَرَادَ حِلْفَ الْفُضُولِ الذي عَقَدَهُ الْمُطَيِّبُونَ.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ نَصْرٍ الْمَرْوَزِيُّ: قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالسِّيَرِ وَأَيَّامِ النَّاسِ أَنَّ قَوْلَهُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ: «**حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ**» غَلَطٌ، إِنَّمَا هُوَ حِلْفَ الْفُضُولِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ النبيَّ ﷺ لَمْ يُدْرِكْ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ؛ لأَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَدِيمًا قَبْلَ أَنْ يُولَدَ بِزَمَانٍ...»(١).

وقال ابن كثير بعد أن نقل قول البيهقي في تعليقه على حديثي عبد الرحمن وأبي هريرة : «وزعم بعض أهل السير أنه أراد حلف الفضول فإن النبي ﷺ لم يدرك حلف المطيبين. قلت: هذا لا شك فيه، وذلك أن قريشًا تحالفوا بعد موت قصي وتنازعوا في الذي كان جعله قصي لابن عبد الدار من السقاية، والرفادة، واللواء، والندوة، والحجابة، ونازعهم فيه بنو عبد مناف.

وقامت مع كل طائفة قبائل من قريش، وتحالفوا عن النصرة لحزبهم فأحضر أصحاب بني عبد مناف جفنة فيها طيب فوضعوا أيديهم فيها وتحالفوا.فلما قاموا مسحوا أيديهم بأركان البيت.

فسموا المُطَيبين كما تقدم، وكان هذا قديمًا.

ولكن المراد بهذا الحلف حلف الفضول...قالوا: وكان حلف الفضول قبل المبعث بعشرين سنة في شهر ذي القعدة، وكان بعد حرب الفجار بأربعة أشهر »(٢).

ب- محالفة النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار:

وكان أعظم حلف وأشرفه؛ حيث عقد النبي ﷺ حلف إخاء ونصرة بين المهاجرين والأنصار.

---

(١) ينظر: سنن البيهقي (٦/ ٥٩٥).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ا بن كثير (٢/ ٢٧٠).

قال أنس بن مالك رضي الله عنه: «قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي»[(١)].

وقال ابن تيمية: «وَإِنَّمَا كَانَ أَصْلُ الْأُخُوَّةِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ آخى بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَحَالَفَ بَيْنَهُمْ فِي دَارِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ»[(٢)].

ج- حلف النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار وبين يهود المدينة:

كما جاء في وثيقة المدينة، وهي «**الوثيقة**» التي كتبت بإملاء من الرسول ﷺ في العام الأول من هجرته إلى المدينة[(٣)]، وهي المعروفة (**بالكتاب**) كما قال ابن

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٣٥/ ٩٢)، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد - المدينة النبوية، ط١-١٤١٦ هـ-١٩٩٥م.

(٣) اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ كتابة الوثيقة؛ فذهبت أكثر المصادر بأن «الوثيقة» تمت أول قدوم الرسول ﷺ إلى المدينة وألحقت كل قوم بحلفائهم، ومن هؤلاء: الواقدي؛ حيث قال: «لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينها كتابًا وألحق رسول الله كل قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أمانًا، وشرط عليهم شروطًا، فكان فيما شرط ألا يظاهروا عليه عدوًا، فلما أصاب رسول الله أصحاب بدر وقدم المدينة بغت يهود وقطعت ما بينها وبين رسول الله من العهد»؛ فصرح بأن «الصحيفة» كانت بين سكان المدينة قبل بدر.

ووافقه على ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام؛ حيث قال: «وإنما كان هذا الكتاب -فيما نرى- حدثان مقدم رسول الله ﷺ المدينة، قبل أن يظهر الإسلام ويقوى، وقبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب، وكانوا ثلاث فرق: بنو قينقاع، والنضير، وقريظة » ينظر: كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، ص٢١٩، تحقيق محمد خليل هراس، دار الفكر. - بيروت.

وقال محقق الكتاب؛ محمد خليل هراس معلقًا على ذلك: «يعني إبان قدومه المدينة، ويعتبر دليلاً على عظمته السياسية وبعد نظره، فقد ربط أهل المدينة كلهم بهذا الحلف، حتى يجعل منهم حصنًا منيعًا يقيها شرَّ الغزو ويضمن به ولاء اليهود ويأمن به غدرهم».

وكذلك جزم ابن زنجويه؛ حيث أورد نص الكتاب كاملا مبتدئًا بقوله: «هذا كتاب رسول الله ﷺ بين المؤمنين و أهل يثرب وموادعته يهودها، مقدمه المدينة». ينظر: الأموال لابن زنجويه (٢/ ٤٦٦)، تحقيق: د.شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل - السعودية، ط١ - ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م.

ويقول البلاذري موضحًا ذلك: «إن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة، وادعته يهودها كلها، وكتب بينه وبينهم كتابًا، فلما أصاب أصحاب بدر وقدم المدينة سالمًا غانمًا موفورًا، بغت وقطعت =

إسحاق: «وكتب رسول الله ﷺ (كتابًا) بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم»[1].

= العهد». ينظر: أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري (١/ ٣٠٨)، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر – بيروت، ط١- ١٤١٧ هـ- ١٩٩٦ م.

وهذا أيضًا ما سار عليه أبو جعفر الطبري؛ حيث يقول: «ثم أقام رسول الله بالمدينة منصرفه من بدر، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها، على ألا يعينوا عليه أحدًا، وأنه إن دهمه بها عدو نصروه، فلما قتل رسول الله ﷺ من قتل ببدر من مشركي قريش أظهروا له الحسد، وقالوا: لم يلق محمد من يحسن القتال، ولو لقينا لاقى عندنا قتالاً لا يشبهه قتال أحد، وأظهروا نقض العهد» ينظر: تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٢/ ٤٧٩)، دار التراث – بيروت، ط٢ - ١٣٨٧ هـ.

بينما نجد بعض المؤرخين، وهم قلة، يقول: إن هذا الكتاب «أصدره الرسول ﷺ بعد ثبات كيان الإسلام على إثر انتصاره في موقعة بدر الكبرى، ذلك الانتصار الذي كان مبعث قوة معنوية كبيرة للمسلمين، وهو أول دستور شامل ينظم شئون الأمة في المدينة».ينظر: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، عبد العزيز الدوري ص٣٩، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط١- ٢٠٠٥م، وتنظيمات الرسول ﷺ الإدارية في المدينة، صالح أحمد العلي ص٥٣، ومجلة المجمع العلمي العراقي-بغداد- مج١٧-١٩٦٩م، كما في وثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٥١، كتاب الأمة، العدد (١١٠) ذو القعدة ١٤٢٦ هـ.

وقول الجمهور هو الذي أراه وأطمئن إليه، وهو أن «الوثيقة» قد كتبت بعد الهجرة وقبل موقعة بدر الكبرى، وأنها شملت القبائل العربية واليهودية كلها؛ ويتضح ذلك جليًا من خلال الأحلاف التي كانت بينهم قبل مجيء الرسول ﷺ إليهم فأقرهم على أحلافهم «وألحق رسول الله كل قوم بحلفائهم» وهذا ما يجعلنا نجزم بأنها تمت بين الجميع. وينظر أيضًا: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، أحمد إبراهيم الشريف ص٣٨٧، ومجلة قضايا إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، العدد (٨٧)-١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢م، وتاريخ الدولة العربية منذ العصر الجاهلي حتى سقوط الدولة الأموية، عبد العزيز سالم، دار النهضة العربية – بيروت- ١٩٨١م، ص١٤، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٤٧-٥٤ .

(١) ينظر: السيرة النبوية، لابن هشام (٢/ ١٠٦)، تحقيق: طه عبد الرءوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت، وينظر أيضًا: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د.محمد حميد الله الحيدر آبادي ص١، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، د.ت، ووثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩-٤٠.

أو (**الصحيفة**) كما سماها آخرون[١]. والبعض سماها (**النص**)[٢].

بينما أطلق عليها الباحثون المعاصرون من المسلمين والمستشرقين (**الوثيقة والدستور**)[٣].

كما أطلق البعض عليها (**الوثيقة والصحيفة والدستور والكتاب**) [٤].

وأيًا كان مسمى هذا الاتفاق؛ من وثيقة أو صحيفة أو دستور أو كتاب أو نص أو غير ذلك؛ فإن بنوده ومحتواه تمثل معاهدة تحالف متكاملة البنود والاشتراطات، متعددة الأطراف، واضحة المعالم، محددة المقاصد والأهداف.

وهذا ما يظهر جليًا من بنودها »[٥].

---

(١) ينظر: الصحيفة؛ ميثاق الرسول؛ دولة يثرب؛ دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة؛ أول دستور لحقوق الإنسان؛ قراءة تاريخية قانونية اجتماعية معاصرة، د.برهان زريق ص١٣، دار معد-دمشق، ط١-٢٠٠٧م، وتطور مفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي الأول، د.مخلص طه الصيادي، ص٦٧، منشورات دائرة الثقافة والإعلام -الشارقة، ط١-٢٠٠٢م.

(٢) ينظر: المغازي، محمد بن عمر الواقدي (١/ ١٧٦)، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي - بيروت، ط٣- ١٤٠٩ هـ -١٩٨٩م، ووثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ ومعاهداته، عون الشريف قاسم ص١٦ ،جامعة الخرطوم- السودان،١٩٦١م، الدولة الإسلامية الأولى،عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود ص٦٤، القاهرة-دار الفكر العربي- ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، ووثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩- ٤٠.

(٤) ينظر: المجتمع المدني في عهد النبوة؛ خصائصه وتنظيماته الأولى، د.أكرم ضياء العمري ص١٠٧-١٠٨ ،المدينة المنورة، ط١- ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣م، ووثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩- ٤٠.

(٥) تعددت روايات وطرق ورود نص «الصحيفة» عند المحدثين والمهتمين بسيرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بموضوع «الوثيقة» وطرق ورودها، فقد أوردتها المصادر بروايات متعددة، منها: رواية ابن إسحاق، ورواية أبي عبيد القاسم بن سلام، ورواية حميد بن زنجويه.

ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ١١٩ -١٢٣)، الروض الأنف، للسهيلي (٢/ ٣٤٥)، الرحيق

د- حلف النبي ﷺ وخزاعة:

وهو الحلف الذي عقده رسول الله ﷺ مع خزاعة بعد صلح الحديبية؛ حيث كَانَ فِي صُلْحِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُرَيْشٍ، أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ -دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا- دَخَلَ، فَتَوَاثَبَتْ خُزَاعَةُ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ، وَتَوَاثَبَتْ بَنُو بَكْرٍ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ(١).

وقد جاء ذكر هذا الحلف في السيرة النبوية الشريفة وفي أحاديث كثيرة، ومن ذلك:

١-ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حَدِيث مُجَاهِد عَن ابْن عمر قَالَ: «كَانَت خُزَاعَة حلفاء لرَسُول الله ﷺ وَكَانَت بَنو بكر رهطًا من بني كنَانَة حلفاء

=

المختوم، صفي الرحمن المباركفوري (ص١٤٥)، كتاب الأموال، أبـو عبيـد القاسـم بـن سـلام، تحقيق محمد خليل هراس ص٢١٩، وكتاب الأموال، الحافظ حميـد بـن زنجويـه، تحقيـق شـاكر ذيب فياض(١/ ٤٦٦)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د.محمـد حميد الله الحيدر آبادي ص١-٧.

وهناك طرق أخرى وردت منها «الوثيقة» ولكن ليست بنصها الكامل وإنما اقتصرت عـلى ذكـر جزء من النص، أو الإشـارة إليـه، منهـا: روايـة الإمـام أحمـد (٢/ ٥١) (٦١٥) وقـال شـعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين، وروايـة الإمـام البيهقـي؛ السنن الكبرى (٨/ ١٠٦) (٥٦٤٧)، ورواية الإمام النسائي (٢/ ٤٨٦) (٤٢٧٨).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب نقض أهل العهد أو بعضهم العهد (٩/ ٣٩٠) ح(١٨٨٥٩) من حديث ابن إسحاق، وأصله في صحيح البخاري؛ كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب...(٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١). ويتظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن عمر بن علي بن أحمد الشافعي (٩/ ٢٢٦)، تحقيق : مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة- الرياض، ط١-١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤م، ونصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي(٣/ ٣٩٠)، تحقيق محمد عوامة، طبعة مؤسسة الريان- بيروت، ودار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة، ط١- ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م.

لأبي سُفْيان. قَالَ: وَكَانَت بَينهم موادعة أَيَّام الْحُدَيْبِيَة، فأغارت بَنو بكر عَلَى خُزَاعَة فِي تِلْكَ الْمُدَّة، فبعثوا إِلَى رَسُول الله ﷺ (يشهدونه) فَخرج رَسُول الله ﷺ ممدًّا لَهُم فِي شهر رَمَضَان...»[1].

٢-ما أخرجه ابن إسحاق وغيره في سيرته، في قصة فتح مكة عند نقض قريش عهدها مع رسول الله ﷺ، بعدوانها على خزاعة، حليفة رسول الله ﷺ -حيث كانت في عقده وعهده-.

قَالَ ابْنُ إسْحَاقَ : فَلَمّا تَظَاهَرَتْ بَنُو بَكْرٍ وَقُرَيْشٌ عَلَى خُزَاعَةَ، وَأَصَابُوا مِنْهُمْ مَا أَصَابُوا، وَنَقَضُوا مَا كَانَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ رَسُولِ الله ﷺ مِنْ الْعَهْدِ وَالْمِيثَاقِ بِمَا اسْتَحَلّوا مِنْ خُزَاعَةَ، وَكَانَ فِي عَقْدِهِ وَعَهْدِهِ- خَرَجَ عَمْرُو بْنُ سَالِمٍ الْخُزَاعِيّ، ثُمّ أَحَدُ بَنِي كَعْبٍ حَتّى قَدِمَ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ الْمَدِينَةَ، وَكَانَ ذَلِكَ مِمّا هَاجَ فَتْحَ مَكّةَ، فَوَقَفَ عَلَيْهِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ النّاسِ؛ فَقَالَ:

يَارَبِّ إنّي نَاشِدٌ مُحَمّدًا ... حِلْفَ أَبِينَا وَأَبِيهِ الْأَتْلَدَا[2]

قَدْ كُنْتُمْ وُلْدًا وَكُنّا وَالِدًا[3] ... ثُمّتَ أَسْلَمْنَا فَلَمْ نَنْزِعْ يَدَا

فَانْصُرْ هَدَاك الله نَصْرًا أَعْتَدَا ... وَادْعُ عِبَادَ الله يَأْتُوا مَدَدَا

---

(١) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١٣/ ٣٤٠) ح(٥٩٩٦)، والبدر المنير لابن الملقن (٩/ ٢٢٧)، وحسّن الأرناؤوط إسناده، وكذا الألباني. وينظر أيضًا: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني(٤/ ٣٢٦)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٨٩م.

(٢) والأتلد: أي القديم، شرح السيرة للخشني (٣٦٧)، والنهاية (١/ ١٩٤).

(٣) يريد أن بني عبد مناف أمهم من خزاعة، وكذلك قصي أمه فاطمة بنت سعد الخزاعية، الروض الأنف (٤/ ٩٧).

فِيهِمْ رَسُولُ اللهِ قَدْ تَجَرَّدَا ... إِنْ سِيمَ خَسْفًا وَجْهُهُ تَرَبَّدَا[1]

فِي فَيْلَقٍ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزْبِدًا[2] ... إِنَّ قُرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمَوْعِدَا

وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمُوَكَّدَا ... وَجَعَلُوا لِي فِي كَدَاءٍ رُصَّدَا[3]

وَزَعَمُوا أَنْ لَسْتُ أَدْعُو أَحَدًا ... وَهُمْ أَذَلُّ وَأَقَلُّ عَدَدَا

هُمْ بَيَّتُونَا بِالْوَتِيرِ هُجَّدًا[4] ... وَقَتَلُونَا رُكَّعًا وَسُجَّدَا

يَقُولُ: قُتِلْنَا وَقَدْ أَسْلَمْنَا...

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ : فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «**نُصِرْتَ يَا عَمْرُو بْن سَالِمٍ**»[5].

---

(١) تربدا: أي تغير إلى الغبرة. النهاية (٢/ ١٨٣)..

(٢) الفيلق: الكتيبة العظيمة. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٣/ ٤٧٢)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ط١ - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م. و(مزبدًا): بحر مزبد، أي مائج يقذف بالزبد، والزبد: الرغوة التي تعلو الماء. لسان العرب (٣/ ١٩٣).

(٣) كداء: - بالتحريك والمد - هو ما يعرف اليوم بريع الحجون، يدخل طريقه بين مقبرتي المعلاة، ويفضي من الجهة الأخرى إلى حي العتيبية وجرول. معجم المعالم الجغرافية (٢٦١- ٢٦٢). و(رُصَّدًا): رصده: أي رَقَبَهُ، القاموس (رصد)، ويقال: رصدته إذا قعدت له على طريقه تترقبه. النهاية (٢/ ٢٢٦).

(٤) (الْوَتِيرَ) :هُوَ اسْمُ مَاءٍ مَعْرُوفٍ فِي بِلَادِ خُزَاعَةَ، بِنَاحِيَةِ مَلْكَانَ عَلَى يَوْمٍ مِنْ مَكَّةَ فِي نَاحِيَةِ مَلْكَانَ، كَانَ يُعْرَفُ بِخُزَاعَةَ، وَعَلَيْهِ قَتَلَتْهُمْ بَنُو بَكْرٍ. و(هُجَّدا):الهجد: المصلون بالليل، أو النيام، وهو من الأضداد.ينظر: النهاية (٥/ ٢٤٤)، وشرح السيرة للخشني (٣٦٧)، وأخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي(٤/ ٢٠٠)، تحقيق : د.عبد الملك عبد الله دهيش.

(٥) أخرجه ابن إسحاق (ابن هشام ٢/ ٣٩٥) بدون إسناد، وابن سعد في الطبقات (٢/ ١٣٤)، بدون إسناد والطبري في تاريخه (٣/ ٤٥). وينظر: سيرة ابن هشام (٢/ ٣٩٣)، والروض الأنف (٤/ ١٤٦)، و المغازي للواقدي (٢/ ٧٨٩).
وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (١٧٦١) مختصرًا، وفي السنن الكبرى (٩/ ٢٣٣)،وينظر:

ثُمَّ عُرِضَ لِرَسُولِ الله ﷺ عَنَانٌ مِنْ السَّمَاءِ فَقَالَ: «إِنَّ هَذِهِ السَّحَابَةَ لَتَسْتَهِلّ بِنَصْرِ بَنِي كَعْبٍ»[1].

وكذلك جاء ذكر (الحِلف) في أحاديث كثيرة؛ فمن ذلك:

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِم بن سليمان قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي[2].

٢- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَا

=

مرويات الإمام الزهري في المغازي، محمد بن محمد العواجي (٢/ ٦٩٩)، ومرويات غزوة الحديبية جمع وتخريج ودراسة، حافظ بن محمد عبد الله الحكمي ص١٩٤، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية-ط١٤٠٦ هـ.

ويشهد له ما أخرجه أبو يعلى من حديث عائشة رضي الله عنها، وفيه: «...لا نصرني الله إن لم أنصر بني كعب...» المسند (٧/ ٣٤٣) ح(٤٣٨٠) وسنده حسن كما قال المحقق حسين أسد، وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى عن حزام بن هشام بن حبيش عن أبيه وقد وثقهما ابن حبان، وبقية رجاله رجال الصحيح، المجمع (٦/ ١٦٢)، وأخرج الطبراني في الكبير (٢٣/ ٤٣٣)، وفي الصغير (٢/ ٧٣- ٧٥) من حديث ميمونة بنت الحارث نحوه، إلا أن فيه: يحيى بن سليمان ابن نضلة وهو ضعيف، كما قال الهيثمي في المجمع (٦/ ١٦٣- ١٦٤).

قال ابن حجر: «وقد روى البزار من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو بن أبي سلمة عن أبي هريرة بعض الأبيات المذكورة في هذه القصة، وهو إسناد حسن موصول» الفتح (٧/ ٥٢٠). وقد نقل الهيثمي حديث أبي هريرة من رواية البزار وحكم عليه بالصحة، ينظر: المجمع (٦/ ١٦٥)، وكشف الأستار (٢/ ٣٤٢) ح(١٨١٧)، وأخرجه البيهقي عن حماد بن سلمة بسنده إلى أبي هريرة. دلائل النبوة (٥/ ١٣)، وينظر: البداية والنهاية (٤/ ٢٨٠).

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٣٩٠) ح(١٨٨٥٩)، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٤٠٢) ح(٣٦٩٠٣)، من طريق زكريا بن أبي زائدة قال: كنت مع أبي إسحاق فيما بين مكة والمدينة فسَايَرَنَا رجل من خزاعة، فقال له أبو إسحاق: كيف قال رسول الله ﷺ: «لقد رعدت هذه السحابة بنصر بني كعب... » الحديث، وفيه جهالة الرجل الخزاعي..ينظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد -الرياض، ط١- ١٤٠٩ هـ.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٨٣)، ومسلم (٢٥٢٩)، وتقدم تخريجه ص١٧.

حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً»[١].

٣- ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوْأَمِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ فَقَالَ: «لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ»[٢].

ب- الأحلاف في اصطلاح الفقهاء:

لم يتناول الفقهاء تعريف لفظة (الحلف) أو (الأحلاف) بتعريف منفرد أو مستقل، وإنما تطرق بعضهم لها لفظًا أو معنىً عند تعريفهم للألفاظ ذات الصلة بها؛ من المعاهدة والمعاقدة والمؤاخاة والموالاة، وهو مايتفق مع المفهوم اللغوي لأصل الحلف -كما تقدم- من أنه: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد على الاتفاق[٣].

قال الحافظ في مقدمة الفتح: «أصل الحلف أنهم كانوا يتعاقدون ويتحالفون على نصر بعضهم بعضًا، ويضعون أيديهم جميعًا في جفنة فيها طيب أو غيره، ومنه الحلفاء وحلفاؤهم وتحالفت وغمس حلفًا»[٤].

وقال ابن الجوزي: «أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على المعاضدة »[٥].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١) ح(٢٥٣٠)، وأبو داود، كتاب الفرائض، باب في الحلف (٣/ ١٢٩) ح (٢٩٢٥)، وأحمد في المسند (٢٧/ ٣٢٥) ح (١٦٧٦١)، من حديث جبير بن مطعم.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٠/ ٢١١) ح(٤٣٦٩)، وأخرجه أيضًا الطيالسي (١٠٨٤)، والحميدي (١٢٠٦)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢/ ٢٣٩)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٨٦٤). وصححه الأرناؤوط في تخريجه على صحيح ابن حبان (١٠/ ٢١١)، وكذا صححه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٥٦). وسيأتي ذكر مذاهب العلماء في بيان معنى هذه الأحاديث في مسألة حكم الأحلاف ص ٤٨٥

(٣) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٤)، والقاموس المحيط (١/ ١٠٣٥)، والمعجم الوسيط (١/ ١٩٢)، والعين (٣/ ٢٣٢)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ١٤٦)، والتوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي ص٢٩٣.

(٤) ينظر: مقدمة فتح الباري (١/ ١٠٧).

(٥) ينظر: كشف المشكل لابن الجوزي (٤/ ٤٨).

وقال القرطبي: «معنى المؤاخاة أن يتعاقد الرّجلان على التّناصر والمواساة والتّوارث حتّى يصيرا كالأخوين نسبًا، وقد يسمّى ذلك حلفًا»[(١)].

وقال الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري[(٢)]: «الموالاة هي الموافقة والمناصرة والمعاونة والرضا بأفعال من يواليهم، وهذه هي الموالاة العامة»[(٣)].

وإذا كان أكثر الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ لم يفرقوا بين الحلف والمعاهدة ويستعملونها باعتبارها مترادفة؛ إلا أن هناك فريقًا منهم ذكر فروقًا دقيقة بين هذين اللفظين؛ حيث ذهب إلى أن المعاهدة اتفاق بين طرفين في حال السلم أو بعد انتهاء الحرب على الموقف العسكري أو السياسي أو الاقتصادي، بينما يكون الحلف فقط في حالة اتفاق طرفين أو أكثر على مجابهة خطر داهم، وهذا كما حصل في كثير من التحالفات التي عقدها الرسول ﷺ مع قبائل العرب كجهينة وغفار وبني ضمرة وغيرها...[(٤)].

وأرى أن ماذكره هذا الفريق من التفريق بين الحلف والمعاهدة غير مسلم؛ حيث إنه ذهب إلى التفريق باعتبار الباعث على كل من الحلف والمعاهدة؛ ولا يلزم

---

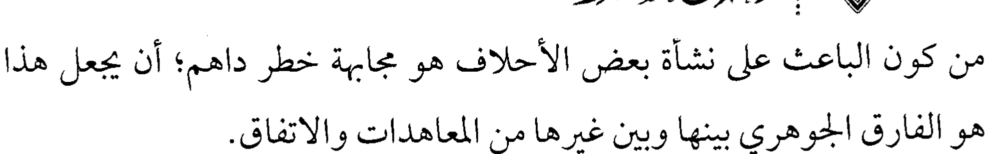
(١) ينظر: شرح الأبي على صحيح مسلم، أبو عبد الله الأبي (٦/ ٣٥٤)، مكتبة طبرية-الرياض، د.ت.

(٢) هو عبد الله بن عبد العزيز العنقري التميمي النجدي ولد في بلدة ثرمداء من قرى إقليم الوشم بنجد سنة ١٢٩٠ هـ، عمل بالقضاء بالمملكة العربية السعودية ستة وثلاثين عامًا، له حاشية وضعها على الروض المربع شرح زاد المسقنع في الفقه الحنبلي، وله تعليقات على نونية الإمام ابن القيم، توفي في الثاني من شهر صفر سنة ١٣٧٣ هـ عن عمر يناهز الثلاثة والثمانين عامًا. ينظر: مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف ص٢٤٦-٢٤٧، دار اليمامة - الرياض، ط١- ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.

(٣) ينظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، علماء نجد الأعلام (٧/ ٣٠٩) تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٦- ١٤١٧ هـ -١٩٩٦م.

(٤) ينظر: الفقه السياسي للوثائق النبوية؛ المعاهدات- الأحلاف- الدبلوماسية الإسلامية، خالد الفهداوي ص٢٠١-٢٠٢، دار عمار للنشر- عمّان، ط١- ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.





من كون الباعث على نشأة بعض الأحلاف هو مجابهة خطر داهم؛ أن يجعل هذا هو الفارق الجوهري بينها وبين غيرها من المعاهدات والاتفاق.

والذي أميل إليه في الفروق المعتبرة بين كل من المعاهدة والحلف؛ أن الحلف يتضمن معاني النصرة والنجدة والمعاونة والمعاضدة، بينما لايلزم أن تتضمن المعاهدة هذه المعاني؛ بل قد تكون المعاهدة بين المتحاربين أنفسهم؛ كما في الموادعة والهدنة والمصالحة ونحوها من الألفاظ ذات الصلة -كما سيأتي بالتفصيل بيان معناها-.

ومن هنا فرق الشيخ محمد أبو زهرة بين الحلف والمعاهدة حيث قال: «وفرق بين الحلف والمعاهدة؛ لأن الحلف اتفاق على الحرب»[1].

فالمعاهدات أعم من الأحلاف بهذا الاعتبار، والله أعلم.

ويمكن تعريف الحلف بالنظر إلى هذه الاعتبارات بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصرة والنجدة والمعاضدة عند حاجة أحدهم إلى ذلك».

والتعريف بهذا الاعتبار أعم وأشمل من قصره على حال الحرب، وأخص من تضمينه معاني المعاهدة.

ج- الأحلاف في اصطلاح رجال القانون الدولي والعلوم السياسية:

حظي مفهوم (الحِلْف) باهتمام العديد من كتاب ودارسي العلاقات الدولية والقانون الدولي والعلوم السياسية على حد سواء؛ وقد كان من جراء هذا الاهتمام أن تعددت التعريفات التي قدمت لذلك المفهوم، فتباينت -فيما بينها- في بعض من جوانبها، كما تشابهت في جوانب أخرى، ومن ذلك:

ماجاء عن الدكتور محمد عزيز شكري حيث قال: «الحلف في القانون الدولي

---

(١) ينظر: الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة ص٣١٥، دار الرائد العربي-بيروت، د.ت.

والعلاقات الدولية هو: علاقة تعاقدية بين دولتين أو أكثر، يتعهد بموجبها الفرقاء المعنيون بالمساعدة المتبادلة في حالة الحرب»[(١)].

وذكر الدكتور الغنيمي عدة تعريفات للحلف منها ما ورد في المعجم القانوني لهنري كابتيان (**Henri Capitant**)؛ حيث يعتبر الحلف «معاهدة ترتبط بمقتضاها دولتان أو أكثر بأن يتبادلا النجدة إما بعمل عسكري وإما بأية وسيلة أخرى إذا ما نشبت حرب تمس أيهما»[(٢)].

وفي القاموس السياسي عرفه بقوله: «الأحلاف معاهدات تحالف ذات طابع عسكري تبرم بين دولتين أو أكثر للتعاون في تنظيم دفاع مشترك بينهما»[(٣)].

وعرف الدكتور محمد طه بدوي، الحلف بأنه «اتفاق بين دولتين أو أكثر على تدابير معينة، لحماية أعضائه من قوة أخرى معينة، تبدو مهددة لأمن كل من هؤلاء الأعضاء»[(٤)].

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١، سلسلة عالم المعرفة (٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، ط١٩٨٧م، وينظر أيضًا: التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د.محمد عزيز شكري ص٤٣، دار الفكر- دمشق ١٩٧٢م، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٣، مجلة السياسة الدولية، العدد (٣٥) السنة العاشرة، يناير ١٩٧٤م، وينظر أيضًا: ظاهرة الأحلاف العسكرية للقوتين العظمتين، د.بسيوني محمد الخولي ص٩، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م.

(٢) ينظر: التنظيم الدولي، د.محمد طلعت الغنيمي ص١٥٧-١٦٠، منشأة المعارف- الأسكندرية، ط١٩٧٤م، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أحمد أبو الخير ص١٦٠، إيتراك للطباعة والنشر-القاهرة، ط١-٢٠٠٥م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح محمود مصطفى منصور ص١٣٨، مكتبة مدبولي-القاهرة، ط ١٩٩٧م.

(٣) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية، ص٢٧، ٢٨، دار النهضة العربية، ط١- ١٩٦٩م.

(٤) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، د.محمد طه بدوي ص٢٥٨، المكتب المصري الحديث- الأسكندرية-١٩٧٦م.

وعرفه الدكتور ممدوح منصور بقوله: «الحلف هو علاقة تعاقدية موثقة، تتعهد بمقتضاها وحدتان سياسيتان كاملتا السيادة أو أكثر، بتقديم المساعدة العسكرية المتبادلة كل منهما للأخرى، بهدف زيادة قواهما الفردية أو الجماعية في مواجهة عدو مشترك، أو بهدف التصدي المشترك له في حالة الحرب»[١].

والبعض عرفه بأنه عبارة عن: «معاهدات تحالف ذات طابع عسكري تبرم بين دولتين أو أكثر للتعاون في تنظيم دفاع مشترك بينهما»[٢].

وبينما نجد أن أصحاب التعريفات السابقة حصروا الحلف على المعاهدات ذات الطابع العسكري أو الحربي؛ فإن فريقًا آخر ذهب إلى حصرها في الأهداف السياسية المشتركة؛ ومن هؤلاء شارل كالفو؛ حيث عرف الحلف في قاموسه عن القانون بأنه: «اتحاد دولتين أو أكثر لمتابعة هدف سياسي مشترك»[٣].

ومنهم فاتيل (**Vattel**) حيث عرف الحلف بأنه: «كل اتحاد بين دولتين أو أكثر يهدف إلى متابعة العمل على تحقيق هدف سياسي مشترك»[٤].

ومنهم كل من هاس ووتنج (**Whiting**) و(**Hass**) اللذين يريان أن الحلف

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٥٢.

(٢) ينظر: الأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د.ممدوح شوقي ص٣٤٣، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق-جامعة القاهرة، ١٩٨٥م. وينظر أيضًا: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص١٦٢، والإسلام والمعاهدات الدولية، د.محمد الصادق عفيفي ص١٧١، سلسلة دعوة الحق رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، السنة الرابعة، العدد (٣٦) ربيع الأول ١٤٠٥هـ-ديسمبر ١٩٨٤م، وظاهرة الأحلاف العسكرية، د.بسيوني محمد الخولي ص١١، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٥٢.

(٣) ينظر: التنظيم الدولي، د.محمد طلعت الغنيمي ص١٥٧-١٦٠، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص١٦٠.

(٤) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٠.

يعني: «إدماج قوة دولتين أو أكثر، والتوحيد بين سياساتهما الخارجية بهدف بلوغ غايات محددة» [(١)].

وذهب فريق ثالث إلى إطلاق مفهوم الحلف ليكون أشمل من الجانب العسكري؛ ومن أصحاب هذا الاتجاه:

ديفيد إدواردز (**David Edwards**) حيث قال: «إن الحلف تعبير يستعمل للدلالة على الالتزام التعاقدي من النوع السياسي أو العسكري بين عدد من الدول الموجهة ضد دولة محددة، ولو لم تكن مسماة، مثل هذه الأحلاف تنشئ منظمات للسهر على تنفيذ أهداف الالتزام، وهي عادة تتسم بالطابع الرسمي بتوقيع معاهدة أو اتفاقية» [(٢)].

وفي قاموس مصطلحات القانون الدولي الذي نشره سيرى سنة ١٩٦٠م، عرف الحلف بأنه: «مركز تخلقه معاهدة بين دولتين أو أكثر يتضمن التزامات بالمساعدة السياسية والعسكرية عليهم تنفيذها إما بتصرف من قبلهم وإما مشتركًا دون ما إنشاء أجهزة عليا لاتخاذ قرار» [(٣)].

وأيًا كانت اتجاهات أصحاب هذه التعريفات من الإطلاق أو التقييد؛ فإننا نجد أن هذه التعريفات تتفق على أن مفهوم الحلف ينحصر في أنه التزام تعاقدي بموجب معاهدة دولية بين عدد من الدول يوجه عادة ضد دولة أو دول معينة، وينشأ أجهزة تعمل على تنفيذ أهدافه [(٤)].

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٤٠.

(٢) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير هامش ص١٦١، و سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٣٩.

(٣) نقلاً عن النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أحمد أبو الخير ص١٦٠.

(٤) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص١٦٢.

التفريق بين (الحلف) وبعض أشكال الروابط الدولية الأخرى:

تبرز الحاجة إلى التمييز الدقيق بين الحلف وبين بعض أشكال الروابط الدولية الأخرى تجنبًا للخلط بينها، ويمكننا في هذا الصدد أن نفرق بين كل من:

أ- الحلف والكتلة:

أطلق بعض رجال القانون الدولي وأرباب السياسة على الأحلاف العسكرية مصطلح التكتلات العسكرية، إلا أن البعض منهم اختلف في ذلك ففرق بين الحلف والتكتل، ولمعرفة أوجه الخلاف بين كل من الحلف والكتلة- يحسن أن تنذكر تعريفات القانونيين وأرباب السياسة للكتلة.

ويعرف رجال القانون الدولي الكتلة بأنها: «عصبة أيديولوجية عسكرية دائمة تعمل في أوقات السلم والحرب على السواء وتتزعمها دولة قطبية»[(١)].

فالكتلة هي مجموعة من الدول الصغيرة تتمحور حول قوة عظمى، وهي تتسم بأن العضوية فيها شبه دائمة نسبيًا؛ نظرًا لحالة الاعتماد التي تخلقها لدى الدول الصغرى، وللضغوط التي تمارسها الدول العظمى لإجبار تلك الدول على الاستمرار في عضوية الكتلة[(٢)].

فالكتلة إذن هي: «عصبة أيديولوجية عسكرية تعمل في أوقات السلم

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي، ص٢٨٥-٢٨٨، المكتب المصري الحديث -الأسكندرية، ط١٩٧٧م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٥٨، النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير، ص١٥٨، وينظر أيضًا: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٢، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،١٩٩٨م.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٣.

والحرب وفي كافة المجالات الدولية بقيادة دولة قطبية»، أما الحلف فإنه: «التزام بين دولتين أو أكثر بالمساعدة العسكرية وقت الحرب ضد عدو مشترك» أي أنه التزام بالتناصر وقت الحرب.

ومفهوم الكتلة إذن يعني اتباع عدد من الدول لخط مشترك في مجال السياسة والدفاع والاقتصاد والتجارة، وقد يكون هذا التكتل موجهًا ضد مجموعة أخرى، أو أن يكون هدفه التعاون بين الدول الداخلة فيه[١].

بينما نجد أن مفهوم الحلف هو التزام تعاقدي بموجب معاهدة دولية بين عدد من الدول يوجه عادة ضد دولة أو دول معينة، وينشأ أجهزة تعمل على تنفيذ أهدافه[٢].

وقد أورد البعض معايير ثلاثة للتفرقة بين الكتلة والحلف، تتمثل في مدى اتساع الاختصاصات، ودرجة الاختيار، ودرجة عدم التكافؤ[٣].

فالكتلة تتسم باتساع اختصاصاتها التي تشمل الإشراف على السياسات الداخلية للأعضاء، كما أن مواثيقها غير قابلة للنقض، فضلًا عما يتسم بنيانها التنظيمي من تدرج هرمي قمته قوة مهيمنة[٤].

أما الحلف فيغلب عليه الطابع الرضائي، لذلك يكون ميثاقه قابل للنقض، ويقوم على تنظيم الدفاع الجماعي عن الأعضاء، فضلًا عن التنسيق في السياسات الخارجية، ويميل إلى التكافؤ بين الأعضاء.

ومن خلال ما سبق يمكن تحديد أوجه الاختلاف فيما بين الكتلة والحلف

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٢.
(٢) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص١٦٢.
(٣) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٥٦- ٢٥٩.
(٤) نقلاً عن: النظرية العامة للأحلاف العسكرية ص١٦٢.

بمدلوله الدقيق على النحو التالي:

١- أن الكتلة تمثل عصبة عسكرية ترتبط بوحدة أيديولوجية، أي أنها تتسم بالتجانس المذهبي بين أعضائها، في حين لا يشترط مثل هذا التجانس في الحلف.

٢- أن الكتلة تمثل حلفًا عسكريًا يعمل تحت زعامة دولة قطبية، تدور في فلكها مجموعة دول أقل منها قوة، ولكنها متجانسة معها أيديولوجيًا، فالأصل في الكتلة أنها تقوم على أساس من عدم التكافؤ بين الدولة التي تتزعمها وبقية الدول الأعضاء التابعة لها.

٣- أن الكتلة تمثل حلفًا عسكريًا دائمًا غير مؤقت، إذ لا يقتصر عملها على مجرد تقديم المساعدة العسكرية في وقت الحرب فقط، وإنما هي تعمل في وقت السلم أيضًا، بهدف التنسيق بين أعضائها في شتى المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، فالكتلة لا تعترف بالتمييز التقليدي بين وقت الحرب ووقت السلم، وإنما هي تقوم على عمل دائم انطلاقًا من الافتراض القائل بدوام العداء بين الكتلتين [(١)].

٤- أن الكتلة لها وظيفة ضمنية جديدة، هي العمل على تحقيق تكامل الدول المتحالفة تحت زعامة الدولة القطبية، ذلك فضلًا عن وظيفة الحلف التقليدية والعلنية والمتمثلة في ردع العدوان والتصدي له، بينما الحلف ضروري لتوازن

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص٢٨٥- ٢٨٨، النظرية العامة للعلاقات الدولية، د.محمد طه بدوي ص٢٦٨، المكتب المصري الحديث - الأسكندرية ١٩٧٦م، سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٥٦-٢٥٩، النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير، ص١٦٣، موقع حلف شمال الأطلنطي في النظام العالمي الجديد، د.قدري إمام ص٢٠١- ٢٠٤، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الأسكندرية، العدد الثاني، ١٩٩٩م.

القوى، واختيار دولة ما لطريق التحالف ليس مسألة مبدأ وإنما هي مسألة ملاءمة، فالدول تستغني عن الأحلاف إذا وجدت أنها من القوة بحيث يمكنها الصمود أمام أعدائها دون دعم من أحد، أو أن أعباء الارتباطات الناجمة عن الأحلاف تفوق حسناتها المرتقبة[١].

ب- الحلف ونظام الحماية Protectorat:

فالحلف هو عبارة عن التزام عقدي يبرم بين دولتين كاملتي السيادة؛ في حين أن معاهدات الحماية بنوعيها (الحماية الاختيارية والحماية الاستعمارية) يترتب عليها تنازل الدولة المحمية - سواء بإرادتها أو رغمًا عنها- عن جزء من سيادتها القومية، بحيث تقوم الدولة الحامية بالإشراف على تنظيم العلاقات الخارجية للدولة المحمية، فضلًا عن تعهدها بالدفاع عنها[٢].

وعلى الرغم من ذلك فإن ثمة من يطلقون على معاهدات الحماية تلك، تسمية المحالفات الاستعمارية، باعتبارها إحدى صور المحالفات غير المتكافئة، ومن أمثلتها أيضًا المعاهدات التي أبرمتها الدول الاستعمارية القديمة مع بعض الدول حديثة الاستقلال التي كانت تحت حمايتها أو واقعة في دائرة نفوذها، وهي محالفات ذات طبيعة استعمارية تستهدف الإبقاء على الاستعمار القديم في صورة جديدة.

---

(١) ينظر: أسس الجغرافية السياسية، د.علي أحمد هارون ص٣٩٩، دار الفكر العربي، ط١-١٩٩٨م، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٢، ١٣، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٣، ظاهرة الأحلاف العسكرية، د.بسيوني محمد الخولي ص١٠، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٧١ وما بعدها، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص١٦٥.

(٢) ينظر: مبادئ القانون الدولي العام، إبراهيم أحمد شلبي ص٢٥٠، ٢٥١، مكتبة الآداب – القاهرة،ط ١٩٨٨م.



ومن أمثلة هذه المحالفات ما يعرف باتفاقيات الدفاع التي أبرمتها فرنسا مع العديد من الدول الأفريقية، في أعقاب حصولها على الاستقلال بعد أن كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي، وقد حصلت فرنسا -بمقتضى تلك الاتفاقيات- على حق الإبقاء على قوات عسكرية في أراضي هذه الدول، وحق استخدام مطاراتها وموانيها بحجة تقديم المساعدة العسكرية لهذه الدول حال تعرضها لأي عدوان[1].

ج- الحلف والاتحاد الفيدرالي:

يكمن الفارق بين الحلف والاتحاد الفيدرالي في طبيعة شخصية كل منهما وتميزها من عدمه؛ فالحلف هو معاهدة بين شخصين متميزين من أشخاص القانون الدولي، لكل منهما شخصيته الدولية المستقلة، في حين أن الاتحاد الفيدرالي يترتب عليه ذوبان الشخصية القانونية الدولية للدول الداخلة فيه، وبروز كيان دولي جديد بشخصية دولية جديدة، وكذلك بنظام دستوري جديد ينظم الشئون الداخلية في إطار الدولة الفيدرالية الناشئة[2].

ومن ثم فإن الاتحاد الفيدرالي من شأنه التعديل في طبيعة العلاقات الخارجية للدول الداخلة فيه، فضلًا عن تعديل هياكلها الداخلية. ومن هنا فليس ثمة مجال لتصور وجود علاقة تحالف -بالمدلول الدقيق للحلف- بين الدويلات الداخلة في اتحاد فيدرالي[3].

د- الحلف ومنظمة الأمن الجماعي:

الحلف هو أداة سياسية يتحقق بها انتظام علاقات القوى الدولية، ويستدعيها

---

(١) ينظر: الاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص٨٣، ٨٤، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٨م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤١.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٢ بتصرف يسير.

(٣) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٢.

مبدأ سياسي هو مبدأ توازن القوى، ويستهدف أعضاؤه السعي إلى تأمين أنفسهم من عدوان دولة أو دول معينة، ذلك في حين أن منظمة الأمن الجماعي تمثل أداة قانونية لتنظيم العلاقات الدولية، وتستدعيها فكرة قانونية مثالية هي فكرة الأمن الجماعي، أي أنها تمثل تنظيمًا عالميًا للسلام عضويته مفتوحة أمام جميع الدول، ويسعى إلى تحقيق السلام والأمن الدوليين لحساب الجماعة الدولية ككل، ومن ثم فهو ليس موجهًا ضد أحد بذاته(١).

هـ- الحلف والتجمعات الدولية الإقليمية:

الأصل في الحلف -بمدلوله الدقيق- أنه اتفاق يتعلق بالتعاون المتبادل أو بالتحرك المشترك في المجال العسكري أو الأمني، بهدف التصدي للخطر المشترك الذي يتهدد الحلفاء، ومن هنا كان اختلاف الحلف عن التجمعات أو الوحدات الإقليمية التي تستهدف تحقيق التكامل بين أعضائها في مختلف المجالات.

وتتمثل أوجه الاختلاف الرئيسة بين الحلف وبين التجمع الإقليمي في عدة أمور:

الأول: أن الحلف قد يقتصر على مجرد التعاون في المجال العسكري والأمني فحسب، بينما يهدف التجمع الإقليمي إلى تحقيق التكامل بين أعضائه في كافة المجالات السياسية والاقتصادية وغيرها(٢).

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص٢٥٩-٢٦١، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٢، ولاشك أن ماقيل حول هدف منظمة الأمن الجماعي من إشاعة السلام العالمي وغير ذلك من الأهداف المثالية؛ إنما هو من حيث الإطار النظري فقط؛ حيث إن الواقع أثبت أن هذه المنظمة تمثل الذراع القانوني والستار الدولي لتحقيق الأهداف الاستعمارية للدول العظمى، كما حدث في البوسنة والهرسك وفي العراق والسودان.

(٢) ينظر بصدد التفرقة بين الأحلاف والتنظيمات الإقليمية: التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي (٢/ ١٤- ١٧)، الدار الجامعية- بيروت، ط ١٩٨٧م.

ومن هنا يصح القول: إنه بينما قد يقف هدف الحلف عند مجرد تحقيق التعاون أو التنسيق في بعض المجالات المحددة، ولاسيما المجال العسكري، فإن هدف التجمعات الإقليمية يتعدى ذلك إلى محاولة تحقيق الاندماج الكامل في كافة المجالات.

أو بعبارة أخرى: فإن التجمعات الإقليمية غالبًا ما تتخطى مرحة التكامل السلبي، والتي تقتصر على مجرد إزالة معوقات الاتصال والتعاون في بعض المجالات المحددة، إلى مرحلة التكامل الإيجابي، في معنى توحيد السياسات والنظم، وتعميم التعاون والتنسيق في كافة المجالات وعلى كل المستويات[1].

الثاني: إن التجمعات الإقليمية تقوي عنصري التضامن والتوحد على حساب عنصري الاستقلالية والذاتية بالنسبة للأعضاء... ومن ناحية أخرى فإن أهمية الجانب المؤسسي تبرز بوضوح فيما يتصل بالتجمعات الإقليمية عنها فيما يتصل بالأحلاف، إذ تميل التجمعات الإقليمية إلى خلق المؤسسات ذات الاختصاص والتي تملك -أحيانًا- إصدار التشريعات والقرارات الملزمة لمواطني الدول الأعضاء فيها مباشرة، في حين لا يتأتى ذلك بالنسبة للأحلاف بحكم محدودية اختصاصها[2].

وتجدر الإشارة -فيما يتصل بالجانب المؤسسي في الأحلاف- إلى أن ثمة اتجاهًا يعارض إطلاق تسمية الحلف على المحالفات ذات الهياكل أو الأجهزة الدائمة، باعتبارها قد تخطت مرحلة الحلف إلى صورة التجمعات الإقليمية أو الاتحادات الكونفيدرالية[3].

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٤.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص١٤٥.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٤٧.

الثالث: أن الأحلاف قد تعبر عن التقاء مؤقت ومحدود النطاق بين مصالح الحلفاء، ذلك بينما تعكس التجمعات الإقليمية مصالح أكثر ديمومة وشمولًا، إذ قد يمثل مجرد التصدي للخطر الذي يمثله العدو المشترك، نقطة الالتقاء الوحيدة بين مصالح المتحالفين، ومن ثم فسرعان ما ينهار التحالف بمجرد زوال هذا الخطر المشترك؛ في حين أن التجمعات الإقليمية غالبًا ما تعكس تشابكًا أوثق وتطابقًا أو تكاملًا أكبر بين مصالح أعضائها، فضلًا عما يتسم به هؤلاء الأعضاء -عادة- من تجانس قومي أو مذهبي أو سياسي.

و - الحلف ومواثيق عدم الاعتداء:

هناك فارق جوهري بين طبيعة وأهداف كل من الحلف ومواثيق عدم الاعتداء؛ فالحلف عادة ما ينطوي على التعهد بالقيام بعمل إيجابي؛ كتقديم العون العسكري أو ما إلى ذلك. في حين تتسم معاهدات عدم الاعتداء بأنها ذات طبيعة سلبية، حيث يتعهد أطرافها بمجرد الامتناع عن القيام بأي عمل من أعمال العدوان في مواجهة بقية الأطراف.

ومن ثم يمكن القول: إن الأحلاف تبرم بين أصدقاء محتملين، بينما تبرم مواثيق عدم الاعتداء بين أعداء محتملين[1].

ومن أمثلة مواثيق عدم الاعتداء: الميثاق الألماني -السوفيتي عام ١٩٣٩م، وكذلك مواثيق عدم الاعتداء التي أبرمتها حكومة بون (ألمانيا الغربية) سنة ١٩٧٠م- مع كل من الاتحاد السوفيتي وبولندا - في إطار تبنيها لسياسة الانفتاح على الشرق، والتي استهدفت تصفية أجواء العلاقات الألمانية الغربية مع الاتحاد السوفيتي ودول الكتلة الاشتراكية.

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٧ بتصرف.

ز- التحالف والائتلاف والانحياز:

وثمة تفرقة بالغة الأهمية -بشأن تعريف الحلف، تتمثل في أن الحلف يقصد به -اصطلاحًا-: التحالف الرسمي، والذي يعني تلك الصورة من صور التعاون الدولي، التي يتم بمقتضاها تقنين الحقوق والالتزامات المتبادلة بين الحلفاء في معاهدة رسمية وموثقة(١).

غير أنه في أحيان أخرى قد يتخذ السلوك التعاوني فيما بين الدول طابعًا غير رسمي، وقد يكون ذلك على إحدى صورتين:

١- **الائتلاف**: ويقصد به تعاون دولتين أو أكثر، من خلال القيام بعمل مشترك أو تبني مواقف مشتركة تجاه طرف أو موضوع معين، ولكن دون وجود اتفاق رسمي بينهما في هذا الشأن.

أو بعبارة أخرى فهو الاستخدام المشترك للقدرات بغية تنفيذ قرار معين متفق عليه. ويطلق البعض على هذه الائتلافات تسمية الأحلاف الواقعية(٢).

ومن أمثلتها: الائتلاف الغربي خلال حرب تحرير الكويت.

٢- **الانحياز**: ويقصد به تشابه سلوك دولتين أو عدة دول، إزاء طرف آخر، أو بخصوص قضية أو مشكلة معينة، وقد يتحقق ذلك من خلال عمليات التنسيق التي تقوم بها بعض الدول فيما بينها، لكي تجعل مواقفها وسياساتها متسقة مع بعضها، رغم عدم وجود اتفاق رسمي بينها في هذا الشأن أيضًا(٣).

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٤٨.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٤٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٥٠.

ويمكننا من خلال استعراضنا للتعريفات السابقة لمفهوم الحلف، ولأوجه الاختلاف بينه وبين بعض المفاهيم الأخرى القريبة منه، أن نخلص إلى عدة نقاط أساسية:

أولًا: أن المحالفات تتميز عن غيرها من أشكال السلوك التعاوني الدولي الأخرى، بما تتسم به طبيعة علاقة التحالف من رسمية، من حيث قيامها على معاهدات مكتوبة وموثقة، تتضمن الالتزامات المتبادلة بين أطراف الحلف وبعضهم البعض[(١)].

ويرى مورغنثاو **Morgenthau** أن توافق المصالح بين الحلفاء - رغم كونه يمثل جوهر أو أساس علاقة التحالف - لا يكفي بذاته لقيام علاقة التحالف، وإنما يتعين أن يتراكم على توافق المصالح الإطار القانوني أو الرسمي، لكي تتخذ العلاقة صورة الحلف[(٢)].

ثانيًا: أن الحلف يعد شكلًا من أشكال الأنساق التعاونية، غير أن هذا التعاون ينصب - أساسًا - على المجالات العسكرية والأمنية، وإن لم يكن ثمة ما يمنع من اتساع نطاق التعاون والتنسيق بين الحلفاء ليشمل مجالات أخرى.

ومن هنا فإن الموضوع الأساسي للحلف هو الذي يميزه عن أشكال التنظيمات الإقليمية الأخرى، فالهدف الأساسي - إن لم يكن الأوحد - لأي حلف هو تحقيق الأمن.

ويرى فريق أن توسيع نطاق التعاون في إطار الأحلاف، ليشمل مجالات أخرى؛ سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها، إنما يعد من قبيل الأهداف المكملة أو الثانوية التي تمثل - في حقيقة الأمر - مجرد وسائل تساهم في التمكين لمزيد من الفعالية في تحقيق الهدف الأساسي للحلف والمتمثل في تحقيق الأمن[(٣)].

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٥٠.
(٢) نقلاً عن: المرجع السابق ص١٥٠.
(٣) ينظر: التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي (٢/ ١٥، ١٦).

ثالثًا: أن الحلف هو إحدى أدوات السياسة الخارجية للدول، ومن ثم فهو إحدى أساليب فن التعامل مع الأعداء، أو بعبارة أخرى هو إحدى أدوات حماية الأمن القومي من خطر التهديدات الخارجية؛ ومن ثم يكون من الطبيعي أن تكون المحالفات موجهة ضد عدو محدد صراحة أو ضمنًا.

ولا يبعد القول إنه ما من تحالف إلا ومصدره الخوف وهدفه القوة[١].

وهذا يتفق مع ما أشار إليه المؤرخ اليوناني **Thucydides** منذ نحو ألفي عام حيث قال: إن الخوف المشترك من طرف ثالث هو الأساس المتين والوحيد لقيام أي تحالف[٢].

كذلك فإن الحلف، باعتباره أداة من أدوات السياسة الخارجية للدول، يمثل تعبيرًا عن عمل إرادي وغائي يصدر عن الدولة[٣].

ونلاحظ تباين نظرات محللي ودارسي العلاقات الدولية للأحلاف، فبينما يعالجها فريق باعتبارها روابط قانونية دولية، يرى فيها فريق آخر أنها تمثل أدوات، أو أساليب فنية من وسائل فن السياسة الخارجية للدول، كما يرى فريق ثالث أنها تمثل آليات أو عمليات منظمة للعلاقات الدولية في إطار نسق توازن القوى، وباعتبارها إحدى أساليب تضييق الفجوة بين النزعة المثالية للتنظيم الدولي، وبين الطبيعة شبه الفوضوية للبيئة الدولية[٤].



---

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص٧٩.
(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٥١.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٥١.
(٤) ينظر: المرجع السابق ص١٥١ بتصرف.

المبحث الثاني
المقصود بالأحلاف السياسية

تمهيد:

على غرار ما سبق في بيان المقصود بالأحلاف العسكرية في المبحث السابق، نتناول في هذا المبحث مفهوم الأحلاف السياسية، والمقصود بها لغة واصطلاحًا؛ سواء في اصطلاح الفقهاء المتقدمين أم المعاصرين، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف السياسية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف السياسية اصطلاحًا.

المطلب الأول
تعريف «الأحلاف السياسية» لغة

كما سبق في تعريف «الأحلاف العسكرية»؛ فإنه يمكن تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» باعتباره مركبًا إضافيًا، يدل جزؤه على جزء معناه ويتوقف فهم معناه المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف السياسية» مركب إضافي من جزأين: «الأحلاف» و «السياسية»، وكل جزء يدل على جزء من المعنى.

كما يمكن تعريفه باعتبار معناه اللقبي، والمعنى اللقبي لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا يتوقف فهم معناه و المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف السياسية» صارت علمًا على كيان اعتباري ذي مواصفات خاصة دون نظر إلى معنى كل جزء من جزأيه.

ولا شك أن المعنى اللقبي هو الأهم؛ لأنه المعبر عن حقيقة الشيء بخلاف

معنى المركب الإضافي فقد لا يوافق حقيقته[١].

أ- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بمعناه الإضافي:

أولًا: تعريف «الأحلاف» لغة:

كما سبق فإن الأحلاف لغة: جمع حِلف، وتطلق في كلام جمهور أهل اللغة ويراد بها المعاهدة والمعاقدة على النصرة، وقد يراد بها الإخاء والصداقة[٢].

ثانيًا: تعريف «السياسية» لغة:

السياسية مشتقة من السياسة، وهي لغة: مصدر ساس يسوس. مادتها (س، و، س)، وهذه المادة تدل على أصول:

الأول: فساد في شيء. ومنه قول العرب: ساس الطعامُ يَسَاسُ وأساس يُسِيس: إذا فسد بوقوع السوس[٣] فيه، فيقولون له: سَوَّس.

والثاني: جبلّة وخليقة وطبع[٤]. ومنه قول العرب: الكرم من سوس فلان؛ يريدون: الكرم من طبع فلان[٥]. ويقال: الفصاحة من سُوسِه[٦].

---

(١) ينظر ما سبق في بيان علماء الأصول للمعنى اللقبي ص٢٩، ٣٠.

(٢) ينظر ما سبق في تعريف الأحلاف لغة ص٢٤.

(٣) السوس: جمع سوسة، وهي: الدويبة المعروفة، وهي دودة تقع في الصوف والثياب والطعام، ومنه حنطة مسوّسة. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب لناصر بن عبد السيد المطرزي (١/ ٤٢١)، وتهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (١٣/ ١٣٤)، تحقيق: عبد السلام هارون، وبعض أجزائه بتحقيق: أحمد البردوني، وعلي البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١٣٨٤ هـ.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس باب: السين والواو وما يثلثهما،، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر-بيروت، ط٢- ١٤١٨ هـ.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، الموضع السابق، وأساس البلاغة لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (١/ ٤٨١)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م.

(٦) ينظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي المقريزي (٢/ ٢٢٠)، دار صادر-بيروت.

والثالث: ترويض وتذليل وتدبير. ومنه قول العرب: ساس الدابّة، ويسوس الدواب: إذا قام عليها وراضها؛ ومنه سمي المعتني بشؤون الخيل وترويضها: سائسًا[(١)].

وقد استعمل هذا الأصل في لغة العرب على سبيل الحقيقة والمجاز[(٢)].

فمن شواهد استعماله على الحقيقة: قول أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، في قيامها بخدمة زوجها الزبير بن العوام: «فَكُنْتُ أَعْلِفُ فَرَسَهُ، وَأَكْفِيهِ مَئُونَتَهُ وَأَسُوسُهُ، وأدقُّ النوَى لناضحه، وَأَعْلِفُهُ ... حَتَّى أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ، بَعْدَ ذَلِكَ، بِخَادِمٍ فَكَفَتْنِي سِيَاسَةَ الْفَرَسِ فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَتْنِي»[(٣)].

فهذا الأصل حقيقة في ترويض الدواب، وتذليلها، والقيام عليها.

وأما شواهد استعماله على سبيل المجاز: فمنها: قول النبي ﷺ: «**كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ**»[(٤)]، أي: «يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية»[(٥)].

---

(١) وهذا ظاهر من الشواهد، وينظر: المعجم الوسيط (١/ ٤٦٢).

(٢) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري(١/ ٤٨١)، وغراس الأساس، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مادة: سوس، ط١- ١٤١١ هـ، مكتبة وهبة- القاهرة، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (١٦/ ١٥٥-١٥٩).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق (٤/ ١٧١٦) ح(٢١٨٢)، وأصله - دون ذكر الشاهد - عند البخاري، كتاب النكاح، باب الغيرة، (٧/ ٣٥) ح(٥٢٢٤). والناضح، وهو ما يستقى به الماء للمزارع والنخيل من الإبل أو البقر، ويركب ويحمل عليه أيضًا. ثُمَّ اسْتُعْمِلَ النَّاضِحُ فِي كُلِّ بَعِيرٍ وَإِنْ لَمْ يَحْمِلْ الْمَاءَ. ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري ص٢٣٥، ٢٤٢، تحقيق: د.عبد المنعم بشنّاتي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط١- ١٤١٩ هـ، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (٢/ ٦٠٩).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (٤/ ١٦٩) ح(٣٤٥٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول (٣/ ١٤٧١) ح(١٨٤٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٢٣١)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ٤٢١).

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب؟ إذا ساس أمرهم مَنْ لم يصحب الرسول ﷺ، ولم يعالج أمر الجاهلية»[1].

وقول عمرو بن العاص لأبي موسى يصف معاوية رضي الله عنهما: «فإن تخوفت أن يقول الناس: ولي مُعَاوِيَة وليست لَهُ سابقة، فإن لك بِذَلِكَ حجة، تقول: إني وجدته ولي عُثْمَان الخليفة المظلوم والطالب بدمه، الْحَسَن السياسة، الْحَسَن التدبير»[2].

وقول الشاعر:

فبَيْنا نَسوسُ الناسَ والأمرُ أمْرُنا إذا نحن فيهم سوقَةٌ نَتَنَصَّفُ[3]

والعرب تقول: سُوِّس فلان أمر بني فلان، أي: كلّف سياستهم[4]، وملك أمرهم[5].

والسَّوْس -بالفتح-: الرياسة، يقال: سَاسُوهم سَوْسًا: إذا رأسوهم[6].

ويقولون: فلان مُجرِّب، قد سَاسَ وسِيس عليه، أي أُمِّرَ وأُمِّرَ عليه[7] وأَدَّب وأُدِّب[8].

---

(١) أخرجه محمد بن سعد في الطبقات الكبرى (٦/ ١٢٩)، دار صادر- بيروت، ورجاله ثقات، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٤١٠) ح(٣٢٤٧٢)، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٢٨)، بلفظ (وَلِي) - بدل (ساس) - وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الذهبي في تلخيص المستدرك (بحاشيته): صحيح.

(٢) ينظر: تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري (٥/ ٦٨) [عند ذكر اجتماع الحكمين بدومة الجندل].

(٣) وهذا البيت لهند الصغرى بنت النعمان بن المنذر المعروفة بحُرقة. وقولها: «سوقَةٌ نَتَنَصَّفُ»: أي نخدُم الناس ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (٤/ ١٤٩٩).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ٩٢).

(٥) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (٣/ ٩٣٨).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ٩٦)، ولسان العرب المحيط لابن منظور (٦/ ١٠٨).

(٧) ينظر: الصحاح للجوهري (٣/ ٩٣٨).

(٨) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص٥٥١.

وساس الرعية: أمرها ونهاها[١]. وساس الأمر: دبّره وقام بأمره[٢].

وعُرِّف لفظ (السياسة) - نفسه- بتعريفات:

- منها: السياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب؛ إذا قام عليها وراضها والوالي يسوس رعيته»[٣].

- ومنها: «السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه»[٤].

ومما سبق يتضح أن السياسة: تدبير ورعاية وتأديب وإصلاح.

- ومنها: «السياسة هي: النظر في الدقيق من أمور السَّوْس»[٥].

أصل اشتقاق كلمة (السياسة):

جاء في الفروق اللغوية أن السياسة مشتقة من (السُّوْس) الحيوان المعروف[٦].

وجاء في «المقاييس في اللغة»: «قَوْلُهُمْ: سُسْتُهُ أَسُوسُهُ فَهُوَ مُحْتَمَلٌ أَنْ يَكُونَ مِنْ هَذَا؛ كَأَنَّهُ يَدُلُّهُ عَلَى الطَّبْعِ الْكَرِيمِ، وَيَحْمِلُهُ عَلَيْهِ»[٧].

فهذان رأيان في أصل اشتقاق هذه الكلمة؛ وعلى الرأي الأول: يكون مأخذ

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص٥٥١.

(٢) ينظر: المصباح المنير (١/ ٢٩٥).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ١٣٤)، ولسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، والمغرب في ترتيب المعرب للمُطَرِّزِىّ ص٢٣٩، والعين للفراهيدي (٧/ ٣٣٦).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ٤٢١)، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبدي(١٦/ ١٥٧).

(٥) ينظر: الفروق اللغوية لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل اللغوي العسكري ص١٥، دار الكتب العلمية- بيروت.

(٦) ينظر: المرجع السابق ص١٥، ١٤٩.

(٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ١١٩).

الكلمة الأصل الأول، أي: الفساد في الشيء؛ وعلى الرأي الثاني: يكون مأخذها الأصل الثاني، أي الجِبِلّة والخليقة والطبع، ويظهر - والله تعالى أعلم- أن كلا الرأيين تحتمله الكلمة، إذ ملمح المعنى فيهما ظاهر، ولا مضادة بينهما.

وهكذا فإن لفظ (السياسة) قد جاء في لغة العرب مستعملًا على سبيل الحقيقة، والمجاز، في السنة النبوية الصحيحة، وفي كلام العرب نثرًا وشعرًا.

فمن تأمل في تلك النقول وغيرها تبين له أن كلمة السياسة كلمة عربية أصيلة[1]، ولا يصح الالتفات إلى قول من زعم بأنها معربة[2] أو منقولة؛ إذ لا دليل على ذلك البتة[3].

ولهذا وصف شهاب الدين الخفاجي - القول بأنها مُعَرَّبة بقوله: «وهذا غلط فاحش؛ فإنها لفظة عربية مُتصرِّفة... وعليه جميع أهل اللغة»[4]. واستعمالات العرب لهذه الكلمة أكبر دليل على ذلك.

والخلاصة: أن السياسة في الأصل تطلق على: الرعاية والترويض في الدَّواب، ثم استعملت مجازًا في رعاية أمور الناس. والسياسة على كلا المعنيين: فعل السائس[5].

---

(١) ينظر: التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية. تأليف الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص٥، مدار الوطن - الرياض، ط١ - ١٤٢٧هـ.

(٢) خلاصة هذا القول: أن كلمة (سياسة) معرب (سه يسا)، ف-(سه) بالفارسية تعني: ثلاثة و(يسا) بالمغولية تعني: التراتيب، فكأنه قال: التراتيب الثلاثة، ينظر: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين أحمد بن محمد ابن عمر الخفاجي، حرف السين، ص١٢١. طبعة المطبعة الوهبية-مصر، ط ١٣٨٣ هـ.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د.عبد الله محمد القاضي ص٣١، دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا- مصر، ط ١ - ١٩٨٩م.

(٤) ينظر: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، كلمة: السياسة، من حرف السين ص١٢١.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/ ١٣٤)، ولسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، والمغرب في ترتيب المعرب للمُطَرِّزيّ ص٢٣٩، والعين للفراهيدي (٧/ ٣٣٦).

يقال: هو يسوس الدَّواب: إذا قام عليها وراضها؛ والوالي يسوس رعيته[1]، أي: يلي أمرهم[2].

ومما سبق يتبين: أن السياسة تَصرُّف يُناط بمن له ولاية ورئاسة وإمارة، وأن جوهر هذا التصرف هو الرعاية والاستصلاح، وأن وسائله وأنماطه تختلف وتتباين ولكنها تعتمد على المعاناة والبذل، لتثمر في النهاية صلاح الرعية واستقامة أمورها.

ومن ثَمَّ؛ **فيمكن تعريف «الأحلاف السياسية» بالمعنى الإضافي، بأنها:** «المعاهدات والمعاقدات بين الولاة والرؤساء على التعاون فيما فيه صلاح الرعية».

ب- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بالمعنى اللقبي:

كما سبق؛ فإن كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) أصبحت تستعمل في معنى اصطلاحي يتبادر إلى الأذهان فور سماعها، فصارت تطلق على المعاهدات العسكرية بشكل خاص[3].

وعلى ذلك فإن إضافة وصف (سياسية) إلى (الأحلاف)، أو (سياسي) إلى (حلف) يخرج كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) على هذا المعنى الاطلاحي المتبادر؛ ويقصره على معنى خاص؛ يتعلق بمدلول كلمة السياسة السابقة من الرعاية والعناية وحسن التدبير، أو ما يعرف في العرف المعاصر ب-(الدبلوماسية)، أو الدعم المعنوي أو التناصر والتعاون السلمي ولا يتناول النصرة المسلحة.

ويشمل ذلك الجماعات والأفراد.

ومن ثمَّ فإنه يمكن تعريفه: بأنه المعاهدات والمعاقدات على التناصر والتعاون السلمي بين فئتين أو أكثر.

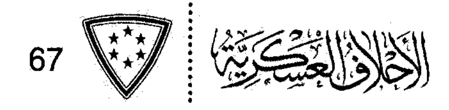
---

(١) ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/ ١٣٤).
(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي (٢/ ٤٢١).
(٣) ينظر ص ٢٩.



ويمكن أن يقال: الحلف السياسي هو: المعاقدة على التناصر والتعاون في المجالات السلمية والمواقف.

وهذه ألفاظ شرعية إسلامية، وعُبر بها وبغيرها عن ذلك كما تقدم بيان ذلك عند تعريف الأحلاف العسكرية بمعناه اللقبي.



المطلب الثاني

تعريف «الأحلاف السياسية» اصطلاحًا

أ- الحلف اصطلاحًا:

كما سبق فإنه يمكن تعريف الحلف في اصطلاح الفقهاء بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصرة والنجدة والمعاضدة عند حاجة أحدهم إلى ذلك».

وواضح أن التعريف بهذا الاعتبار أعم وأشمل من قصره على حال الحرب، وأخص من تضمينه معاني المعاهدة، كما سبق.

ب- السياسة اصطلاحًا:

تمهيد: مصطلح السياسة من المصطلحات التي لم تستعمل للدلالة على أمر واحد، بل تأتي بمدلولات عدة.

فلفظ «السياسة» قد استعمل للدلالة على أكثر من معنى، وقد أطلق العلماء على السياسة اسم: «الأحكام السلطانية»[1]، أو «السياسة الشرعية»[2]، أو «السياسة المدنية»[3].

ومن خلال النظر واستقراء واقع التدوين السياسي الذي ألفه حَمَلة العلوم الشرعية، ومن طبيعة المسائل التي أفردها بالتدوين فقهاء الشريعة؛ يتضح أن ثمَّة

---

(١) كما فعل الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، دار الكتب العلمية - بيروت، وأبو يعلى في الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط ١٤٢١ هـ-٢٠٠٠م.

(٢) أطلقها ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، المكتبة العربية - بيروت، ١٣٨٦ هـ.

(٣) وقد ورد في تعريف أبي البقاء، الكليات - أبو البقاء (٣/ ٣١) - تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة - دمشق، ط١٩٧٤م، وصاحب دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (٢/ ١٤٠)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت، ط١- ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م. وينظر أيضًا: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٩٥).

منهجين في التدوين السياسي الشرعي:

الأول: منهج يغلب عليه الجانب الأخلاقي والاجتماعي. وهذا يظهر أثره في تهذيب النفس، والإثراء بالتجربة(١).

الثاني: المنهج الفقهي الشرعي؛ الذي ينير للحكّام، أحكام التدبيرات، وضوابط شرعيتها.

وباستقراء مؤلفات السياسة الشرعية ذات المنهج الفقهي الشرعي، فإنه يمكن تقسيمها على النحو التالي:

أ- الأحكام السلطانية الشاملة(٢).

فالسياسة عند مؤلفي هذا الفن، يمكن حصرها في ثلاثة معان(٣):

الأول: إطلاق السياسة على: ولاية شؤون الرعية، وتدبيرها أمرًا ونهيًا، سواء صدر ذلك من الإمام، أو ممن دونه من الأمراء والوزراء والقضاة، ونحوهم.

الثاني: إطلاقها على: أحكام الإمامة العظمى أو الخلافة العامة؛ من حيث أهلية الحاكم، وما يجب عليه، وما يجب على الرعية نحوه، والأحكام التي منحها الشارع الحكيم للوالي ليتمكن من رعاية من تحته.

---

(١) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لعبد الله بن يوسف رضوان المالقي الفاسي المتوفى سنة ٧٨٤ هـ، وقد حققه الدكتور سليمان معتوق الرفاعي، و طبعته دار المداد الإسلامي- بيروت، ط١-٢٠٠٢م.

(٢) التي تشمل أحكام الإمامة العظمى وما يتفرع عنها من ولايات داخل دولة الإسلام أو خارجها.

(٣) ينظر: جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (١/ ٣٢٧-٣٣٧)، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١- ١٤٢٧ هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد بن مطر المرشدي العتيبي (١/ ٢٨)، دار الهدي النبوي-مصر، دار الفضيلة-السعودية، ط١-١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩م، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

وهذا الأخير من أحكام الإمامة، ينبغي التنبه له والتوقف عنده؛ لأهميته في بيان مدلول السياسة الشرعية.

الثالث: إطلاقها على: التعزيرات الشرعية.

فالأحكام السلطانية الشاملة، تعالج السياسة بهذا المفهوم الواسع[1].

ب- الأحكام السلطانية التي تحكم السياسة الداخلية.

وقد يجيء فيها شيء من أحكام السياسة الخارجية، غير أنه يكون مقتضبًا[2].

ج - الأحكام المتعلقة بطرق القضاء، ووسائل تحقيق العدالة.

ويكاد ينصبّ الحديث فيها على الأحكام التي لم يَرد بشأنها نصوص خاصة، غير أن البحث فيها لا ينحصر في ذلك[3].

د - الأحكام الفقهية للمسائل التي لم يرد بشأنها نص تفصيلي خاص يمكن إدراجها تحته، أو التي من شأنها التغير والتبدُّل.

والأحكام في هذا القسم توجد ضمن كتب الأقسام السابقة، إضافة إلى كتب الفقه العامة لشمول موضوعاتها وتناثر تلك الأحكام بينها[4].

---

(١) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن الماوردي علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي الشافعي.

(٢) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية. ينظر: التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين ص١٦، مدار الوطن، ط١-١٤٢٧هـ.

(٣) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ويسمى هذا الكتاب أيضًا: الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية. ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص٦٤، دار الفرقان -الأردن، ط٤ ٢٠٠٤م.

(٤) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: (الخراج) لأبي يوسف، ومن أشهر موضوعات السياسة

ومن خلال هذا الاستقراء؛ يظهر للمتأمل أن السياسة الشرعية - مصطلحًا - انحصرت في معنيين: عام، وخاص:

أ- السياسة الشرعية بالمعنى العام: فهي مرادفة لـ(الأحكام السلطانية)، التي هي: اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية في حكومتها، وتنظيماتها، وقضائها، وسلطتها التنفيذية والإدارية، وعلاقتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها،، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند ذلك نصًا خاصًا، أو إجماعًا أو قياسًا، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة(١).

ب- السياسة الشرعية بالمعنى الخاص: فهي جزء من السياسة الشرعية بالمعنى العام «الأحكام السلطانية»، وجزئيتها: من حيث طبيعة الأحكام، وأصول تشريعها.

وذلك أن الأحكام الفقهية التي دونها الفقهاء، جاءت على قسمين(٢):

=

الشرعية بهذا المعنى: أحكام التعزير، ومن المؤلفات المفردة فيه: السياسة الشرعية، لإبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بـ«ددة أفندي»، وقد حققه د.فؤاد عبد المنعم أحمد، وأثبت نسبته للمؤلف من أوجه قوية متنوعة، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، وقد طبع بعد ذلك منسوبًا لابن نجيم الحنفي. ومن موضوعات السياسة الشرعية بهذا المعنى: طرق القضاء، ومن المؤلفات فيها: الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية.

(١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار [حاشية ابن عابدين] لمحمد أمين المشهور بابن عابدين (٤/ ١٥، ١٦)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، ط٣- ١٤٠٤ هـ، والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبدالرحمن تاج، شيخ الأزهر ص٢٧، مطبعة دار التأليف- القاهرة، ط١- ١٩٧٣م، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣١).

(٢) ينظر رؤوس التقسيم في: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (١/ ٤٨٨)، تصحيح وتحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي- بيروت، ودار الخاني- الرياض، ط٢- ١٤٠٩ هـ، والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي لعبد الرحمن تاج ص٢٦- ٣١، والمدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص٤٥- ٥٥، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-الرياض، ط٢-١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤م.

الأول: أحكام مسائل ثابتة: وهي أحكام لا تتغير ولا تتبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان، وهي التي ثبتت بنص متعين - من الكتاب أو السنة - أو إجماع أو قياس، أو ببعض ذلك، أو به جميعه، سواء كانت الدلالة على هذه الأحكام قطعية، أو ظنية، تختلف في أنظار المجتهدين[1].

الثاني: أحكام مسائل جزئية: وهي مسائل يتغير مناط الحكم فيها؛ حيث روعيت فيها مصالح الناس وعرفهم في الوقت الذي استنبطت فيه.

وهذا القسم يندرج تحته نوعان من الوقائع والمسائل:

أ-الوقائع التي لم يوقف لها على دليل خاص صريح: في القرآن أو السنة أو الإجماع، ولا على نظير تقاس عليه.

وهذا النوع يرجع في تأصيله إلى مقاصد الشريعة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، ونحوها من مسالك التأصيل، لِما لم يوقف في بيان حكمه على نص، ولم يمكن إلحاقه بمنصوص، ولا يعلم له مستند من إجماع[2].

ب- المسائل التي ورد فيها نص، لكن من شأنها أن لا تبقى على حال، ومن ثم

---

(١) ومثال هذا النوع: أحكام العبادات عمومًا، وأحكام الربا، والزنا، والقتل، والسرقة، وشرب الخمر، والمعاملات، كحل البيع، وحل الطيبات من الرزق، وأحكام المواريث، والحدود، والقصاص، وأحكام الأسرة «الأحوال الشخصية»، وغيرها، مما مستنده النص أو الإجماع أو القياس. ينظر: جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية، لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (١/ ٥٥٩).

(٢) ومثال هذا النوع: التغليظ في العقوبة المقدرة، بإضافة عقوبة أخرى؛ فإن هذا التغليظ إذا لم يرد به نص كان تقديره إلى ولي الأمر؛ كإضافةٍ عدد من الجلدات إلى حد السكر على من أفطر جهارًا في مكة في نهار رمضان؛ بناء على المصلحة التي تدعو إلى هذا التغليظ، نوعًا وقدرًا. ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص٣٩، وجهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (١/ ٥٦٠).

تتغير أحكامها تبعًا لتغير مناط الحكم من حال إلى أخرى، لا تغيرًا في أصل الحكم الشرعي، أو التي ورد فيها نصوص - في المسألة الواحدة - لكن لا يتعين العمل بأحدها - فيها - على الدوام [١].

وهذان النوعان يربط بينهما رباط واحد، وهو: رعاية المصلحة، وبناء الأحكام عليها [٢].

وخلاصة القول:

أن السياسة الشرعية بالمعنى العام: مرادفة للأحكام السلطانية، أي أنه نُظِرَ فيها إلى الأحكام التي تتعلق بتدبير شئون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كانت هذه الأحكام من القسم الثابت المستند إلى نص جزئي خاص مُتعيَّن، أو قياس، أو إجماع، أو كانت من القسم الذي من شأنه

---

(١) ومثال هذا النوع: ما فرضه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضريبة الخراج على الأرض الزراعية التي فتحت عنوة؛ فإنه لم يقسمها بين الغانمين، مع أن ظاهر النص يدعو إلى ذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، ومع هذا لم يكن فعله هنا مخالفًا للنص، حيث فهم أن آية الأنفال - السابقة - لا تفيد تعيين التقسيم، وإنما تدل على ثبوت الخيار لولي الأمر، بين قسمة الأرض بين الغانمين، وعدمه مع وضع الخراج عليها، حسبما يراه من المصلحة التي تعود على الأمة من اختيار أحد الأمرين، وكان سنده في هذا الفهم فعل الرسول ﷺ في فتح خيبر، وفتح مكة، حيث قسم في فتح خيبر؛ لأن المصلحة كانت في التقسيم، إذ كان المسلمون في ذلك الوقت في حاجة وشدة؛ ولم يقسم في فتح مكة؛ لعدم وجود المصلحة في التقسيم؛ لأن حالة المسلمين المالية في ذلك الوقت قد اتسعت وتحسَّنت. ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص٤٢-٤٣، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، د.يوسف القرضاوي ص١٨٨-٢٠١، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٢) ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص٤٤، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين،د.سعد العتيبي (١/ ٣٤).

التغير؛ لتغير المناط، أو لاستناده إلى مسالك التأصيل لما لم يوقف فيه على شيء من أدلة القسم الثابت المتعين.

وأما السياسة الشرعية بالمعنى الخاص: فهي التي لُحِ في أفراد مسائلها، عدمُ ثبات الحكم، على النحو الذي سبق تقييده.

فهي: «ما صدر عن أولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشريعة»(١).

السياسة الشرعية في الاصطلاح:

أولاً: السياسة لدى الفقهاء المتقدمين:

أ- عند الحنفية:

عرفها ابن نجيم بقوله: «السِّيَاسَة هِيَ فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ»(٢).

وهو بهذا يعرفها بالمعنى الخاص حسب التقسيم السابق.

وعرف النسفي السياسة بأنها: «حياطة الرعية بما يصلحها لطفًا وعنفًا»(٣).

وهو بذلك يجعل السياسة من اختصاص الحاكم، ويربط ذلك بشرط تطبيق المصلحة، ويظهر تعلق ذلك بالعقوبات.

وعرف الطرابلسي السياسة بأنها: «شَرْعٌ مُغَلَّظٌ»(٤).

---

(١) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد بن مطر المرشدي العتيبي (١/ ٣٥).

(٢) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (٥/ ١١)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢- د.ت.

(٣) ينظر: طلبة الطلبة، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي ص٣٣٢، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس-بيروت، ط٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٤) ينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي ص١٦٩، دار الفكر، د.ت.

وفي الدر المختار: «عرفها بعضهم -أي السياسة- بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي؛ حسمًا لمادة الفساد».

قال ابن عابدين شارحًا: «وقوله: لها حكم شرعي؛ معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم يُنص عليها بخصوصها؛ فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد؛ لبقاء العالم»[(١)].

وكأن ابن عابدين قد وافق الطرابلسي فيما ذهب إليه؛ حيث قال في موضع آخر: «وَالظَّاهِرُ أَنَّ السِّيَاسَةَ وَالتَّعْزِيرَ مُتَرَادِفَانِ»[(٢)].

وهذا الاتجاه في التعريف يقصرها على فرع خاص من فروع السياسة، وهو تغليظ العقوبات. ولعل هذا الاستعمال الخاص لا يلغي عندهم المعنى العام، ويدل على ذلك قول ابن نجيم: -وهو حنفي- «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي»[(٣)].

وكلام ابن نجيم - وإن كان واردًا في معرض تعليقه على قول بعض الأحناف، بجواز حبس السارق بعد قطعه، وهو تغليظ للعقوبة- إلا أن عبارته جاءت شاملة واسعة، تشعر بأن تغليظ العقوبة أحيانًا داخل في السياسة، وليست هي منحصرة فيه.

ويقول ابن عابدين معلقًا على ما جاء في التمهيد من تفسير السياسة بمعناها اللغوي: «قلت: وهذا تعريف السياسة العامة، الصادقة على جميع ما شرعه الله

---

(١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) (٤/ ١٥).

(٢) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين (٤/ ١٥).

(٣) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الرقائق، زين الدين ابن إبراهيم (ابن نجيم) (٥/ ١١)، دار الكتاب الإسلامي.

تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك، مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل..»[1].

فكلام ابن عابدين هذا يدل على أن ورود السياسة في كتب الأحناف على أنهاشرع مغلظ أو تغليظ لعقوبة حسمًا لمادة الفساد، هو مجرد استعمال خاص، وليس تعريفًا جامعًا مانعًا. والله أعلم.

ب-عند المالكية:

عرف ابن فودي السياسة الشرعية بأنها: « رعي مصالح العباد، ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم، بآداب تبين الحق؛ كالحكم بالقرآن من غير إقرار ولا بيِّنة »[2].

ويلاحظ أنه قصر السياسة على جانب من جوانبها فقط وهو وسائل الإثبات.

وأما ابن فرحون؛ فالذي يظهر من كلامه عن السياسة أنه يريد بها الطريقة التي يتوصل بها إلى المقاصد الشرعية؛ حيث قال: «وَالسِّيَاسَةُ نَوْعَانِ: سِيَاسَةٌ ظَالِمَةٌ فَالشَّرْعُ يُحَرِّمُهَا، وَسِيَاسَةٌ عَادِلَةٌ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنْ الظَّالِمِ وَتَدْفَعُ كَثِيرًا مِنْ الْمَظَالِمِ، وَتَرْدَعُ أَهْلَ الْفَسَادِ وَيُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ»[3].

لكن رأى بعض الباحثين من خلال الأمثلة التي ساقها- في حديثه عن السياسة- أنه يقصرها على الجنايات والعقوبات[4].

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٢) ينظر: ضياء السياسات مما هو من فروع الدين من المسائل، عبد الله بن محمد بن فودي ص٥٧، تحقيق أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، ط١-١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م.

(٣) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ١٣٧-١٣٩)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١- ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص٥٢-٥٣.

وإن كان صرَّح في موضع آخر أن السياسة عنده أعم من ذلك؛ حيث قال في موضع الرد على من أنكر عموم السياسة: « وَتَوَهَّمُوا أَنَّ السِّيَاسَةَ الشَّرْعِيَّةَ قَاصِرَةٌ عَنْ سِيَاسَةِ الْخَلْقِ وَمَصْلَحَةِ الْأُمَّةِ، وَهُوَ جَهْلٌ وَغَلَطٌ فَاحِشٌ؛ فَقَدْ قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فَدَخَلَ فِي هَذَا جَمِيعُ مَصَالِحِ الْعِبَادِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ عَلَى وَجْهِ الْكَمَالِ، وَقَالَ ﷺ: «**تَرَكْت فِيكُمْ مَا إنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ الله وَسُنَّتِي**»[1] ...»[2].

ج-عند الشافعية:

عرف البجيرمي السياسة بأنها: «إِصْلَاحُ أُمُورِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرُ أُمُورِهِمْ»[3].

وكذا عرفها الجمل[4].

وعرف الغزالي السياسة بأنها: «استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة»[5].

ويلاحظ في تعريف الشافعية أنهم عرفوها بعمومها دون تخصيصها بفرع من الفروع.

---

(١) أخرجه بنحوه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٩٥) ح(٢٠٣٣٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٢) ح(٣١٩)، والبزار في مسنده (١٥/ ٣٨٥) ح(٨٩٩٣)، من حديث أبي هريرة، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٧٦١).

(٢) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ١٣٧).

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ (٢/ ١٧٨)، مطبعة الحلبي، ط- ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م.

(٤) ينظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل (٣/ ٢٦)، دار الفكر، د.ت.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١/ ١٣)، دار المعرفة - بيروت، وينظر أيضًا: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، محمد جلال شرف ص٢٦٣، دار النهضة العربية، ط١٩٨٢م.

د-عند الحنابلة:

- عرف ابن عقيل الحنبلي السياسة فقال: «السياسة ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»[(١)].

فهذا التعريف لم يخص السياسة بفرع من فروعها؛ بل عرفها بمعناها العام، كما أنه بين أن الغاية منها هو إصلاح الناس وإبعادهم عن الفساد.

والتعريف يتسع ليشمل كل ما يقرب الناس من الصلاح، ويبعدهم عن الفساد، من ألوان التصرفات وصنوف التدابير؛ سواء كانت المصالح أو المفاسد دنيوية أو أخروية، وسواء كان التدبير والتصرف في الشئون الداخلية أو الخارجية، فكل ما يجعل حال الناس على الصلاح هو من السياسة.

وهذا فيه نوع من التعميم الذي يخرج عن مقصود التعريف من الدقة والتحديد.

كما يؤخذ على هذا التعريف أنه لم يبين من هو الفاعل، أهو من له صفة الإلزامية؛ كالقاضي أو السلطان، أم هو من ليس له صفة إلزامية كالمفتي؟

-وعرف ابن تيمية السياسة بأنها: «علم بِمَا يَدْفَعُ المَضَرَّةَ عَنْ الدُّنْيَا وَيَجْلِبُ مَنْفَعَتَهَا»[(٢)].

فجعل السياسة علمًا بتدبير الأمور يدفع مضرة الدنيا ويجلب مصلحتها؛ ولم يقصر ذلك على فرع من فروع الساسة؛ كالجنايات والعقوبات أو المعاملات أو

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/ ٣٧٢)، دار الجيل- بيروت، ط ١٩٧٣م، وينظر أيضًا: الطرق الحكمية لابن القيم ص١٢، مكتبة دار البيان، د.ت.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٤٩٣).



غير ذلك، وقد جاء تعريفه هذا في معرض الحديث عن حيلة يوسف عليه السلام لإبقاء أخيه عنده، حيث فعل ذلك سياسة في تدبير الأمور بما يجلب المصلحة.

وقد استنبط بعض الباحثين المعاصرين من خلال كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية تعريفًا له من خلال عباراته وما ساقه من أمثلة، فعرفها بأنها: «تدبير الولي أمور رعيته في جميع مجالات الحياة بما يحقق المصلحة الموافقة للشرع»[1].

وهي بهذا تشمل جميع مجالات الحياة؛ من الاقتصاد والأمن والعلاقات الدولية والعقوبات وغيرها، ويسميها ابن تيمية السياسة العادلة.

غير أنه قد جاء عن بعض فقهاء الحنابلة ما يشير إلى تعلقها بالعقوبات؛ ومن ذلك ما قاله ابن مفلح في الفروع: « لِلسُّلْطَانِ سُلُوكُ السِّيَاسَةِ، وَهُوَ الْحَزْمُ عِنْدَنَا، وَلَا تَقِفُ السِّيَاسَةُ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ، إذْ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ رضي الله عنهم قَدْ قَتَلُوا وَمَثَّلُوا وَحَرَّقُوا الْمَصَاحِفَ، وَنَفَى عُمَرُ نَصْرَ بْنَ حَجَّاجٍ خَوْفَ فِتْنَةِ النِّسَاءِ. قَالَ شَيْخُنَا: مَضْمُونُهُ جَوَازُ الْعُقُوبَةِ وَدَفْعُ الْمَفْسَدَةِ»[2].

ثانيًا: تعريف السياسة عند المعاصرين:

تناول كثير من المعاصرين السياسة تحت عنوان السياسة الشرعية، وهو أحد الأسماء التي أطلقت على السياسة -كما سبق-، ولكن مع ضعف العلم، وكثرة الممارسات الحكمية، التي تحسب على السياسة وهي مخالفة للشرع، حرص العلماء على إضافة الشرعية، وقد عرفوها بعدة تعريفات:

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص٥٨.

(٢) ينظر: كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، المقدسي (١٠/ ١١٥)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة،ط١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

منها: **تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف** رحمه الله، حيث عرف السياسة الشرعية فقال: «هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار؛ مما لا يتعدي حدود الشريعة وأصولها الكلية»[1].

ثم بين أن المراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتهم من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية[2].

ومنها: **تعريف الشيخ عبد الرحمن تاج** (شيخ الأزهر)؛ حيث عرفها بأنها: «الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شئون الأمة، مع مرعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»[3].

ومنها: **تعريف الدكتور عبد الله القاضي**؛ حيث عرفها بقوله: «هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الأمة في حكومتها وفي تشريعها وقضائها وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم»[4].

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص١٥، دار القلم الكويت، ط ١٩٨٨م.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص١٥.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، الشيخ عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر رحمه الله، ص١٢، مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥ هـ.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د.عبد الله محمد القاضي، ص٣٣.

ومنها: **تعريف الدكتور فتحي الدُّريني**؛ حيث قال: « الأحكام التي تدبر شئون الدولة، وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها، مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية»[1].

ولايقصد بقوله: «مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية» مطلق النصوص المتعلقة بموضوعات السياسة؛ فهذا لايقصده -ولايُسلَّم لمن يقول بذلك- وإنما يقصد النصوص المبنية على المصالح المتغيرة؛ حيث يبين أن الفقه السياسي في الإسلام فقهان:

فقه سياسي عام ثابت لايتغير أبدًا بتغير الظروف والزمان؛ وذلك لأنه يعتمد على قواعد سياسية عامة لاتتغير.

وفقه سياسي يتغير بتغير الظروف، وهذا التغير مبني على سياسة التشريع، والسياسة الشرعية تدخل فيما فيه نص، ولكنه مبني على مصلحة متغيرة، وتكون السياسة فيما لانصَّ فيه قطعًا، أو فيما لانصَّ خاصًا فيه[2].

كما يقرر أن الإسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية، وإنما يوجب تغيير ذلك الواقع ومعالجته بما يحقق المصلحة وفق قواعد الشريعة ومقاصدها؛ فيقول: «سياسة التشريع في الإسلام تقوم أساسًا على التوْفيق بين المبادئ العامة، والقواعد الكلية، وبين الواقع السياسي القائم»[3].

---

(١) ينظر: محاضرات في السياسة الشرعية، د.فتحي الُدريني لسنة ٩٧، نقلًا عن السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة الرفاعي ص٧٥.

(٢) ينظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د.فتحي الُدريني ص١٨٨، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢-١٤٠٧ هـ-١٩٨٧م، و السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة الرفاعي ص٧٦.

(٣) ينظر: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د.فتحي الُدريني (١/ ٣٧٠)، دار قتيبة،

ومنها: **تعريف الدكتور محمد نعيم ياسين**؛ حيث عرفها بأنها: «تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنيابة عنه شئون الرعية المشتركة على مقتضى المقاصد الشرعية»[1].

ومنها: **تعريف صاحبي معجم لغة الفقهاء**؛ حيث عرفاها بأنها: « رعاية شئون الأمة في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية»[2].

ويلاحظ أن العلماء المعاصرين عرفوا السياسة بالمعنى العام لها، ولم يقصروها على بعض فروعها؛ مثل الجنايات أو التعازير، أو طرق الإثبات- كما صنع كثير من متقدمي الفقهاء خاصة في المذهب الحنفي-.

ويلاحظ أن السياسة عندهم- كما يظهر من تعريفاتهم لها- أنها تبنى على المصلحة، وأن من هذه المصالح ماهو متغير بتغير الزمان والمكان التي هي محل اجتهاد الفقهاء والأئمة المسلمين، وأن المعتبر في هذا هو اتفاقها مع أحكام الشريعة العامة وقواعدها الكلية، وإلا كانت هذه المصالح ملغاة وغير معتبرة.

التعريف المختار:

من خلال ما تقدم من عرض تعريف السياسة لدى المتقدمين والمتأخرين؛ يبدو أنه لايوجد تعريف يمكن أن تندرج تحته فروع السياسة المختلفة، و يتناول الأسس والقواعد النظرية مع التصرفات والمهارسات العملية؛ سواء فيما يتعلق بالشئون الداخلية أم في العلاقات الخارجية، ويربط ذلك بحقيقة وطبيعة وسعة

=

ط١-١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م، والسياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة الرفاعي ص٧٥-٧٦.

(١) ينظر: محاضرات في مادة السياسة الشرعية، للدكتور محمد نعيم ياسين لسنة ٩٢-٩٣، نقلًا عن السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص٧٦.

(٢) ينظر: معجم لغة الفقهاء، الدكتور محمد رواس قلعه جي، و الدكتور حامد قنيبي ص٢٥٢، دار النفائس-بيروت، ط١-١٤٠٥ هـ-١٩٨٥م.

مفهوم العبادة وشمول السياسة في الإسلام لأمري الدنيا والآخرة دون فصل بينهما، كما ينص على الجهة التي يناط بها القيام بذلك.

ويمكن من خلال ما تقدم من تعريفاتهم المتقدمة استخلاص تعريف جامع يعالج الانتقادات السابقة؛ بأن يقال: السياسة هي:

« **ما صدر عن أولي الأمر، من النظم والقواعد والأحكام والإجراءات، التي تُدبَّر بها شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا، على وجه يحقق مقاصد الشرع، في تعبيد الخلق للخالق، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتعيِّن، دون مخالفة للشريعة**».

شرح هذا التعريف، وبيان محترزاته:

- قوله: (**ما صدر عن أولي الأمر**): تعريف للسياسة الشرعية ببيان جهة الاختصاص بالنظر في مسائلها، والحكم بها؛ وهم (أولو الأمر): العلماء والأمراء[(١)].

وعليه؛ فالسياسة الشرعية ليست محصورة فيما يصدر من حاكم، بل تشمل بعض فتاوى المفتين من غير أهل الولاية المنصوبين، فإنها قد تكون من باب السياسة الشرعية، كما أشار إلى ذلك بعض العلماء[(٢)].

---

(١) قال الإمام ابن القيم: «... والتحقيق أن الأمراء إنما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم؛ فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء». إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ١٠)، ط. دار الفكر، فذكْرُهم هنا لبيان جانب السلطة في السياسة الشرعية، وعلى فرض بلوغ الأمير درجة الاجتهاد تبقى السياسة في جانب الشورى وما يترفع عنها من أحكام.

(٢) من ذلك ما نقله الإمام النووي عن [عبد الواحد بن الحسين] الصيمري (ت: ٣٨٦ هـ)، أنه قال: «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ، وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرًا له». المجموع شرح المهذب (١/ ٨٦)، تحقيق وتعليق (مكمله الثاني): الشيخ محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد- جدة.

- وقوله: **(من النظم والقواعد والأحكام والإجراءات)**: تعريف للسياسة ببيان شمولها لناحيتين: نظرية، وتطبيقية.

فالأولى: ما يلزم سياسة من فعل أو ترك، سواء كانت في شكل أنظمة وقوانين وقواعد، أو فتوى، أو غيرها؛ وهي المعبّر عنها بال-(النظم والقواعد والأحكام).

والثانية: ما كان محل فعل وتنفيذ، وحركة وتدبير؛ وهي المعبّر عنها ب-(الإجراءات).

- وقوله: **(التي تُدبَّر بها شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا)**: بيان لشمول السياسة لكل شئون الدولة داخليًا وخارجيًا، وأن الشريعة مهيمنة على هذه التصرفات جميعًا.

واشتمال التعريف لتدبير شئون الدولة الخارجية أمر طبيعي؛ لأن السياسة إن قصرت اهتمامها على الشأن الداخلي دون الخارجي لم تحقق مصالح الرعية، وحصل فيها خلل وقصور في مفهوم الشرعية؛ لأن المهام الخارجية التي تناط بالحكومة الإسلامية قد وردت مفصلة في القرآن والسنة، وذكرها العلماء في كتبهم في أبواب السير والجهاد والمعاهدات والهجرة وغير ذلك.

وإذا كانت هذه المسائل قد تفرقت من حيث التصنيف الفقهي فقد تآلفت من حيث الموضوع[1].

- وقوله: **(على وجه يحقق مقاصد الشرع)**: بيان لارتباط السياسة الشرعية بمراعاة مقاصد الشريعة لتحقيق مصالح العباد في جلب المصالح ودفع المضار، على اختلاف مستندات هذه المصالح شرعًا؛ وأن مجالها: الأحكام المُعللة، ومن ثمّ

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١٧)، طبعة دار اليسر-القاهرة، ط١-١٤٣١ هـ-٢٠١٠م.

فلابد أن تصدر عن اجتهاد شرعي، وعليه، فهو قيد يخرج به ما يلي:

١- أحكام العبادات والمُقَدّرات، فليست مجالًا للسياسة الشرعية، من حيث هي.

٢- الأحكام والإجراءات الصادرة عن جهل وهوى؛ فليست من أحكام السياسة الشرعية[1].

- وقوله: (**في تعبيد الخلق للخالق**): بيان لارتباط السياسة في الإسلام بحقيقة شموله لأمور الدنيا والآخرة، وتقييد ممارستها بأخلاق الإسلام وآدابه ومبادئه، خلافًا لما يروج له العلمانيون والليبراليون أن السياسة بلا دين أو أخلاق.

- وقوله: (**فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتعيِّن**): قيد؛ يُخرج الأحكام التي ورد بشأنها دليل خاص متعيِّن.

فكلمة (دليل) تشمل النص، والإجماع، والقياس، فالدليل هنا يقابل (الاستدلال).

وكلمة (خاص) أي: بحكم المسألة محلّ النظر؛ بأن يثبت في حكمها دليل جزئي تفصيلي؛ فما كان شأنه كذلك، فليس من مسائل السياسة الشرعية.

وكلمة (مُتعيِّن) تُخرج المسائل الثابتة اللازمة، التي لا تتغير أحكامها بحال؛ إذ إنها متعينة الحكم، ليس أمام أولي الأمر سوى تنفيذها، وهذه الكلمة يدخل بها نوعان من المسائل هما:

الأول: المسائل التي ثبت في حكمها أكثر من وجه، بدليل خاص؛ بحيث يُخيّر أولو الأمر بينها، تبعًا للأصلح؛ كالقتل والمن والفداء، في مسألة الأسرى[2].

---

(١) لكنها إن وافقت أحكام السياسة الشرعية، جازت نسبتها إليها، مع إثم مصدرها؛ لتصرفه عن جهل وهوى. ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ٤٣) وما بعدها.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ١٠١٧-١٠٢٧)، وأحكام الأسرى والسبايا في الشريعة الإسلامية، د.عبد اللطيف عامر ص١٦٩-٢١٠، دار الكتاب المصري- القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، ط١-١٤٠٦ هـ.

الثاني: المسائل التي ورد في حكمها دليل خاص، لكن مناط الحكم فيها قد يتغير، ومن ثم تتغير الأحكام تبعًا لذلك؛ كالمسألة التي يجيء حكمها موافقًا لعرف موجود وقت تنزّل التشريع، أو مرتبطًا بمصلحة معينة؛ فيتغير العرف، أو تنتفي المصلحة، ومن ثم يتغير الحكم تبعًا لذلك، لا تغيرًا في أصل التشريع[1].

- وقوله: (**دون مخالفة للشريعة**): قيد مهم، يُخرج جميع أنواع السياسات المنافية للشريعة؛ مما تخالف أصلًا أو تصادم نصًّا؛ سواء كان ذلك في أمور الدولة الداخلية، أم في علاقاتها الخارجية؛ فليست من السياسة الشرعية في شيء. وعُبر بنفي المخالفة؛ لأنه المعنى الصحيح لموافقة الشريعة[2]؛ فإن ما جاءت به الشريعة، وما ثبت عدم مخالفته لها، هو في الحقيقة موافق لها؛ الأول من جهة النصوص، والثاني من جهة القواعد والأصول؛ فعدم مناقضة روح التشريع العامة والمقاصد الأساسية، والأصول الكلية - ولو لم يرد بها نص خاص بعينه - هو ضابط السياسة الشرعية، الذي يميزها عن غيرها من السياسات.

فالممارسات السياسية لا تكون شرعيةً إلا إذا انطلقت من قواعد الشرع وأصوله، وراعت قوانينه وأحكامه، ولا تكون عادلةً إلا إذا صدرت عن نظم وقواعد، مرجعها ومردها إلى شريعة الله العادلة.

---

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٥-٥٠).

(٢) يقول الإمام ابن القيم: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة» ينظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص١٧-١٨، والموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٣/ ٢٧، ٢٨)، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان- الخبر، ط١- ١٤١٧هـ، والمدخل إلى السياسة الشرعية للشيخ عبد العال عطوة ص١٣٢، حيث عقد مبحثًا في «بيان أن عدم ورود نص بحكم الواقعة ليس دليلاً على عدم شرعيتها».

من خلال ما سبق من تعريف كل من الحلف والسياسة اصطلاحًا؛ فإنه يمكن تعريف الحلف السياسي اصطلاحًا بأنه:

(اتفاق يعقده الإمام أو من ينيبه، مع غير المسلمين غير الحربيين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصرة والتعاون أو المعاضدة من أجل تحقيق مصلحة سياسية للمسلمين).

شرح هذا التعريف:

قوله: (**اتفاق**): قيد في التعريف خرج به ما يصدره إمام المسلمين أو نائبه من جهته فقط؛ حيث إنه لابد في الحلف من التقاء إرادتين؛ وذلك أن الحلف إلزام والتزام.

فلا يعد حلفًا ماصدر عن إرادة منفردة، حتى وإن استفاد منها طرف آخر، كما لو أمر الإمام أحد ولاة الأقاليم التابعة له بالانحياز من بلدة ما، فهذا لا يشكل حلفًا مع سكان البلدة التي تم الانحياز عنها.

وقوله: (**يعقده الإمام أو من ينيبه**): قيد آخر، يخرج الأحلاف التي يعقدها آحاد الناس دون إذن الإمام.

وبديهي أن هذا القيد يُخرج الأحلاف التي تتم بين أطراف كافرة[1].

وقوله: (**مع غير المسلمين غير الحربيين**): فيشمل الكفار غير الحربيين؛ فيدخل فيه الحلف مع غير المحاربين من الكفار، والذميين؛ فيدخل به ما تحتاجه الدولة الإسلامية من عقود وعهود وتحالفات معينة، تقتضيها المصلحة الشرعية،

---

(١) ينظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع (١/ ٢٢٦)، تحقيق: محمد أبو الأجفان وزميله، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط١-١٩٩٣م.

مع رعاياها من الكفار[1].

وقوله: (**أو الخارجين عن ولايته من المسلمين**): يدخل به ما يكون بين أهل العدل، وأهل البغي، ونحوهم، إذا اقتضت المصلحة ذلك[2].

ويدخل به أيضًا ما يكون من عهود بين الدويلات المسلمة، إذا لم تكن الأمة تحت إمام واحد، في دولة واحدة، كما هو الحال في هذا العصر مع سقوط الخلافة الإسلامية وتشتت الأمة الإسلامية وانقسامها دويلات عدة[3].

كما يدخل به ما يكون من عهود وتحالفات بين الأحزاب والكيانات والجماعات المختلفة، كما في الواقع المعاصر؛ لتحقيق أغراض سياسية[4].

وقوله: (**النصرة والتعاون أوالمعاضدة**): قيد يخرج به اتفاق الهدنة، والمصالحة

---

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٧٩ وما بعدها، مؤسسة الرسالة، ط٢-١٤١٤ هـ، وأهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ص١٤٥ وما بعدها، المكتبة الإسلامية-عمان-الأردن، ط١-١٤٠٩ هـ.

(٢) ينظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر (٣/ ٢٦٢، ٢٦٣)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر- بيروت، ط١٤١٤ هـ، والإجماع، له ص١٤٨، تحقيق د.فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط٣-١٤١١ هـ، والمحلى بالآثار،أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (١١/ ١١٧، ١١٨)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث-القاهرة، وأحكام القرآن،أبو بكر بن العربي (٤/ ٦١)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣- ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م، و بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني الحنفي (٩/ ٤٣٢٥)، دار الفكر والمكتبة التجارية، ط١-١٤١٧ هـ، وفتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (٦/ ١٠٨)، دار الفكر، د.ت، ورد المحتار لابن عابدين (٤/ ٢٨٦)، والمغني [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٥٠ وما بعدها)، دار الفكر-بيروت، ط١-١٤٠٤ هـ.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٣٤) هامش (٢) بتصرف.

(٤) ينظر: الباب الثالث من هذه الرسالة ص ٩٣٥ وما بعدها، و١١٥١ وما بعدها.

والمسالمة؛ على المختار في التفريق بين الحلف وغيره من المعاهدات.

وقوله: (**من أجل تحقيق مصلحة سياسية للمسلمين**): قيد في التعريف؛ خرج به التحالفات غير السياسية؛ سواء كانت عسكرية أو اقتصادية أو غير ذلك، وكذلك خرج به التحالف الذي لايترتب عليه مصلحة للمسلمين؛ سواء كانت هذه المصلحة جلب نفع أو دفع ضر.

وبديهي أن هذه المصلحة إنما هي وفق ما تمليه الشريعة. والله أعلم.



المبحث الثالث
الألفاظ ذات الصّلة

أ- الموالاة والولاية والولاء والتولي:

معنى الموالاة في اللغة:

الموالاة: مصدر (والى) يوالي موالاة[1]. والموالاة هي المحبة[2].

ووالى فلانٌ فلانًا: إذا أحبه وقربه وأدناه إليه[3].

والموالاة ضد المعاداة؛ قال ابن منظور: «والمُوالاةُ: ضِدّ المُعاداة، والوَلِيُّ: ضدّ العدوّ»[4].

وموالاة الكفار موالاة مطلقة عامة تعدُّ كفرًا صريحًا، وهذه الموالاة مرادفة لمعنى التولي وعلى ذلك تحمل الأدلة الواردة في النهي الشديد عن موالاة الكفار، وأن من والاهم فقد كفر كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١].

والولاية: قال الفيومي: «(الوِلاَيَةُ) بالفتح والكسر: النصرة، و(استولى) عليه: غلب عليه وتمكن منه، و(المَوْلَى): ابن العم، و(المَوْلَى): العصبة، و(المَوْلَى): الناصر، و(المَوْلَى): الحليف وهو الذي يقال له: (مَوْلَى المُوَالاَة)، ... و(الوَلاءُ): النصرة»[5].

قال ابن السكيت: «الولاية بالكسر السلطان والإمارة والملك، والولاية

---

(١) ينظر: محيط المحيط، بطرس البستاني (٢/ ٢٢٨٧-٢٢٨٩)، مكتبة لبنان ناشرون، ط٣-١٩٩٨م.
(٢) ينظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي (٤/ ٤٠١-٤٠٢).
(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٩٨٦).
(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (١٥/ ٤٠٥)، وينظر: مختار الصحاح ص٧٤٠.
(٥) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي (٢/ ٦٧٢).

بالفتح النصرة، يقال: هم على ولاية، أي مجتمعون في النصرة»[1].

وقال سيبويه: «الولاية بالفتح المصدر، والولاية بالكسر الاسم، مثل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما توليته وقمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا وإذا أرادوا الاسم كسروا»[2].

وكان الكسائي يفتحها ويذهب بها إلى النصرة[3].

وقال الفراء: سمعناها بالفتح وبالكسر في الولاية وفي معنييهما جميعًا[4].

وقال ابن المطرز: «(الوِلايَةَ) بالكسر. و(الوَلايةُ) بالفتح: النُّصْرة والمحبَّةِ وكذا (الوَلاء) إلا أنه اختُصّ في الشرع بَولاء العتق وولاء المُوالاة... و(المُوالاةُ): المُحاماةِ والمُحابَّةِ والمتابَعة أيضًا»[5].

و(**الولاء**): مصدر والى يوالي موالاة، وهو المحبة والقرب والدنو والمناصرة، وهو ضد البراء والمعاداة، وحقيقته: إضمار المودة في القلب وإظهارها في الأقوال والأفعال محبة ونصرة.

قال في المصباح المنير: «(الوَلاءُ): النصرة، لكنه خُصَّ في الشرع (بوَلاءِ) العتق»[6].

وقيل: (الوَلاء) بالفتح: النصرة والمحبة والتناصر، سواء كان ولاء عتاقة، أو ولاء موالاة[7].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٦٧٢).
(٢) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للفيومي (٢/ ٦٧٢).
(٣) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٩٨٥).
(٤) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٩٨٥).
(٥) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب لابن المطرز (٢/ ٣٧٢).
(٦) ينظر: المصباح المنير (/ ٦٧٢).
(٧) ينظر: جامع العلوم الملقب (بدستور العلماء) القاضي عبد النبي الأحمد نكري (٣/ ٤٦٥).

و(**التولي**): مصدر تولّى؛ أي اتخذه وليًا، وهو بذل المحب لما يرضي المحبوب بذلًا تامًا.

والتولي يرد بعدة معان: منها النصرة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٦] أي تنصروهم يعني أهل مكة،قال ذلك الفراء تفسيرًا لمعنى قوله: (أَنْ تَوَلَّوْهُمْ) وقال أبو منصور: «جعل التولي ههنا بمعنى النصرة، من الولي والمولى وهو الناصر والمعين»[(١)]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ١٣]. قال ابن عباس: «أي لا توالوهم، ولا تناصحوهم»[(٢)].

والتولي أخص من الموالاة، وبينهما عموم وخصوص؛ فكل تولٍ داخل في مفهوم الموالاة، وليس كل موالاة داخلة في مفهوم التولي، فالتولي يفيد معنى الاتخاذ والالتزام الكامل بمن يتولاه؛ فالتولي: هو تقديم كامل المحبة والنصرة للمتولىَّ بحيث يكون المتولِّي مع المتولَّى كالظل مع الجسم[(٣)].

بخلاف الموالاة التي تدل على المحبة والمتابعة بدرجات متفاوتة؛ فهي أعم من التولي، حيث إن الموالاة هي المحبة، بغض النظر عن درجة هذا الحب ومرتبته؛ فكل من أحببته وأعطيته، ابتداء من غير مكافأة فقد أوليته، وواليته، والمعنى أي أدنيته إلى نفسك[(٤)].

---

(١) ينظر:لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٩٨٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي (١٨/ ٧٦)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢- ١٣٨٤ هـ- ١٩٦٤ م.

(٣) ينظر:المعجم الوسيط (٢/ ١٠٧٠).

(٤) ينظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي (٤/ ٤٠١، ٤٠٢)، وتاج العروس للزبيدي (١٠/ ٤٠١).

ومما تقدم نستنتج أنَّ معانى الموالاة والولاء والولاية والتولي تدور في أغلب الأحايين حول المحبة، والمودة، والنصرة.

الموالاة اصطلاحًا:

قال صاحبو المعجم الوسيط: «(الموالاة) (شرعًا): أن يعاهد شخص شخصًا آخر على الالتزام نحوه بأمر من الأمور»[١].

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن[٢]: «أصل الموالاة الحب، وأصل المعاداة: البغض، وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل في حقيقة الموالاة والمعاداة، كالنصرة، والأنس، والمعاونة، وكالجهاد، والهجرة، ونحو ذلك من الأعمال. والوليّ ضدّ العدو»[٣].

وقال الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري: «إن الموالاة هي الموافقة والمناصرة والمعاونة والرضا بأفعال من يواليهم، وهذه هي الموالاة العامة، التي إذا صدرت من مسلم لكافر اعتبر صاحبها كافرًا، أما مجرّد الاجتماع مع الكفار، بدون إظهار تام للدين، مع كراهية كفرهم، فمعصية لا توجب الكفر»[٤].

---

(١) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار (٢/ ١٠٥٧).

(٢) هو عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب ولد سنة (١٢٢٥) هـ في بلدة الدرعية بالسعودية، حفظ القرآن في صغره ثم انتقل إلى مصر وبقي فيها مدة (٣١) سنة يتلقى العلم على أفاضل علمائها، وفي سنة (١٢٦٤ هـ) رجع إلى نجد واستقر في الإحساء، وله ستة مصنفات في التوحيد ومختلف العلوم، توفي في الرابع عشر من شهر ذي القعدة سنة ١٢٩٣ هـ. ينظر: مشاهير علماء نجد، ص٧٠- ٩٤.

(٣) ينظر: الدرر السنية (٢/ ٢/ ١٥٧).

(٤) ينظر: الدرر السنية (٧/ ٣٠٩).

ويقول الدكتور محمد نعيم ياسين: «إن الموالاة، تعني، التقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، لمن يتخذه الإنسان وليا، فإن كان هذا التقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، مقصودا به الله ورسوله والمؤمنين، فهي الموالاة الشرعية الواجبة على كل مسلم، وإن كان المقصود بالتقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، هم الكفار، على اختلاف أجناسهم، فهي موالاة كفر وردة عن الإسلام، إذا صدرت ممن يدعي الإسلام، أما الكفار ومن في حكمهم من المرتدين والمنافقين، فبعضهم أولياء بعض، فلا يستغرب منهم ذلك»[(١)].

ولم يرد لفظ الموالاة في القرآن الكريم، وأما السنة فروى الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَوْثَقُ عُرَى الإِيمانِ المَوَالاةَ فِي الله، والمعاداة فِي الله، والحبُّ فِي الله، والبُغْضُ فِي الله**»[(٢)].

والولاء والولاية: النصرة والمحبة والإكرام والاحترام، والكون مع المحبوبين ظاهرًا وباطنًا[(٣)].

وقال شيخ الإسلام في أصل معنى الولاية والعداوة: «والولاية ضدّ العداوة، وأصل الولاية: المحبة والقرب، وأصل العداوة: البغض والبعد. وقد قيل: إنّ الولي سمّي وليًا؛ من موالاته للطاعات، أي: متابعته لها، والأول أصح، والولي: القريب، يقال: هذا يلي هذا؛ أي: يقرب منه»[(٤)].

---

(١) ينظر: الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د.محمد نعيم ياسين ص ١٨٨، مكتبة الزهراء-القاهرة، د.ت.
(٢) أخرجه الطبراني (١١/ ٢١٥) ح(١١٥٣٧)، والبغوي في شرح السنة (٣/ ٤٢٩)، وحسّنه الألباني بمجموع طرقه في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٧٣٤) ح(٩٩٨).
(٣) ينظر: الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد القحطاني ص٨٩، ٩٠، دار طيبة -الرياض، ط٥-١٤١٢هـ.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١١/ ١٦٠).

وأما التولي: فهو بذل المحب لما يُرضي المحبوب بذلًا تامًا[1].

ب- المولى:

المولى لغة: اسم يقع على جماعة كثيرة من المعاني؛ فهو الرب، والعبد، والمعتِق والمعتَق، والمنعم، والمنعم عليه، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والصهر[2].

قال في المصباح المنير: «و(المَوْلَى): ابن العم، و(المَوْلَى): العَصَبة، و(المَوْلَى): الناصر، و(المَوْلَى): الحليف، وهو الذي يقال له: (مَوْلَى المُوَالاَة)، و(المَوْلَى): المعتق وهو(مَوْلَى النِّعمةِ)، و(المَوْلَى): العتيق و هم (مَوَالي) بني هاشم أي عتقاؤهم»[3].

وقال مؤلفو المعجم الوسيط: «(المولى): الرب، والمالك، وكلُّ من ولي أمرًا أو قام به، والولي المحب، والصاحب، والحليف، والنزيل، والجار، والشريك، والصهر، والقريب من العصبة؛ كالعم وابن العم ونحو ذلك، والمنعِم، والمنعَم عليه، والمعتِق، والمعتَق، والعبد، والتابع...»[4].

وقال ابن المطرز: «(المَوْلى) على وجوه : ابن العمِّ والعصَبَة كلُّها؛ ومنه : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ ﴾ [مريم: ٥]. والربُّ والمالكِ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾[الأنعام: ٦٢].

وفي معناه: (الوليُّ). ومنه: «**أيُّما امرأةٍ نكحَتْ بغير إذن مولاها**»[5]، ويُروى:

---

(١) ينظر: الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، محماس بن عبد الله الجلعود (١/ ٤٩)، مكتبة ابن الجوزي-الدمام، ط٢-١٩٨٩م.

(٢) ينظر: لسان العرب (١٥/ ٤٠٥).

(٣) ينظر: المصباح المنير (/ ٦٧٢).

(٤) ينظر: المعجم الوسيط (٢/ ١٠٨٥).

(٥) جزء من حديث أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في الكبرى (٧/ ١٦٩) ح(١٣٦٠٠)، وأخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي (٢/ ٢٢٩) ح(٢٠٨٣) بلفظ: «بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا»، من

«وليها»[1]. والناصرِ في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١]. والحليف: وهو الذي يُقال له: (مَوْلى الموالاة)»[2].

وقالَ ابنُ الأعْرابي: «المَوْلَى: (الجارُ والحَليفُ)، وهو مَنِ انْضَمَّ إليكَ فعَزَّ بعِزِّك وامْتَنَعَ بمَنَعَتِك»[3].

واصطلاحًا:

لم تخرج تعاريف العلماء للمولى عن معناه لغة؛ فهو عندهم اسم يقع على جماعة كثيرة من المعاني؛ فهو الرب، والعبد، والمعتِق والمعتَق، والمنعم، والمنعم عليه، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والصهر[4].

ج - المؤاخاة:

المؤاخاة؛ لغة:

قال الأزهري: «وقال الليث: الإخاءُ: المُؤاخاةُ والتآخي والأخوة: قرابة الأخ، والتآخي: اتخاذ الإخوان. ويقال: بينهما إخاءٌ وأُخُوَّةٌ: ونحو ذلك. وآخيتُ

=

حديث عائشة، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (١٨١٧).

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي، أبواب النكاح (٣/ ٣٩٩) ح(١١٠٢)، وأحمد في المسند (٤٠/ ٤٣٥) ح(٢٤٣٧٢)، من حديث عائشة، وصححه الألباني في إرواء الغليل ح(١٨٤٠).

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، لابن المطرز (٢/ ٣٧١).

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي (٤٠/ ٢٤٤).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (٥/ ٢٠٩)، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت، والجامع لأحكام القرآن (٥/ ١٦٦)، اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي الدمشقي (٦/ ٣٥٥)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١٤١٩هـ-١٩٩٨م، و مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (١٠/ ٦٧-٦٨)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣- ١٤٢٠ هـ.

فلانًا مؤاخاةً وإخاءً»[١].

وفي تاج العروس: «المُحالَفَةُ: المُؤاخاةُ، ومنه الحديثُ: «**حَالَفَ بَيْنَ قُرَيْشٍ والأَنْصَارِ**»[٢]: أي آخى...»[٣].

واصطلاحًا:

قال القرطبيّ: «معنى المؤاخاة أن يتعاقد الرّجلان على التّناصر والمواساة والتّوارث حتّى يصيرا كالأخوين نسبًا، وقد يسمّى ذلك حلفًا»[٤].

د- المُعَاهَدَةُ:

لغة: مأخوذة من العهد: والعَهْدُ كل ما عُوهِدَ الله عليه، وكلُّ ما بين العبادِ من المواثِيقِ فهو عَهْدٌ[٥].

قال ابن فارس: « (عَهِدَ): العين والهاء والدال أصل هذا الباب عندنا، دال على معنى واحد، وقد أومأ إليه الخليل، قال: أصله الاحتفاظ بالشيء، وإحداث العَهْدِ به، والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع الباب»[٦].

والمعاهدة والاعتهاد والتعاهد: بمعنى واحد، وهي: المعاقدة والمحالفة. يقال: تعاهد القوم: أي تحالفوا؛ فالمعاهدة ميثاق بين اثنين أو جماعتين؛ لأنها على وزن (مفاعلة)، وهي تدل على المشاركة؛ فلابد أن تكون بين طرفين[٧].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري(٧/ ٢٥٤)، ولسان العرب (١٤/ ١٩).
(٢) تقدم تخريجه ص ٢٧.
(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للزَّبيدي (٢٣/ ١٦٥).
(٤) ينظر: شرح الأبي على صحيح مسلم (٦/ ٣٥٤).
(٥) ينظر: لسان العرب (٣/ ٣١١).
(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة مادة (عهد) (٤/ ١٦٧).
(٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ١٦٨)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير

وعرف مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعاهدة بقوله: « (**المعاهدة**): ميثاق يكون بين اثنين أو جماعتين. و(في القانون الدولي): اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقات بينهما »[1].

والمعاهدة في الاصطلاح:

عند الحنفية: هي عقد المصالحة والمهادنة بين المسلمين والحربيين في حالة ضعف المسلمين، على الشروط المباحة شرعًا[2].

ويلاحظ أن فقهاء الحنفية يستعملون لفظ الموادعة والمعاهدة ويريدون به عقد الهدنة بين المسلمين والحربيين[3].

=

للرافعي، للفيومي (٢/ ٤٣٥). وينظر أيضًا: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٢٦، سلسلة دعوة الحق الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي- مكة المكرمة، العدد (١٧٧) السنة الخامسة عشرة رمضان ١٤١٧ هـ، و العهد والميثاق في القرآن الكريم، د.ناصر سليمان العمر (١٧-١٩).

(١) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون (٢/ ٦٣٤).

(٢) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٢/ ٤٠٩-٤١٦،٤١٩) و(٥/ ١٦٨٩-١٦٩٧)، والمبسوط للسرخ-سي (٩/ ٨٥)، وبدائع الصنائع (٩/ ٤٣٢٤)، وتحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي (٣/ ٥٠٧)، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢- ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م، وينظر أيضًا: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٤٠-٤١، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود إبراهيم الديك ص١٠٠، دار الفرقان- عمان - الأردن، ط٢-١٤١٨ هـ- ١٩٩٧م، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد ابن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٢٧.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (٥/ ١٦٨٩)، الشركة الشرقية للإعلانات، ط١٩٧١م، والمبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي (١٠/ ١٤٥)، دار المعرفة – بيروت، ط١٤١٤ هـ-١٩٩٣م، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (١٥/ ٣١٧)، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٣٩-٤١، جامعة بغداد، ط١٩٨٦م.

وعند المالكية: تأتي بمعنى الهدنة والمهادنة، وهي عندهم: صلح الحربي مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام لمصلحة؛ كالعجز عن قتالهم مطلقًا، أو في الوقت الحاضر، وتعينت إن كانت المصلحة فيها، وإن كانت المصلحة في عدمها امتنعت(١).

وعند الشافعية: وتأتي عندهم أيضًا بمعنى الهدنة والموادعة والمهادنة.

قال الأنصاري: «عَقْدِ الهُدْنَةِ، وَتُسَمَّى المُوَادَعَةُ وَالمُعَاهَدَةُ وَالمُسَالَمَةُ. وَالمُهَادَنَةُ: لُغَةً المُصَالَحَةُ. وَشَرْعًا: مُصَالَحَةُ أَهْلِ الحَرْبِ على تَرْكِ القِتَالِ مُدَّةً مُعَيَّنَةً بِعِوَضٍ أو غَيْرِهِ»(٢).

وعند الحنابلة: تأتي كذلك مرادفة للهدنة والمهادنة والموادعة.

قال ابن النجار: « الهدنة: عقد إمام أو نائبه على ترك القتال مدة معلومة لازمة، وتسمى (مهادنة)، و(موادعة)، و(معاهدة)، و(مسالمة)...»(٣).

ويقرر ابن القيم أن القرآن أطلق العهد والعقد على الملتزم منهما؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[المائدة: ١]، وقوله تعالى:

---

(١) ينظر: الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير(٢/ ٢٠٦)، ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد ابن محمد عليش (٣/ ٢٢٨)، دار الفكر – بيروت، ط ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩م، وينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٤٢-٤٣.

(٢) ينظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٤/ ٢٢٤)، وينظر أيضًا: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني (٤/ ٢٦٠)، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٤١-٤٢.

(٣) ينظر: منتهى الإرادات (١/ ٣٢٧)، وينظر أيضًا: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي (٢/ ٤٠)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي (٤/ ١٥١)، و المغني، لابن قدامة (١٠/ ١٥٤)، دار هجر، ط١-١٤١١ هـ، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٤١-٤٢.

﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ﴾ [البقرة: ٤٠] عبر بهذه «العهود كلها عن موجبها ومقتضاها وهو الذي التزم بها»(١).

وقد جاء ذكر العهد في القرآن في مواضع كثيرة تتعلق بمعنى العقود والعهود والمواثيق والمعاهدات؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم﴾ [الأحزاب: ١٠٠].

قال عطاء: « هي العهود التي كانت بين النبي ﷺ وبين اليهود فنقضوها كفعل قريظة والنضير، ودليله كما قال تعالى في سورة الأنفال: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦]. فهي هنا بمعنى العقد والميثاق »(٢).

وقال تعالى في سورة البقرة - أيضًا-: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟﴾ [البقرة: ١٧٧]. وهي العقود التي تكون بين الإنسان وغيره(٣).

وقال في سورة الأنفال: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦]. والعهد هنا ما عقده رسول الله ﷺ مع اليهود من عقود وعهود ومواثيق بأن لا يحاربوه ولا يعاونوا عليه(٤).

وقال تعالى في سورة التوبة: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ

---

(١) ينظر: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية ص١٣، مكتبة المتنبي - القاهرة.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٢/ ٤٠).

(٣) ينظر: تفسير الماوردي (١/ ١٧٨)، وتفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) (١/ ٣٠٧)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

(٤) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٣/ ٣٧٢)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١ - ١٤٢٢ هـ، وتفسير القرطبي (٨/ ٣٠).

ﵟٱلۡمُشۡرِكِينَﵞ [التوبة: ١]. فالعهد بمعنى العقد والميثاق وهو ما كان بين رسول الله ﷺ وبين المشركين، وهو على صور مختلفة[١].

وكذلك في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ ﴾ [التوبة: ٤]. فالعهد هنا بمعنى العهد في الآية السابقة[٢].

وكذلك العهد بمعنى العقد والميثاق في قوله تعالى: ﴿ كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [التوبة: ٧]. فمعنى الآية: إن الشأن ألا يكون لكم عقد وميثاق مع أهل الشرك، فما كان العهد المنعقد معهم إلا أمرًا مؤقتًا بمصلحة، ونسبة العهد إلى الله؛ لأنه انعقد بإذنه سبحانه، ونسبته إلى الرسول ﷺ؛ لأنه هو الذي قام به[٣].

هـ - المعاقدة:

لغة: قال ابن منظور: «المُعاقَدَة: المُعاهَدة والميثاق والأَيمانُ جمع يمينٍ القَسَمُ أَو اليد ... والعَقْد: العهد، والجمع عُقود، وهي أَوكد العُهود... والعَقِيدُ الحَليفُ»[٤].

والعقد أبلغ من العهد؛ تقول: عهدت إلى فلان بكذا؛ أي ألزمته إياه. وعقدت عليه وعاقدته: ألزمته باستيثاق، وتقول: عاهد العبد ربَّه ولا تقول: عاقد العبد ربَّه؛ إذ لا يجوز أن يقال استوثق من ربه[٥].

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٦٣)، والتحرير والتنوير (١٠/ ١٠٣).
(٢) ينظر: زاد المسير (٣/ ٣٩٧)، والبحر المحيط (٥/ ٨).
(٣) ينظر: التحرير والتنوير (١٠/ ١٢١).
(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٢٩٦).
(٥) ينظر: معجم الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري ص٣٦٥، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب- «قم»، ط١ - ١٤١٢ هـ.

والعقد فيه معنى الاستيثاق والشد، ولا يكون إلا بين متعاقدين. والعهد قد ينفرد به الواحد فبينهما عموم وخصوص[1].

واصطلاحًا: لم يتطرق الفقهاء للفظة المعاقدة على نحو منفرد، وإنما أشار بعضهم إلى أنها بمعنى المحالفة والمعاهدة؛ ومن ثم فما قيل فيهما يقال في المعاقدة[2].

وقد استخدم القرآن الكريم أيضًا لفظة (العقود)، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١].

ويفسر ابن كثير هذه الآية بأنها العهود، وينقل الإجماع على ذلك؛ حيث قال: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ وَغَيْرُ وَاحِدٍ: يَعْنِي بِالْعُقُودِ: الْعُهُودَ. وَحَكَى ابْنُ جَرِيرٍ الْإِجْمَاعَ عَلَى ذَلِكَ. قَالَ: وَالْعُقودُ: مَا كَانُوا يَتَعَاهَدُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحِلْفِ وَغَيْرِهِ»[3].

و- الميثاق:

في اللغة: قال ابن فارس: «وَثَقَ: الواو والثاء والقاف كلمة تدلُّ على عَقْد وإحْكام، وَوَثَّقت الشيء: أحكَمْتَه، وناقة موثَّقة الخلق. والميثَاق: العَهْد المحكم»[4].

وقال الفيروزآبادي: «المِيثاق: عَقْدٌ يؤكد بيمين وعَهْد، وأخذ الميثاق بمعنى الاستحلاف»[5].

وقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص٣٦٦،٣٦٥.
(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٣١).
(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٧).
(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ٨٥).
(٥) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٥/ ١٥٨)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي-القاهرة، ط ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

﴿عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞ﴾[الأنفال: ٧٢].

قال ابن عباس: «... إلا أن يستنصروكم على قوم من الكفار بينكم وبينهم ميثاق؛ أي مهادنة إلى مدة، فلا تخفروا ذمتكم ولا تنقضوا أيمانكم مع الذين عاهدتم »[١].

وقال ابن الجوزي: «إلا أن يستنصروكم على قوم بينكم وبينهم عهد، فلا تغدروا بأرباب العهد »[٢].

ومع ذلك يجب أن نذكر أن بعض الفقهاء يفسرون كلمة العهد بكلمة الميثاق، وهكذا يقرر الدامغاني أن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدٗا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓ﴾[البقرة: ٨٠] يعني موثقًا، وقوله تعالى في سورة البقرة أيضًا: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧] يعني ميثاقه[٣].

ويفرق العز بن عبد السلام بين العهد والميثاق بقوله:«الفرق بين العهد والميثاق واليمين، أن العهد هو إلزام والتزام سواء كان فيه يمين أو لم يكن، والميثاق هو العهد المؤكد باليمين، واليمين معروفة»[٤].



(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٢٩).
(٢) ينظر: زاد المسير (٣/ ٣٨٦).
(٣) ينظر: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، الحسين بن محمد الدامغاني ص٣٣٦، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين-بيروت، ط٣-١٩٨٠م.
(٤) ينظر: فوائد في مشكل القرآن لعز الدين بن عبد السلام ص١٥٦، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق- جدة، ط٢- ١٤٠٢ هـ.



المبحث الرابع
تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي

المعاهدات والمواثيق في القانون الدولي الحديث:

اختلفت عبارات رجال القانون الدولي وتباينت رؤاهم حول تعريف المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق، وفي التفريق بين كل منها.

وبينما رأى فريق إطلاق لفظة (المعاهدات) على الاتفاقيات الدولية الهامة ذات الطابع السياسي؛ كمعاهدات الصلح أو التحالف. أما ما يتعلق بالأمور الاقتصادية أو الفنية أو الثقافية أو الاجتماعية فيطلق عليها لفظة (اتفاقيات) أو (اتفاق)، في حين تستعمل لفظة (عهد) و (ميثاق) للمعاهدات المنشئة للمنظمات الدولية- بينما رأى فريق ذلك – رأى آخرون أن (المعاهدة) تطلق على الاتفاق الثنائي في الغالب – بغض النظر عن موضوعها؛ سواء كان اقتصاديًا أم سياسيًا- وأن (الاتفاق) يكون بين أطراف متعددة (أي هي معاهدة جماعية)؛ كاتفاقية فينا لقانون المعاهدات لسنة ١٩٦٩م [1].

وثَمَّ اتجاه يقسم الاتفاق إلى قسمين:

اتفاق بمعنى المعاهدة، وهو الاتفاق الدولي الذي تبرمه وتوقعه السلطة التشريعية في الدولة.

والاتفاق الآخر ويسمى الاتفاق المبسط، وصورته أن يبرم بين الدولتين

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د.صادق أبو هيف ص٥٢٥، شركة الأسكندرية للطباعة والنشر، ط٩- ١٩٧١م، ومبادئ القانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان هامش ص١٥١، مطبعة جامعة القاهرة، ط ١٩٨٠م، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص٥٨، دار عمار-الأردن، ط١-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

بواسطة تبادل المذكرات، ولا يشترط فيه أن يوقع ويبرم بعد موافقة السلطة التشريعية عليه، وإنما يكفي أن تبرمه السلطة التنفيذية أو يوقع رئيس الدولة عليه.

وهذه الفكرة هي السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد انتقلت إلى الكثير من الدول التي اقتنعت بها(١).

وفي المقابل فقد رأى فريق ثالث أن هذه الألفاظ مترادفة، وقد جرى العمل على استعمالها بالترادف، ولأن أثرها حكم واحد؛ ألا وهو وجوب الالتزام بما اتفقت عليه الدولتان، وليس لها ضابط محدد(٢).

وثم ألفاظ وكلمات مرادفة أخرى، منها (تصريح) و (بروتوكول)؛ مثل تصريح باريس سنة ١٨٦٥م، الخاص بالحرب البحرية، وبروتوكول جنيف سنة ١٩٢٤م، الخاص بتسوية الخلافات الدولية بالوسائل السلمية.

ومن الكلمات المرادفة الأخرى: كلمة (عهد) و (ميثاق)؛ مثل عهد عصبة الأمم، وميثاق الأمم المتحدة(٣).

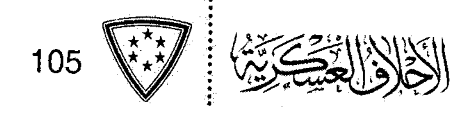
وعلى كل حال فهذا الخلاف في الإطلاق، ومحاولة بعض الباحثين التفريق

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان ص٩٨-٩٩، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٩م، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٣٩-٤١.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د.حامد سلطان ص١٥٧، دار النهضة العربية-القاهرة، ط١٩٦٥م، والقانون الدولي، د.محمد حافظ غانم ص٥٥٦-٥٥٨، دار النهضة العربية-القاهرة، ط٢-١٩٦٨م، وقواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، د.جعفر عبد السلام ص٣٦٧-٣٦٩، مكتبة السلام العالمية-القاهرة، ط١-١٤٠٤هـ، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٣٠، وقانون السلام في الإسلام، د.محمد طلعت الغنيمي ص٤٥٧، منشأة المعارف- الأسكندرية-ط٢٠٠٧م.

(٣) ينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي ص٥٠.



بينها على نحو ما، هو اجتهاد، ولا مشاحة في الاصطلاح [١].

تعريف المعاهدة عند فقهاء القانون الدولي:

عرفها الدكتور محمد عزيز شكري بأنها: «اتفاق مكتوب بين شخصين أو أكثر، من الأشخاص الدولية، من شأنه أن ينشئ حقوقًا والتزامات متبادلة في ظل القانون الدولي»[٢].

وعرفها الدكتور علي صادق أبو هيف بقوله: «المعاهدات اتفاقات تعقدها الدول فيما بينها؛ بغرض تنظيم علاقة قانونية دولية، وتحديد القواعد التي تخضع لها هذه العلاقة»[٣].

وعرفها الدكتور عز الدين فودة بأنها: «اتفاق مكتوب يتم عقده بإجراءات رسمية خاصة، وتنشئ الأطراف المتعاقدة من أشخاص القانون الدولي العام بمقتضاه علاقات قانونية دولية في ميدان معين، أو لغرض معين، يلزمون أنفسهم بتحقيقه وفقًا للقانون الدولي»[٤].

وعرفها الدكتور الغنيمي بقوله: «المعاهدة: تشريع دولي بكل مايعنيه التشريع الدولي من مفهوم»[٥].

ولايخفى مايعتري هذا التعريف من غموض، وهو مادفع الدكتورة عائشة

---

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص٥٨.

(٢) ينظر: المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، د.محمد عزيز شكري ص٣٦٩، طبعة دار الفكر- دمشق، ط٨-٢٠٠٠-٢٠٠١م.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام، د.صادق أبو هيف ص٥٦٥.

(٤) ينظر: الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د.عز الدين فودة ص١٠٠ (المجلة المصرية للقانون الدولي) م٢٧ لسنة ١٩٧١م-القاهرة.

(٥) ينظر: قانون السلام، د.محمد طلعت الغنيمي ص٢٦٧.

راتب للاستفاضة في تعريفها للمعاهدات بقولها: «المعاهدة من حيث الشكل: هي الاتفاق الذي يتم بين أشخاص قانونية، ويتميز عن غيره:

أولًا: بأنه لايعقد إلا بعد مفاوضة.

ثانيًا: ويتطلب توقيع الدول المتعاقدة عليه.

ثالثًا: ولايصبح نافذًا في دائرة القانون الدولي إلا بعد التصديق عليه»(١).

ونجد أن هذا التعريف قد استفاض في ذكر أشياء لاتتعلق بماهية المعاهدات وحدِّها، وإنما تتعلق بشكلها وشروط نفاذها.

وقريب من هذه التعاريف لرجال القانون الدولي العرب؛ تعاريف أساطين القانون الدولي من غير العرب حيث سلكوا نفس المنحى(٢).

وقد عرفتها المادة الأولى من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات المعقودة سنة ١٦٦٩م، بأنها: «اتفاق دولي يعقد كتابة بين دولتين أو أكثر، وتخضع للقانون الدولي، سواء تم تدوينه في وثيقة واحدة، أو في أكثر من وثيقة، وأيًا كانت التسمية التي تطلق عليه»(٣).

وهذا التعريف الأخير أشمل ماجاء في تعريف المعاهدات؛ حيث جعل اصطلاح المعاهدة في القانون الدولي يغطي كل أنواع الاتفاقيات الدولية، أيًا كان

---

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحياد، د.حامد سلطان، ود.عائشة راتب، ود.صلاح الدين عامر ص٢٣٢، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٩٠م.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل العيساوي ص٥٧. وينظر أيضًا: المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود إبراهيم الديك ص١٠٠، ومدخل إلى القانون الدولي العام، د.محمد عزيز شكري ص٣٧٠، و القانون الدولي العام، شارل روسو ص٣٤، مطبعة المتوسط- بيروت، و القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص٥٢٦.

(٣) ينظر: مدخل إلى القانون الدولي العام، د.محمد عزيز شكري ص٣٧٠.

الاسم الذي يطلق عليها؛ معاهدة، اتفاقية، ميثاق، نظام، تصريح، بروتوكول، اتفاق، أو تسوية مؤقتة [١].

على أن هذه التسميات المختلفة لاتدل على شيء، اللهم إلا على طريقة صياغة الاتفاق، أما من الناحية القانونية؛ فلا يختلف التصريح أو البروتوكول أو الميثاق أو الحلف عن المعاهدة أو الاتفاقية؛ سواء من حيث شروط صحة كل منها ونفاذها، أو من حيث الآثار التي تترتب عليها[٢].

ويلاحظ أن التعريف لم يشر إلى طبيعة هذا الاتفاق، ومدى إلزاميته لأطرافه؛ لذا يحسن أن يضاف إليه عبارة (ملزم)؛ حيث إن هذه المعاهدات ملزمة لأطرافها التي وافقت عليها وأبرمتها.

ويلاحظ أيضًا أن فقهاء القانون الدولي ورجاله ينظرون إلى الأحلاف باعتبارها نوعًا من المعاهدات؛ ويظهر ذلك واضحًا في عباراتهم عند بيان معنى الحلف.

كما يلاحظ أن التعريف رغم شموله لكثير من مصطلحات وأسماء الاتفاقيات؛ إلا أنه يخرج من نطاقه مجموعة من الاتفاقيات التي تندرج بصورة أو أخرى تحت مسمى المعاهدات بمسماها الفعلي والشامل -كما هو الحال في تعريفها في اللغة العربية، وفي اصطلاح الفقهاء المسلمين-؛ ومن ذلك:

١- المعاهدات التي تُعقد بين الدول وغيرها من الأشخاص الدوليين؛ كالمنظمات الدولية، أو بين هذه الأخيرة وغيرها.

٢- الاتفاقات الشفوية؛ حيث اقتصر التعريف على الاتفاقات المكتوبة،

---

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحياد، د.عائشة راتب ص١٢٨، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٩٠م.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص٥٢٦، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود إبراهيم الديك ص١٠٢.

وعلقت لجنة القانون الدولي، صاحبة مشروع التعريف على ذلك الاعتراض؛ بأن القصد منه التبسيط، وتفادي المشاكل المتعلقة بالمعاهدات بين المنظمات الدولية.

وهذا فارق جوهري بين مفهوم المعاهدات في الفقه الإسلامي وفي القانون الدولي الوضعي؛ حيث إن المعاهدات في الإسلام هي عقد العهد بين فريقين على شروط يلتزمونها، وهي تشمل كل الاتفاقات؛ سواء تلك التي بين الدول، أو التي بين الدول والهيئات، أو التي بين الدول والأشخاص، أو بين الأشخاص أنفسهم، أو بين الهيئات نفسها.

وليس معنى هذا أن الإسلام لايقر المعاهدات التي تجري بين الدول أو الأشخاص الدوليين على حسب الطريقة الحديثة المتبعة، وإنما المقصود بيان اختلاف نظرة الإسلام للمعاهدات بين أشخاص المسلمين، بما يسمى عهد الأمان، وهذا نوع من العقود والمعاهدات المعتبرة في الفقه الإسلامي، بينما لايعرفها القانون الدولي أو المنظمات الدولية، ولم يتطرقا إليها في مواد القانون الدولي.

وعقد الأمان في الإسلام له احترامه، ويلتزم به جميع المسلمين، إذا عقده أحد أشخاصهم بشروطه المعروفة.

كذلك فإن الإسلام يحترم مايعقده ممثله الدبلوماسي من اتفاقات، وفق ما أجازه به الخليفة أو فوضه فيه.

ومن الفروق الجوهرية في جميع الاتفاقات والمعاهدات بين الإسلام والقانون الدولي العام؛ أن الاتفاقات والمعاهدات في القانون الدولي تخضع لمبادئه وأعرافه، بينما هي في الإسلام تخضع للأحكام الشرعية، ولا يعتد بها ولا يلزم المسلمين الالتزام بها إذا خالفت الإسلام وأحكامه[1].

---

(١) ينظر: المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود إبراهيم الديك ص١٠١-١٠٣ بتصرف.

المبحث الخامس
صور الأحلاف وأنواعها

تتعدد صور الأحلاف وتصنيفها وأنواعها وفق عدة اعتبارات ومعايير، دون أن يكون لأي من هذه المعايير أو التصنيفات خصوصية أو أفضلية مطلقة على غيرها، وإنما الأمر مرهون بالهدف من التصنيف أو بالغرض من التحليل والدراسة.

ويمكن تصنيف الأحلاف وبيان تنوع صورها و تعدد أنواعها وفق هذه الاعتبارات والمعايير على النحو التالي:

من حيث الرسمية أو القانونية التي تستند إليها علاقة التحالف:

واستنادًا إلى هذا المعيار، يميز البعض بين نوعين من المحالفات:

أ - **المحالفات الرسمية**: وهي التي تستند إلى معاهدات موثقة، يتحمل الحلفاء بمقتضاها التزامات وتعهدات قانونية صريحة، فيما يتصل بالمجالات موضوع التعاون.

ب - **المحالفات غير الرسمية**: ويقصد بها تلك التحالفات التي لا تتطلب تعهدات رسمية، ولكنها تقوم على وجود قدر من التنسيق بين عمليات صنع القرار، أو في مجال السلوك الدولي الخارجي، بحيث يتسم سلوك المتحالفين بالتوافق إزاء قضية معينة، أو في مواجهة طرف معين.

وقد تفضل بعض الدول - أحيانًا - تجنب اللجوء إلى المحالفات الرسمية، ذات الالتزامات المحددة والقاطعة، وذلك للحيلولة دون الاندفاع المتعجل لبعض حلفائها أحيانًا تجاه الحرب - نتيجة وثوقهم في دعمها ومساندتها لهم،

وتجنبًا لخطر الانزلاق إلى صراعات لا صلة لها بها - وذلك من خلال عدم إعطائهم الثقة الكاملة في التزامها بتقديم العون والمساندة لهم.

ونتيجة لذلك فغالبًا ما ترفض الدول الضعيفة أسلوب المحالفات غير الرسمية، وتفضل الحصول على تعهدات موثقة بالمساندة من خلال المعاهدات الرسمية[1].

من حيث عدد أعضاء التحالف:

واستنادًا إلى معيار (عدد الأعضاء في الحلف) يمكن التمييز بين:

أ - **الأحلاف الثنائية**: ويقصد بها تلك المحالفات التي تبرم بين دولتين فقط[2].

---

(١) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٦، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢١، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصورص١٧٨-١٨٨.

(٢) تلجأ الدول إلى أسلوب المحالفات الثنائية - أحيانًا - استجابة إلى بعض الاعتبارات، منها:

* رغبة دولة معينة في إقامة رابطة تحالف مع دولة أخرى، مع عدم قدرتها على أن تضمها لتحالف جماعي - ترتبط فيه مع دول أخرى - بسبب عدم رضاء هذه الدول عن انضمام تلك الدولة إلى التحالف الجماعي. ومثال ذلك: معاهدة التحالف الثنائية التي أبرمتها الولايات المتحدة مع أسبانيا عام ١٩٥٣م؛ بسبب رفض دول حلف شمال الأطلنطي - آنذاك - قبول أسبانيا كعضو فيه.

* في حالة الرغبة في إبرام معاهدة تحالف مع دولة ذات وضع خاص - كأن تكون متمتعة بمركز شبه حيادي - يتعارض مع انضمامها إلى محالفة جماعية، أو بسبب اختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه الدولة عن طبيعة النظم السياسية السائدة في بقية دول التحالف الجماعي. ومثال ذلك: المحالفة الثنائية بين الاتحاد السوفيتي وفنلندا في ٦ أبريل ١٩٤٨م.

* تفاديًا لتحميل بقية الأعضاء في المحالفة الجماعية عبء الدفاع عن دولة معينة خارجة عن الحلف، ولكنها ذات أهمية خاصة لإحدى الدول الأعضاء فيه.

* قد تمثل المحالفات الثنائية - في بعض الأحيان - مرحلة انتقالية أو تمهيدية للانتقال إلى أسلوب المحالفات الجماعية. مثال ذلك: تحول دول أوروبا الشرقية عن أسلوب المحالفات الثنائية مع الاتحاد السوفيتي، خلال الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، إلى أسلوب الحلف الجماعي متمثلاً في حلف وارسو عام ١٩٥٥م.

* في حالة الرغبة في إظهار قدر أكبر من التضامن بين دولتين تشتركان معًا في عضوية حلف

ب - **الأحلاف الجماعية**: ويقصد بها تلك الأحلاف التي يزيد عدد أعضائها عن دولتين[(١)].

من حيث الهدف من التحالف:

تنقسم الأحلاف بهذا الاعتبار إلى:

أ - **الأحلاف الدفاعية**: و هي التي يقتصر هدفها على مجرد الدفاع عن الذات، وتمثل الفئة الغالبة من الأحلاف عبر التاريخ الطويل للعلاقات الدولية.

وتنشأ هذه الأحلاف بدافع الخوف من خطر مشترك يتهدد الدول المتحالفة، ويدفعها إلى تكتيل قواها وتنسيق سياساتها، بهدف التصدي لهذا الخطر ودرئه من خلال ردع العدو، دفاعًا عن الكيان الإقليمي للدول المتحالفة، وحماية لأمنها القومي[(٢)].

=

جماعي، وذلك إبرازًا لمدى قوة الروابط التي تربط بينهما على وجه الخصوص. ومثال ذلك: إبرام مصر لمعاهدة ثنائية مع كل من سوريا والمملكة العربية السعودية (في أكتوبر ١٩٥٥م)، رغم اشتراك الدول الثلاث في عضوية معاهدة الدفاع العربي المشترك لعام ١٩٥٠م.

* رغبة إحدى الدول الأعضاء في الحلف الجماعي في التأكيد على زعامتها للحلف، من خلال إبرام محالفات ثنائية تربطها بكل من الدول الأعضاء في الحلف الجماعي على حدة، مثال ذلك: المحالفات الثنائية التي أبرمتها الولايات المتحدة مع العديد من الدول الأعضاء في حلف الأطلنطي، ومن بينها: فرنسا ١٩٥٠م، بريطانيا ١٩٥٠م، البرتغال ١٩٥١م، الدانمرك ١٩٥١م، أيسلندا ١٩٥١م. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨٠-١٨١.

(١) يرى بعض الباحثين أن أحلاف اليوم، رغم ما تؤكده مواثيقها من كونها أحلافًا جماعية، أشبه ما تكون بمجموعة من المحالفات الثنائية، التي ترتبط بمقتضاها كل دولة من الدول الأعضاء بالدولة القطبية زعيمة الحلف، وهم يدللون على رأيهم بأن العلاقات فيما بين دول الدرجة الثانية الأعضاء في الحلف وبعضها البعض، عادة ما تكون هامشية، أو تكاد تكون عديمة الأهمية، ذلك بينما تكون العلاقات بين كل من هذه الدول وبين الدولة القطبية على جانب كبير من الأهمية. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر: الأمن الجماعي الدولي، د.نشأت الهلالي ص١٠٢٨، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢١، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨٣.

ب - **الأحلاف الهجومية**: وهي المحالفات التي تستهدف الهجوم على دولة أو دول معينة أو انتهاج سلوك عدائي؛ سواء في مواجهة دولة محددة سلفًا، أو بوجه عام[١].

وعادة ما تتسم هذه المحالفات بالنزعة التوسعية، لذا فهي تكون في أغلب الأحيان سرية. كذلك فغالبًا ما تلجأ الدول التي تبرم هذا النوع من المحالفات، إلى تقنيع أهدافها الحقيقية (العدوانية - الهجومية - التوسعية) بأهداف أخرى علنية (دفاعية أو مثالية)، وذلك تجنبًا للتعرض لإدانة الجماعة الدولية لها. وعلى الرغم من ذلك فإن البروتوكولات السرية - المبرمة في إطار هذه المحالفات - غالبًا ما تكشف عن النوايا الحقيقية للمتحالفين[٢].

ومن الملاحظ أن الحكم على مدى كون أحد الأحلاف دفاعيًا أم هجوميًا، عادة ما ينطوي على قدر كبير من التحكم وعدم الموضوعية، كما يفسح المجال لتضارب وجهات النظر الذاتية؛ تبعًا لاختلاف انتماءات وتوجهات المحللين، كذلك فمما يزيد الأمر صعوبة - فيما يتصل بتحديد طبيعة أهداف المحالفات - عدم وجود تعريف محدد وواضح للعدوان؛ حيث تتعدد صوره وأشكال وأدواته المباشرة وغير المباشرة.

يضاف إلى ذلك أن التحالفات قد تنشأ - أصلًا - لأغراض دفاعية، ثم تتحول - بعد ذلك - إلى أحلاف هجومية[٣].

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨٣-١٨٥.

(٢) ومن أمثلة هذا النوع من المحالفات: ميثاق عدم الاعتداء بين الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية في أغسطس عام ١٩٣٩م، والذي نصت بنوده السرية على تعهد ألماني بمنح الاتحاد السوفيتي بعض الأقاليم في منطقة البلطيق شمال ليتوانيا، وعلى تقسيم بولندا بين ألمانيا والاتحاد السوفيتي. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصورص١٨٤.

(٣) ومثال ذلك: المحالفة الثلاثية التي نشأت قبل الحرب العالمية الأولى بين كل من ألمانيا وإيطاليا والإمبراطورية النمساوية - المجرية، باعتبارها محالفة دفاعية أصلاً - في إطار النسق البسماركي

من حيث مدة سريان معاهدة التحالف:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

أ - **الأحلاف المؤقتة**: وهي المحالفات التي تحدد لها فترة زمنية معينة منصوص عليها في متن المعاهدة، سواء طالت هذه الفترة أم قصرت[1].

وقد تكون مدة سريان معاهدة التحالف محددة بمضي عدد معين من السنوات، كما قد تكون معلقة على تحقيق الهدف الذي قام الحلف من أجله؛ سواء أكان هدفًا دفاعيًا أم هجوميًا، كذلك فقد تكون معلقة على استمرارية ظروف أو أوضاع معينة.

ب - **الأحلاف الدائمة:**

وهي المحالفات التي لا يحدد لها أجل معين، أو تاريخ محدد لانقضائها[2].

ويرى بعض المحللين أن التفرقة بين المعاهدات الدائمة والمؤقتة - استنادًا إلى ما جاء في مواثيق التحالف - تعتبر تفرقة شكلية أكثر مما هي موضوعية، إذ ليس ثمة ما يضمن صدق نوايا المتحالفين في دوام تحالفهم.

=

-، غير أنه في أعقاب وفاة بسمارك، سعت الصفوة الحاكمة في النمسا إلى الاتخاذ من هذه المحالفة سندًا لدعم قدراتها، على تحقيق أطماعها التوسعية في البلقان، وقد ساعدها على ذلك استمرار التزام ألمانيا بمساندتها، فراحت تمارس ضغوطًا متزايدة على الصرب، مما أسفر - في نهاية الأمر - عن اشتعال فتيل الحرب العالمية الأولى.

ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص١٨٤-١٨٥، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢١، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٤-١٩، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٣- ٧٧.

(١) ينظر: المدخل في علم السياسة، د.محمود خيري ص٣٦٣،٣٦٤، مطابع الأهرام التجارية، ط١٩٧٦م، وأسس الجغرافيا السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤٠٣، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١٩٩٨م، والاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص٧٥.

(٢) ينظر: أسس الجغرافيا السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤٠٤، والاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس غالي ص٧٥.

ويذهب أنصار هذا الرأي إلى أن المقصود بالحلفاء الدائمين هم الذين لا يتصور انضمامهم يومًا ما إلى جانب الأعداء، في حين أن الحلفاء المؤقتين هم أصدقاء يومهم، الذين قد يكون الالتقاء المؤقت لاعتبارات مصالحهم الوطنية، أو دواعي مواجهة الخطر المشترك قد ألجأهم إلى التحالف، غير أنهم عادة ما ينقلبون إلى أعداء بمجرد زوال هذه الدواعي العارضة[١].

من حيث سرية أو علانية ميثاق التحالف:

وتتميز المحالفات بهذا الاعتبار إلى:

أ - المحالفات العلنية.

ب - المحالفات السرية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصل في المحالفات الدفاعات أن تكون علنية، حيث إن السرية - في هذه الحالة - لن تساهم في زيادة عنصر الردع الذي قام الحلف أصلًا من أجل تحقيقه في موجهة مصدر الخطر والتهديد، أما المحالفات الهجومية (ذات الطبيعة العدوانية) فعادة ما تكون سرية؛ بحيث تتيح للدول الأعضاء فيها الاستفادة من عنصر المفاجأة، في مواجهة الدولة أو الدول المستهدفة بالهجوم، وأيضًا تجنبًا للتعرض لإدانة الجماعة الدولية لها[٢].

من حيث درجة التكافؤ بين قوى الدول المتحالفة:

وبهذا الاعتبار يمكن التمييز بين نوعين من الأحلاف:

---

(١) ينظر: الاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص٧٧، ٧٨.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨٩،١٨٤، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص٢٠٩-٢١٠.

أ - **الأحلاف المتكافئة**: وهي المحالفات التي تبرم بين دولتين متقاربتين - أو دول متقاربة - من حيث القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية.

ب - **الأحلاف غير المتكافئة**: وهي التي تبرم بين دولتين متفاوتتين - أو دول متفاوتة - من حيث مستوى قوتها السياسية والعسكرية والاقتصادية.

وعلى الرغم من أن الأصل بالنسبة لعلاقات التحالف الدولي أنها تتم بين أطراف ذوي سيادة، ومن ثم متساوين قانونًا، إلا أن الواقع يشير إلى أن لعلاقات القوة وموازينها أثرًا كبيرًا في تصوير علاقات الحلفاء ببعضهم البعض، إذ يسعى الأقوى إلى الهيمنة على بقية الحلفاء[1].

وتجدر الملاحظة إلى غلبة طابع عدم التكافؤ على الأحلاف المعاصرة، إذ تقوم على دولة قطبية ذات قدرات فائقة، وإلى جانبها مجموعة من الدول الأقل منها كثيرًا؛ من حيث إمكانات القوة ومن حيث القدرة[2].

ويرى بعض الباحثين إمكانية التمييز بين نوعين من المحالفات غير المتكافئة:

أولها: المحالفات التي تقوم لاعتبارات عسكرية (استراتيجية) بين دولة قوية ودولة أخرى أضعف، ولكنها تتمتع بموقع جغرافي استراتيجي يخدم الأهداف والمصالح الاستراتيجية للدولة القوية.

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩٠-١٩٣، والاستراتيجية والسياسة الدولية، د.بطرس غالي ص٨٧، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٣٧، وأسس الجغرافية السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤٠٥، وتحليل السياسة الخارجية، د.محمد السيد سليم ص٢٩٨، ٢٩٩، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة - القاهرة، ١٩٨٩م.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩٠-١٩١.

ومثال ذلك: ضم كل من تركيا وأسبانيا إلى حلف شمال الأطلنطي؛ نظرًا للأهمية الجيوبوليتيكية (الجغرافية السياسية) الفائقة لموقعهما.

وثانيهما: **المحالفات التي تقوم لاعتبارات سياسية**، كحماية دولة صغيرة من سيطرة أو تسلط دولة عظمى منافسة، أو لدعم نظم الحكم الموالية في بعض الدول التابعة، أو بهدف التأثير في التوجهات السياسية الخارجية لدولة ما[1].

من حيث توقيت قيام التحالف:

وتنقسم الأحلاف باعتبار توقيت قيام التحالف، وطبيعة الظروف السائدة إلى:

أ - أحلاف وقت الحرب.

ب - أحلاف وقت السلم.

وتختلف طبيعة المحالفات المبرمة في زمن الحرب، عن تلك التي تبرم في وقت السلم، إذ عادة ما تفتقر المحالفات من النوع الأول إلى الدقة في صياغة مواثيقها، ومن ثَمَّ فقد تكون أهدافها غير محددة بوضوح، كما قد لا يكون هناك اتفاق كامل في المصالح، وإنما يكون ثمة هدف واحد مشترك هو التصدي للعدو أو للخطر المشترك ودفعه، ويمكن القول بأن أحلاف وقت الحرب عادة ما تتسم بالانتهازية وتكون مؤقتة، إذ سرعان ما تتفكك مع نهاية الحرب[2].

من حيث الجوار أو البعد الجغرافي:

وتنقسم الأحلاف بهذا الاعتبار إلى:

---

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص٢٠٤، و سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩١، والاستراتيجية والسياسة الدولية، د.بطرس بطرس غالي ص٨٧.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩٤.

أ – أحلاف بين دول متجاورة جغرافيًا.

ب – أحلاف بين دول متباعدة جغرافيًا.

وبينما يرى بعض الباحثين أن علاقات التحالف بين الدول المتجاورة جغرافيًا عادة ما تكون أمتن وأوثق من علاقات التحالف بين الدول المتباعدة، يرى فريق آخر أن التجاور أو التنائي الجغرافي يكاد يكون عديم الأثر على تماسك الحلف وقوته، إذ إن الدافع وراء قيام المحالفات هو وحدة المصالح والأهداف أو توافقها، بغض النظر عن أية عوامل أخرى، قد تكون ذات أهمية ثانوية[(١)].

غير أن ثمة اتجاهًا آخر يرى أصحابه أنه تأسيسًا على أن قدرة الدول على نشر القوة وممارستها تتناسب عكسيًا مع البعد الجغرافي- فإن الدول المجاورة جغرافيًا تمثل تهديدًا أكبر للدولة من الدول البعيدة عنها؛ ومن ثم فإن الدول قد تسعى إلى التحالف مع الدول الأكثر بعدًا، باعتبارها الأقل خطرًا، لمواجهة التهديدات التي تمثلها الدول الأكثر قربًا.

وهو مايتفق مع القاعدة القديمة في العلاقات الدبلوماسية، والتي تقول: لتكن علاقتك طيبة مع جارك، على أن تكون أطيب مع جار جارك[(٢)].

فالحق أن توافق المتجاورين أصعب في تحقيقه، وأضعف في صلابته من وفاق المتباعدين[(٣)].

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية، د.كاظم هاشم نعمة (١/ ٢٤٤)، جامعة بغداد-كلية القانون والسياسة، ط١٩٧٩م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور، ص١٩٥.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور، ص١٩٦، و مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، ص٤٣، كلية التجارة - جامعة الأسكندرية، ١٩٧٠م.

(٣) ينظر: مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، ص٤٣.

من حيث مدى توافق أو تعارض مصالح الحلفاء:

يمكن بهذا الاعتبار التمييز بين نوعين من الأحلاف:

أ - الأحلاف التي تخدم أهدافًا متطابقة.

ب - الأحلاف التي تخدم أهدافًا متكاملة.

ومثال الأول: التحالف الأمريكي - البريطاني خلال وبعد الحرب العالمية الثانية - والذي استهدفت به كل من الدولتين الإبقاء على توازن القوى الأوروبية.

ومثال الثاني: التحالف بين الولايات المتحدة وباكستان، إذ إنه كان يخدم - من ناحية - الأهداف الأمريكية المتمثلة في احتواء المد الشيوعي في جنوب شرق آسيا، كما كان يخدم - من ناحية أخرى - الأهداف الباكستانية المتمثلة في دعم قوتها العسكرية والسياسية والاقتصادية في مواجهة جيرانها، ولاسيما الهند منافستها التقليدية(١).

من حيث معيار محدودية أو عمومية أهداف الحلف:

والأحلاف بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

أ - **الأحلاف ذات الأهداف العامة**: وهي التي تبرم عادة في أوقات الحروب، بحيث تتسم أهدافها بالعمومية، كأن تستهدف تقديم المساعدة المتبادلة أثناء الحرب تحقيقًا للنصر. وتتسم هذه الأحلاف بأنها مؤقتة؛ بحيث تنقضي بمجرد انتهاء الحرب، وتحقق الانتصار، والاتفاق على تسويات السلام.

ب - **الأحلاف ذات الأهداف المحددة**: وتبرم عادة في أوقات السلم، وتكون قاصرة على أهداف محددة بدقة، تعكس نقاط التلاقي الحقيقية بين مصالح الحلفاء،

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور، ص١٩٧.

كما قد تشتمل على السياسات والإجراءات الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف.

ولاشك أن الأحلاف ذات الأهداف المحددة تكون مهيئة للنجاح والاستمرارية، أكثر من الأحلاف ذات الأهداف العامة، إذ سرعان ما تظهر الخلافات بين الحلفاء حول المقصود بهذه الأهداف، بمجرد تراجع خطر التهديد الذي يتعرضون له[1].

من حيث الدواعي أو الاعتبارات التي أدت إلى قيام الأحلاف:

والأحلاف بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

أ - **المحالفات التعزيزية**: أي التي تستهدف إضافة إمكانات وقدرات إضافية (والمتمثلة في قدرات الحلفاء)، إلى قوة الدولة التي تلجأ إلى التحالف.

ب - **المحالفات الوقائية**: وهي المحالفات التي تتم مع دولة؛ حتى لا تنضم إلى معسكر الأعداء.

ومن أمثلة المحالفات الوقائية: تنافس كل من فرنسا وروسيا من جانب، مع ألمانيا من جانب آخر - قبل الحرب العالمية الأولى - على اكتساب رومانيا كحليف، وعلى الرغم من أن القوة العسكرية لرومانيا لم تكن تمثل - آنذاك - إضافة ملموسة لقوة أي من الجانبين، فإن سعي كل من الجانبين للتحالف معها كان بهدف الحيلولة دون استفادة الجانب الآخر من موقعها الاستراتيجي الهام[2].

ج- **المحالفات الاستراتيجية**: وهي التي تستهدف بها دولة ما مجرد الحصول

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور، ص١٩٩، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد أبو الخير ص٢١٢.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩٨، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد أبو الخير ص٢١٢.

على تسهيلات إقليمية لدى دولة أخرى محدودة القوة، ولكنها تتمتع بموقع استراتيجي هام، وذلك من خلال إقامة قواعد عسكرية، أو محطات لإعادة التزود بالوقود في أراضيها[1].

د - **الأحلاف التي تخدم أهدافًا عقدية (أيديولوجية)**: وهي التي يعلن أعضاؤها عن اعتناقهم لمجموعة من المبادئ أو القيم التي قام الحلف من أجل الدفاع عنها ونشرها وتطبيقها.

ومن أمثلتها: المحالفة المقدسة ١٨١٥م، وعصبة الأباطرة الثلاثة ١٨٧٣م، وميثاق الأطلنطي ١٩٤١م[2].

وإذا كنا قد ذكرنا صورًا متعددة، وأنواعًا مختلفة من الأحلاف العسكرية، إلا أنه لا توجد فوارق عملية بين تلك الأنواع السالفة الذكر، فقد يقع حلف عسكري تحت عدد من الأنواع السالفة؛ فيكون الحلف العسكري مؤقتَ المدة، وعامَّ الأهداف، وأيديولوجي النزعة والعقيدة، وأبرم وقت السلم أو الحرب، وهجوميَّ أو دفاعيَّ النزعة، وليس هناك ما يمنع ذلك أو يحول دون ذلك في الواقع العملي.

وكما سبق الإشارة؛ فليس لأي من هذه المعايير أو التصنيفات أفضلية مطلقة على غيرها، وإنما الأمر مرهون بالهدف من التصنيف أو بالغرض من التحليل والدراسة.

***

---

(١) ينظر: المراجع السابقة نفس الموضع.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٩٩، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص٢١٣، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٥، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٦، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٤٨.



الفصل الثاني

التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية

وفيه تمهيد ومبحثان :

المبحث الأول : الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم .

المبحث الثاني : الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة .







الفصل الثاني

التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية



الفصل الثاني
التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية

تمهيد:

عندما كان ثمة شخص واحد في العالم عُرِفَ السلام، وعندما كان ثمة شخصان عرف الصراع، وعندما كان ثمة ثلاثة أشخاص عرفت المحالفات.

لعل في تلك المقولة القديمة والشائعة مايعكس مدى قدم ظاهرة التحالف، والتي يرجعها المؤرخون إلى أقدم العصور التاريخية.

ويمكن القول إن قدم ظاهرة التحالف الدولي مرده إلى طبيعة العلاقات الدولية ذاتها؛ تلك العلاقات التي يمثل العداء جوهرها، والخوف منطلقها، والقوة أداتها؛ الأمر يصح معه القول بأن اللجوء إلى سياسة التحالف يعد في كثير من الأحيان من الضرورات الحتمية، التي تقتضيها طبيعة البيئة الدولية، القائمة على تعدد القوى وتعدد السيادات.

إذن فالأحلاف تعد ظاهرة ترجع إلى عصور قديمة من التاريخ، وقد شهد العالم على مرِّ العصور وكَرِّ الدهور صورًا مختلفة من هذه الأحلاف والمواثيق[1]، والتي سوف نقوم بإلقاء الضوء على أهمها وأشهرها في التاريخ في **هذا الفصل من خلال المبحثين التاليين:**

---

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد محمود شهاب ص٥١٦، دار النهضة العربية-القاهرة، ط٤-١٩٧٨م.

المبحث الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

المبحث الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة. وفيه مطالب:

المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين.

المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين.

المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين.

المبحث الأول
الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم

نرصد في هذا المبحث المحاولات الأولى للتكتلات العسكرية والسياسية في ثنايا التاريخ، حيث نقلب أوراقه لنلقي الضوء على أهم وأشهر التكتلات العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

أولاً: في مصر الفرعونية:

كانت المحاولة الأولى، ذلك الحلف الدائم، الذي كان نتيجة الصلح الذي عقد بعد الحرب الضروس بين مصر الفرعونية، بقيادة رمسيس الثاني، وبين ملك الحيثيين عام ١٢٨٠ق.م. وفي ذلك التاريخ عقدت المعاهدة التأسيسية لهذا الحلف أو الصلح، الذي تحول إلى تحالف بين مصر الفرعونية والحيثيين، وقد صبغت المعاهدات بعدها بالصبغة الدينية؛ حيث رتبت جزاءات دينية حال مخالفتها[١].

ثانيًا: اليونان القديمة:

في ظل الإمبراطورية اليونانية القديمة، قام تكتل بين العدد من المدن اليونانية القديمة، من أجل السيطرة على شبه الجزيرة الإغريقية. وكان هذا التكتل

---

(١) ينظر: التطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د.عبد العزيز محمد سرحان ص٣٣، الجزء الأول: النظرية العامة ونظرية القانون ونظرية الدولة والعلاقات الدولية، القاهرة ١٩٨٧م، و محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د.عبد العزيز محمد سرحان ص١٦٠، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٨م، والعودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي، د.عبد العزيز محمد سرحان ص٤١، دراسة في المفهوم الحقيقي لطبيعة القانون الدولي في ظل النظام الدولي الجديد المزعوم، وعلى ضوء أحكام المحاكم الدولية والتطبيقات المصرية، القاهرة ١٩٩٥م.

عسكري الطابع؛ حيث كونت فرق عسكرية من هذه المدن لمحاربة الإغريق والسيطرة على شبه الجزيرة الإغريقية[1].

ثالثًا: أوربا:

١- الحروب الصليبية:

تمثل الحروب الصليبية منعطفًا خطيرًا في تاريخ الغرب الأوروبي، فقد كانت هذه الحروب التي دارت على نطاق واسع، سواء من حيث مجالها الجغرافي، أو إطارها الزمني، أو أعداد المشاركين فيها، وهي أول الحروب التي خاضها الأوروبيون تحت راية أيديولوجية عقائدية معينة. فهي تمثل إفرازًا للتفاعل أو الصراع بين الكنيسة والإقطاع، حيث كانت تسعى إلى تحقيق الأهداف الكنسية[2].

من أجل ذلك تعتبر الحروب الصليبية من أهم الحركات الكبرى التي أثرت في مجرى العصور الوسطى، وصبغت هذه العصور بطابعها الخاص الذي يميزها عن غيرها.

وقد تباينت الآراء عند تفسير طبيعة هذه الحركة ومعرفة البواعث الكامنة التي تقف من ورائها، فمن قائل بأنها وليدة الحماسة الدينية التي اتسمت بها عصور الإيمان في أوربا[3]. ومن منادٍ بأن المجتمع الروماني وجد فيها منفذًا للتهرب من الاعتراف بالحقيقة الخاصة بتدهوره وخضوعه للجرمان، في حين رأى الجرمان في هذه الحروب

---

(١) ينظر: محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان ص١٥٩، والتطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان ص٣٣.

(٢) ينظر: أوربا في العصور الوسطى، التاريخ السياسي، د.سعيد عبد الفتاح عاشور (١/ ٢٧-٤٣)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦-١٩٧٣م.

(٣)ينظر: ماهية الحروب الصليبية، د.قاسم عبده قاسم ص٩ وما بعدها، عالم المعرفة، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م.

فرصة لإظهار ولائهم للمسيحية وإرضاء نزعتهم نحو القتال والترحال.

وهناك رأي ثالث يؤكد أن الحروب الصليبية إنما هي مظهر من مظاهر التوسع الاقتصادي والاستعمار والحروب في العصور الوسطى، كما أنها جاءت نتيجة للتطور الإقطاعي في تلك العصور.

والحقيقة أن الحروب الصليبية لم تكن وليدة أحد هذه العوامل فحسب وإنما هي نتيجة لتفاعل جميع العوامل السابقة. ولكن العامل الظاهر المؤثر بل ويعتبر الأساس هو العامل الديني، حتى أنها تسمت باسمه وتحت رايته؛ فهي الحروب الصليبية، وهي كذلك[1].

وقد اعتاد كثير من الباحثين أن يهتموا بثمان حملات صليبية؛ أربع اتجهت نحو الأراضي المقدسة، وهي الأولى والثانية والثالثة والسادسة، واثنتان ضد مصر هي الخامسة والسابعة، وواحدة ضد القسطنطينية الحملة الرابعة، والأخرى نزلت بشمال أفريقيا، ومن ثَمَّ فقد فازت هذه الحملات بترقيم عددي في التاريخ.

ولكن هذا التحديد لا يخلو في حقيقة الأمر من تجاوز كبير؛ لأن الحملات الصليبية أكثر من ثمان، فمن العسير حصرها، ذلك أنه لم يمر عام في الفترة من ١٠٩٦م حتى ١٢٩١م، إلا اتجهت بعض الجموع والوفود الصليبية من الغرب إلى الشرق، وبعض هذه الجماعات فاقت في أعدادها وفي أهميتها ما قامت به بعض الحملات الصليبية المعروفة، ومع ذلك لم يكتب لها رقمًا أو صفة عددية في

---

(١) ينظر: الحركة الصليبية، د.سعيد عبد الفتاح عاشور (١/ ٦٣) وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١٩٦٣م.

التاريخ، ضمن الحملات المعترف بأهميتها.

وإذا كان بعض المؤرخين يميل إلى تحديد مدى الحروب الصليبية بالفترة الواقعة بين سنتي ١٠٩٦م - ١٢٩١م، فإن هذا التحديد الزمني لا يشمل في الواقع إلا المرحلة الحاسمة النشيطة في تاريخ الحروب الصليبية[١].

هذه الحملات الصليبية التي جمعت كل أوربا بقدها وقديدها، وبكل أجناسها وشعوبها؛ من جرمان ولايتين وأنجلوسكسون، هي عبارة عن تكتلات عسكرية، قامت في العصور الوسطى؛ حيث كانت موجهة ضد المشرق الإسلامي، فتكونت هذه التكتلات من تكتل عسكري صليبي ضد تكتل عسكري إسلامي، وإن كان ينقصها التنظيم المعاصر، إلا أنها لم تخلُ من التنظيم العسكري القانوني الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، فهي حروب عبرت الحدود الدولية المعروفة وقتها.

٢- **كان التحالف الذي أبرمه فرنسيس الأول ملك فرنسا، مع هنري الثامن ملك إنجلترا ومع الأتراك** هو ثاني محاولة أوربية للتكتلات العسكرية في أوربا، وكان الغرض الأساسي لهذا التكتل هو الحيلولة دون تزايد قوة الإمبراطورية النمساوية تحت حكم أسرة الهابسبرج، في عهد الإمبراطور شارل الخامس[٢].

وقد كانت التكتلات العسكرية السابقة خالية تمامًا من الجانب المؤسسي، فكانت عبارة عن تجميع القوات العسكرية للأطراف في التكتل العسكري. أما

---

(١) ينظر: أوربا في العصور الوسطى، د.سعيد عبد الفتاح عاشور ص٤٢٥.
(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٨٥.

بدايات الجانب المؤسسي للتكتلات العسكرية؛ فكانت المحالفة المقدسة عام ١٨١٥م، وأيضًا بداية نظام المؤتمرات كآلية للتشاور المستمر بين المتحالفين، وخلال فترة ما بين الحربين بدأت التكتلات العسكرية تقوم على هياكل تنظيمية أو مؤسسات دائمة؛ أي منظمات دولية[١]، أي لم تعد مجرد أحلاف عائمة.

٣- في فبراير عام ١٨١٣م تحالفت كل من بروسيا وروسيا، ثم انضمت إليها بريطانيا والنمسا، وكان من نتيجة هذا التكتل هزيمة فرنسا واحتلال باريس عام ١٨١٤م، مما أدى إلى الدعوة لعقد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥م؛ لإعادة ترتيب البيت الأوروبي[٢]، على أساس فكرة توازن القوى بين الدول الأوروبية، ولذلك فإن الفترة من عام ١٨١٥م حتى عام ١٨٥٣م، لم تشهد حروبًا بين الدول الأوروبية، على نحو يؤثر على هذا التوازن، ولم تحدث أي تغييرات إقليمية في أوروبا في هذه الفترة، سوى استقلال بلجيكا واليونان(٣)، وأطلق على هذا التكتل التحالف الرباعي.

٤- الحلف المقدس - التحالف المقدس:

في ٢٩ سبتمبر عام ١٨١٥م أنشئ التحالف المقدس أو الحلف المقدس، بين كل من روسيا والنمسا وبروسيا، وقد احتالت إنجلترا لعدم الانضمام بصفة رسمية لهذا التكتل المقدس؛ لصعوبة ذلك؛ لسببين:

أولهما: أن المذهب الرسمي لبريطانيا هو المذهب البروتستنتي.

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص١٨٨.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٣.

(٣) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٤، ٧٥، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد سويلم الغمري ص٢٠١، ٢٠٩، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ١٩٥٧م.

وثانيًا: دستور البلاد الذي كان يمنع ذلك.

ومع ذلك فقد انضم للحلف المقدس معظم الملوك الآخرين في أوربا ملوك فرنسا، وهولندا وسكسونيا ورتنبرج وحكومة الاتحاد السويسري[1].

وقد أعلن أعضاء هذا التحالف المقدس في ديباجته، اتفاقهم على أن يتخذوا من مبادئ العدالة والرحمة والسلام، كما تقررها تعاليم المسيحية أساسًا ومنهاجًا في علاقاتهم، وبناء على ما سلف وضعوا المبادئ التالية للحلف المقدس، وهي[2]:

أ - يظل الملوك الثلاثة المتعاقدين والأعضاء الأصليين؛ وهم عواهل روسيا، والنمسا، وبروسيا متحدين بروابط الأخوة التي لا تنفصم عراها، ويعملون على قيادة رعاياهم وجيوشهم على هذا الأساس، وبنفس الروح السالف ذكرها؛ لحماية الدين المسيحي والسلام والعدالة والرحمة، وعلى أساس ديني.

ب - يعتبر المتعاقدون أنفسهم كرسل مبعوثين من قبل العناية الإلهية؛ بأن يحكموا الفروع الثلاثة التي يباشرون الولاية عليهم كأسرة واحدة، كما يوصون رعاياهم بأن يعملوا كل يوم على زيادة قوتهم على هدى من مبادئ السماء.

ج - كل الدول التي تعتنق بصفة رسمية المبادئ المقدسة، التي يقوم عليها هذا الحلف تستقبل على قدم المساواة بالحماس والصداقة داخل هذا التكتل[3]. مما

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٤، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد الغمري ص٢٠٦، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط١٩٥٧م، والمنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٤.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٤، والمنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٤.

(٣) ينظر: أصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد الغمري ص٢٠٦.

يعني دعوة كل الدول المسيحية للانضمام لهذا التكتل أو التحالف المقدس، وقد تبنى هذا الحلف مبدأ الشرعية كسبب عادل يبرر التدخل الجماعي[١].

كما تلزم نصوص هذه المحالفة التكتل الدول الموقعة عليها أن تحافظ بالقوة المسلحة على الأوضاع الإقليمية والسياسية[٢]. والتشاور فيما بينها للحفاظ على السلام الأوروبي[٣].

وقد تمكن هذا التكتل من مواجهة كثير من المشاكل الأوروبية منذ ١٨١٥م حتى ١٩١٤م، إلا أنه فشل في مواجهة الأزمات التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية[٤].

وقد نصت المادة السادسة من المحالفة الرباعية، على أنه: لضمان هذه المعاهدة، ولضمان تيسير تنفيذها، ولتقوية ما بين الملوك الأربعة من روابط ودية لخير العالم، قد اتفقت الأطراف السامية المتعاقدة، على أن تجدد في فترات معينة محدودة عقد اجتماعات؛ تخصص لبحث المصالح المشتركة، ولدراسة الوسائل التي تكون أنفع لرخاء الشعوب وراحتها، والمحافظة على السلام. وتكون هذه الاجتماعات تحت إشراف الملوك مباشرة، أو تحت إشراف رؤسائهم[٥].

٥- ثم كانت حرب القرم (١٨٥٣م - ١٨٥٦م) والتي شهدت تحالفًا

---

(١) ينظر: قانون السلام، د.محمد طلعت الغنيمي ص٤٦٣.
(٢) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د.نبيل حلمي ص٣٤، ط١٩٩٨م.
(٣) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٧٧ الهامش.
(٤) ينظر: الأمم المتحدة، د.إبراهيم محمد العناني ص١٠١، القاهرة ١٩٨٣م.
(٥) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د.نبيل حلمي ص٣٤، ٣٥.

عسكريًا بين كل من فرنسا وبريطانيا والنمسا والإمبراطورية العثمانية ضد روسيا، وكان من نتائج هذه الحرب وذلك التكتل؛ اعتبار الدولة العثمانية عنصرًا جوهريًا في توازن القوى الأوروبية(١).

٦- الفترة من ١٨٥٤م إلى عام ١٨٧٠م: شهدت هذه الفترة عدة تكتلات عسكرية بين الولايات الأوروبية بعضها البعض، كما شهدت بعض الحروب بينها، ولكنها لم تؤثر على التوازن الأوروبي الذي ساد واستقر نتيجة مؤتمر فيينا، إلا أن أبرز سمات هذه الفترة هو ظهور دولتان عظيمتان جديدتان هما إيطاليا وألمانيا، فضلًا عن الاعتراف لتركيا بدخولها النظام الدولي، واعتبارها دولة ترقى إلى مستوى معظم الدول الأوروبية الأعضاء في النظام الدولي حينئذ(٢).

٧- عصبة الأباطرة الثلاثة:

عقدت في مايو ١٨٧٣م، بين كل من ألمانيا، والإمبراطورية النمساوية - المجرية، حيث كانت المجر اتحدت مع النمسا عام ١٨٦٧م، في عهد الإمبراطور فرانسو جوزيف النمساوي، وروسيا. وقد أعلن الأباطرة الثلاثة اتفاقهم على العمل المشترك من أجل الإبقاء على توازن القوى، الذي يكفل السلام في أوربا، حتى ولو لزم الأمر إنشاء تكتلات عسكرية وتحالفات دفاعية بينهم.

وقد ارتكزت هذه العصبة على وثيقتين:

الأولى: اتفاقية ألمانية - روسية (٦ مايو ١٨٧٣م) متعلقة بالدفاع المشترك في

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٨٧.
(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٦، ٧٧.



حالة تعرض الدولتين لعدوان من جانب قوى أخرى؛ مما يعني أن هذه الاتفاقية كونت تحالفًا دفاعيًا.

الثانية: اتفاقية بين النمسا وروسيا في ٦ يونيو ١٨٧٣م، تعهد بمقتضاها الطرفان بالتشاور فيما بينهم في حالة نشوب خلاف يهدد السلم نتيجة العدوان من جانب طرف ثالث. هو ما يعد تحالفًا دفاعيًا أيضًا[1]. وذلك كعادة معظم أو كل التكتلات، التي تنص في مواثيقها أن الغرض منها دفاعي محض، وليس هجوميًا.

وبانتصار ألمانيا عام ١٨٧٠م على فرنسا صارت تحتل مركزًا متفوقًا في أوربا. ولما كان بسمارك قد نجح في معاهدة فرانكفورت عام ١٨٧١م في ضم الألزاس واللورين من فرنسا، بما فيها من ثروة معدنية هائلة، وما لهما من مركز استراتيجي عظيم، فقد صار بسمارك يعتقد أن ألمانيا في حاجة لبعض الوقت، حتى تتمكن من تدعيم هذا الانتصار، فضلًا عن عزل فرنسا وإجهاض أي محاولة لها؛ لكي لا تستطيع الإفاقة وعبور الهزيمة، وحتى لا تحاول محاربة ألمانيا والانتصار عليها واستعادة الإقليمين المحتلين، ولذلك استطاع بسمارك أن يضم إلى جانبه كل من إمبراطورية النمسا وقيصر روسيا، وكون منهم هذه العصبة التي تعهد أطرافها بالتعاون من أجل المحافظة على توازن القوى في أوربا؛ حتى يعمَّ السلام من جهة نظرهم[2].

ومن أسباب انضمام إيطاليا إلى عصبة الأباطرة؛ (التحالف الثنائي بين النمسا وألمانيا): المرحلة الحرجة والحاسمة التي كانت تمر بها إيطاليا، حيث كانت تواجه

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٨٦.

(٢) ينظر: تاريخ أوربا المعاصر، د.محمود حسن صالح منسي ص١٢، القاهرة ١٩٩٥م.

العديد من الصعاب الداخلية، فضلًا عن مواجهة الأعداء في الخارج، مما جعلها في حاجة ماسة إلى تأييد ومساندة الملكيات الأوربية القوية في الوسط الأوروبي، وكذلك أطماع إيطاليا التوسعية، ممثلة في الاستيلاء على تونس، التي كانت فرنسا تحاول الاستيلاء عليها، وكان بسمارك يشجع كل من إيطاليا وفرنسا سرًا للاستيلاء على تونس، فكان يشجع فرنسا حتى يشغلها عن التفكير في الانتقام واسترداد الألزاس واللورين؛ الإقليمين الفرنسيين اللذين تحتلهما ألمانيا، فضلًا عن أن هذا التنافس الاستعماري سيحول دون تكوين كتلة لاتينية من فرنسا وإيطاليا، لكي يضمن غضب إيطاليا وسخطها على فرنسا، إذا ما استطاعت الأخيرة الاستيلاء على تونس، وقد حدث ما أراد، وتم ضم إيطاليا إلى التحالف الثنائي؛ فكون عصبة الأباطرة[1]؛ أي أصبح التحالف ثلاثيًا.

هذا وقد جدد بسمارك عصبة الأباطرة الثلاثة في عام ١٨٨١م، وفي هذه المرة اتفق أعضاؤها على الوقوف على الحياد، إذا تعرض أحدهم لهجوم من دولة رابعة. وكان من نتائج عصبة الأباطرة أن أحست فرنسا بالعزلة التي فرضت عليها، وتوترت علاقاتها مع إنجلترا بسبب مخططاتها في شمال أفريقيا، وشعورها بالعجز عن مواجهة كل هذه الأخطار المحدقة بها، فاتجهت فرنسا نحو روسيا، وجمع بينهما العداء المشترك لألمانيا، فأبرم اتفاق بين فرنسا وروسيا عام ١٨٩١م وأكدته اتفاقية عسكرية بين الدولتين عام ١٨٩٤م، مما أدى إلى اختلال توازن

---

(١) ينظر المرجع السابق ص١٣.



القوى في أوربا[1].

بذلك تكون أوربا بين عامي ١٨٧١م حتى ١٨٩٠م، قد شهدت سيطرة الإمبراطورية الألمانية على السياسة الأوروبية، وذلك في إطار محاصرة فرنسا، وإضعاف الدول الأوروبية الأخرى، مقارنة بالإمبراطورية الألمانية.

وكان من نتائج ذلك أن القارة الأوروبية شهدت عدة تكتلات، وأهمها:

أ - **عصبة الإمبراطوريات الثلاث**: الذي كان أساسه تحالف بين ألمانيا وروسيا والنمسا والمجر، لمصلحة استقرار الأوضاع القائمة، وتعاون الحركات الشعبية في هذه الإمبراطوريات.

ب - **تحالف دفاعي ألماني - روسي**: ينص على أنه إذا هاجمت إحدى الدول الأوروبية أي من الإمبراطوريتين؛ فإن الأخرى سوف تمدها بجيش، يبلغ تعداده مائتي ألف جندي.

ج - **تحالف بين ألمانيا والنمسا - المجر ضد روسيا عام ١٨٧٩م**: ينص على أنه في حالة وقوع هجوم على إحدى الدولتين من جانب روسيا، فإن الدولتين سوف تتدخلان في الحرب ضد هذا الهجوم، أما في حالة وجود هجوم من طرف آخر غير روسيا فإنهما؛ أي الإمبراطوريتين ألمانيا، النمسا - المجر، يقفان على الحياد المشوب بالود[2].

في أغسطس عام ١٨٩٢م تم التوصل إلى تحالف دفاعي بين كل من روسيا

---

(١) ينظر: تاريخ أوربا المعاصر، د.محمود حسن صالح منسي ص١٣، ١٤.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٨ وما بعدها.

وفرنسا، نص فيه على الآتي:

أ - إذا تعرضت فرنسا لهجوم ألماني أو إيطالي بمساندة ألمانيا، فإن روسيا تتعهد باستخدام جميع قواتها العاملة لمهاجمة ألمانيا، والعكس إذا تعرضت روسيا لهجوم ألماني أو هجوم نمساوي - مجري بمساعدة ألمانيا، فإن فرنسا تتعهد باستخدام جميع قواتها العاملة لمحاربة ألمانيا.

ب - إذا قام الحلف الثلاثي، أو أحد أعضائه بإجراء التعبئة العامة للقوات المسلحة؛ فإن فرنسا وروسيا ستردان على ذلك بالمثل فورًا دون الحاجة إلى تشاور، ويلتزم كل منهما بتركيز قواتهما على الحدود، على أن تكون القوات الفرنسية المسلحة مليون وثلاثمائة ألف مقاتل، والقوات الروسية سبعمائة أو ثمانمائة ألف مقاتل روسي، وقد نص على أن مدة هذا الحلف هي مدة سريان الحلف الثلاثي السابق ذكره(١).

كان ما سلف ذكره؛ من تكتلات عسكرية وسياسية، على سبيل المثال لا الحصر- أهم وأشهر هذه التكتلات في تلك الفترة، والتي كانت عبارة عن تمهيد لنشوب حروب عالمية ممثلة في الحرب العالمية الأولى بين عامي ١٩١٤- ١٩١٨م، والحرب العالمية الثانية ما بين عامي ١٩٣٩- ١٩٤٥م.

* * *

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٧٥ وما بعدها، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٨ وما بعدها.



المبحث الثاني

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة

تمهيد:

شهد التاريخ الحديث بداية من أوائل القرن العشرين - و الذي يعتبر بحق عصر التنظيم الدولي- شهد قيام مجموعة كبيرة من الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية؛ حتى إنه يمكننا القول إن التكتلات العسكرية والسياسية، التي كانت الوجه التقليدي للعلاقات الدولية في عصر ما قبل التنظيم الدولي الحديث، قد احتفظت بكل مقوماتها في العصر الحاضر.

وبينما كان يُنتظر أن يترتب على نشأة هذا التنظيم الدولي اختفاء الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية كلية - خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية- إلا أن العكس هو الذي حدث تمامًا، حتى إن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أطلق عليها فترة جنون الأحلاف[1].

وفي هذا المبحث نلقي الضوء على أهم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، التي عقدت في هذه الفترة، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين.

المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين..

المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين.

---

(١) ينظر: النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د.عبد العزيز محمد سرحان ص٣٧، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٨٩م، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٢٧.

المطلب الأول

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، والتي خلفت دمارًا هائلًا، وسقط نتيجتها عشرات الملايين من القتلى؛ كانت الدول والشعوب تأمل في أن يكون قيام منظمة الأمم المتحدة كفيلًا بضمان الأمن وسيادة السلام في العالم، غير أن الدول وجدت غير ذلك، وفقدت الأمل في تلك المنظمة العالمية؛ وذلك بسبب قيام الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، مما جعل تلك الدول تبحث عن الأمن والسلام عن طريق الأحلاف و التكتلات العسكرية و السياسية.

ونشأت مجموعة كبيرة من الأحلاف العسكرية بين الدول غير الإسلامية؛ سواء في المعسكر الغربي، ذي الميول الرأسمالية الليبرالية، أو المعسكر الشرقي، ذي الميول الشيوعية. وسوف نتناول أبرز هذه الأحلاف باختصار، على النحو التالي:

أولاً: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الغربية:

حيث أقامت الكتلة الغربية، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية شبكة من المحالفات الجماعية والثنائية، حتى تتم لها السيطرة على أكبر قدر ممكن من الدول المستقلة حديثًا، وكذلك حتى يكون ميزان القوى راجحًا لمصلحتها، ولتسود المبادئ الغربية، الممثلة في الرأسمالية في الاقتصاد، والديمقراطية في نظم الحكم الدستورية للدول التي تدور في فلكها.

هذا وقد أقامت الكتلة الغربية شبكة من المحالفات الجماعية والثنائية، ومن أشهرها[1]:

---

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، د.إسماعيل صبري مقلد

أ- حلف الريو أو معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الأمريكية (١٩٤٧م):

يعتبر حلف الريو أقدم حلف عسكري وسياسي - وإن كان الأبرز والأغلب على بنوده هو البعد العسكري - في فترة مابعد الحرب العالمية الثانية، ويمكن أن نرى فيه الجانب العسكري لمنظمة الدول الأمريكية، التي تعتبر في أصولها التاريخية أقدم منظمة إقليمية في التاريخ المعاصر[1].

و يتكون حلف الريو من ميثاق ريو دي جانيرو لعام ١٩٤٧م، واتفاقية بوغوتا لعام ١٩٤٨م، وهو أول التكتلات العسكرية والسياسية، التي أقامتها الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وقد ضم الولايات المتحدة وكل الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، وهم: الأرجنتين - بوليفيا - البرازيل - شيلي - كولومبيا - كوستاريكا - كوبا (التي أوقفت نشاطها في الحلف اعتبارًا من يناير -١٩٦٢م) - الدومينيكان - أكوادور - السلفادور - جواتيمالا - هايتي - هندوراس - المكسيك - نيكاراجوا - بنما - بيرو - ترينداد - توباجو - أوروجواي - فنزويلا.

وقد انضمت بقية الدول الأمريكية إلى اتفاقية بوغوتا.

وهذا التحالف جعل قارتي أمريكا الشمالية والجنوبية منطقة نفوذ خالصة للولايات المتحدة الأمريكية، على أساس ميثاق ريو دي جانيرو، الذي أكمل فيما بعد بمعاهدة بوغوتا لعام ١٩٤٨م، التي أقامت منظمة الدول الأمريكية في

=

ص٣٤٣- ٣٦٤، المكتبة الأكاديمية- القاهرة، ط ١٩٩١م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٤-٣٦٤، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٤، والمنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥١٧، ٥١٨.

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٢٧.

صورتها الحالية[1].

و يعتبر حلف ريو الجانب العسكري لمنظمة الدول الأمريكية، وهي أقدم منظمة إقليمية، ولما كان الأمر كذلك، ويمكن أن نتلمس بدايات هذا الحلف في المساعي الرامية إلى إيجاد تعاون وثيق بين دول القارة الأمريكية، وهي مساع قديمة يرجع بعضها إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

ولقد اختلفت الدوافع وراء هذه المساعي، فالولايات المتحدة الأمريكية التي كان لها زمام المبادرة في هذه المساعي، خلال حروب الاستقلال التي خاضتها دول أمريكا الجنوبية ضد مستعمريها من البرتغاليين والأسبان، التي تبلورت فيما بعد بمبدأ مونرو الشهير عام ١٨٢٣م؛ فقد قصدت الولايات المتحدة من ذلك بسط نفوذها على الأمريكتين؛ لكي تصبح قوة عظمى بعد تحررها هي ذاتها من الاستعمار البريطاني، ومبدأ منرو مفاده: أن أمريكا للأمريكيين، وهو تعبير دبلوماسي مفاده في الحقيقة أن أمريكا بشقيها الشمالي والجنوبي للولايات المتحدة الأمريكية.

وقد وقع هذا الميثاق ريو في ريودي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٤٧م، أثناء انعقاد مؤتمر الدول الأمريكية الخاص ببحث وتدعيم السلام في القارة الأمريكية[2].

والولايات المتحدة الأمريكية؛ كجار أمريكي قوي، تمكنت من تجميع الدول

---

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٤٣، سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٤، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٤، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٨٦، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٣٥، ٣٦.

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٣٥، ٣٦، والعلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٤٤، والمنظمات الدولية، د.الشافعي محمد بشير ص٣٠٧ وما بعدها، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط ١٩٧٠م.

الأمريكية الأصغر في مسيرة نحو التعاون الأمريكي، اعتبارًا من عام ١٨٨٩م، وقد استمرت المؤتمرات الأمريكية منذ ذلك العام وتطورت معها فكرة التعاون الأمريكي، حتى كان المؤتمر الرابع لوزراء الخارجية الذي انعقد في المكسيك في عام ١٩٤٥م، ووضع وثيقة شابلتيك، الذي يرى بعضهم أن مادتها الثانية كانت النواة التي انبثق منها حلف الريو الحالي(١).

أهداف حلف الريو:

نصت ديباجة الميثاق على أن الهدف من عقد حلف الريو هو كفالة السلم لكل الدول الأمريكية، عن طريق تقديم المساعدة الضرورية لأي دولة تتعرض لخطر الاعتداء عليها من الخارج، ونبذها وإدانتها للحرب كأداة للسياسة القومية، وتعهدت بالامتناع عن استخدام القوة أو التهديد باستخدامها في علاقاتها الدولية، تمشيًا مع مبادئ الأمم المتحدة.

كما تعهدت باتباع الوسائل السلمية لتسوية خلافاتها، وذلك في نطاق التدابير والإجراءات المنصوص عليها في نظام جامعة الدول الأمريكية، وفي الحالات التي كانت تتحقق فيها هذه الإجراءات أو تعجز عن الوصول إلى نتائج مرضية، كان من الواجب أن تحال تلك النزاعات إلى الأمم المتحدة لحسمها بالقرارات المناسبة من ميثاق ريو(٢).

ولقد استخدمت الولايات المتحدة (حلف الريو) أداة لتنفيذ سياساتها، فكان

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات، د.محمد عزيز شكري ص٣٦، ٣٧، والمنظمات الدولية، د.الشافعي بشير ص٣٠٨.

(٢) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٤٤، والمنظمات الدولية، د.الشافعي بشير ص٣١٨.

دائمًا مجرد منفذ لرغباتها في كل المشاكل التي كانت منها مشكلة كوبا ١٩٦١، ١٩٦٢م، وكذلك الخلاف بين سان دوبنجر وهايتي عام ١٩٦٢م، ثم مسألة سان درينجو ١٩٦٥م، وتتخذ الولايات المتحدة الحلف ذراعًا ووسيلة للدفاع عن الأنظمة السائدة في القارة الأمريكية، ما دامت تسير في فلكها، فهذا الحلف ضعيف ليس له وزن دولي يذكر. مع أن حلف الريو كان الخطوة الأولى التي اتخذتها الولايات المتحدة في إقامة ترتيبات الدفاع الجماعي في الكتلة الغربية[١].

ب- حلف شمال الأطلسي (حلف الناتو) (North Atlantic Treaty Organization (NATO:

أولاً: الخلفية التاريخية للحلف[٢]:

يرى بعض الكتاب أن التكتل الأطلسي كان موجودًا فعلًا قبل عقد الحلف رسميًا، فوجوده في رأيهم يرجع إلى التحالف الذي ربط كلًا من إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قبل الحرب العالمية الأولى، وتمتد جذوره إلى التراث المشترك بين أوروبا وأمريكا، ومهما يكن الأمر؛ فإنه حين اشتدت الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي وازداد النفوذ السوفيتي في أوروبا، رأت كل من فرنسا وإنجلترا وبلجيكا وهولندا ولوكسمبورج أن مصالحها تقتضي أن تتحالف عسكريًا، وقد تم ذلك في ميثاق بروكسل المبرم في ١٧ مارس ١٩٤٨م، وهو مايعرف باتحاد أوربا الغربية.

ولكن سرعان ما تبين أن تلك الدول غير قادرة بمفردها على الوقوف في

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٤٣، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٨٦.

(٢) يراجع في الخلفية التاريخية للحلف للتفصيل أكثر: المدخل في عالم السياسة، بطرس غالي، محمود خيري عيسى ص٧١٢، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط١٠-١٩٩٩م.

وجه ما اعتبر توسعًا سوفيتيًا في الغرب دون مساعدة الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تبنى السناتور الأمريكي فاندبرج فكرة انضمام بلاده إلى هذا التحالف، على أساس المساعدة المتبادلة بينها وبين الدول سالفة الذكر، وتقدم بتوصية رسمية في هذا الاتجاه إلى مجلس الشيوخ الأمريكي في شهر يونيو ١٩٤٨م، وأعقب ذلك بدء مرحلة من التشاور والمفاوضات بين الحكومة الأمريكية وحكومات الدول الأخرى في منطقة شمال الأطلسي.

وانتهت هذه المفاوضات بإبرام معاهدة حلف شمال الأطلسي التي تم توقيعها في واشنطن في اليوم الرابع من أبريل ١٩٤٩م، ووافق عليها مجلس الشيوخ الأمريكي بأغلبية ٨٢ صوتًا ضد ١٣ صوتًا. وتبع ذلك إجراء التصديق عليها من قبل الرئيس الأمريكي في ٢٥ يوليه ١٩٤٩م، ومن قبل الدول المؤسسة الإحدى عشرة، وبذا أصبحت المعاهدة سارية المفعول اعتبارًا من ٢٤ أغسطس ١٩٤٩م.

وإذا كانت أوربا قد رضيت بالحماية الأمريكية عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وخروجها محطمة منهكة القوى، إلا أن البعض من الأوربيين بعد مرور أكثر من عقد من السنين رأى خلاف ذلك، ورأى أن الولايات المتحدة قد سرقت حلفهم المتمثل في ميثاق بروكسل، ليصبح فيما بعد حلف شمال الأطلنطي[1].

الأطوار والمراحل التي مر بها حلف الناتو:

يمكن أن ينظر إلى حلف الأطلسي (الناتو) من حيث أعضاؤه وأهدافه ومناطق نفوذه، من خلال التفريق بين مرحلتين زمنيتين مختلفتين:

---

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير، ص٥٤،٤١٤.

المرحلة الأولى: مرحلة الحرب الباردة[1].

المرحلة الثانية: انتهاء الحرب الباردة.

أما ما يتعلق بالمرحلة الأولى لنشأة الحلف؛ من حيث الدول الأعضاء فيه:

فقد اتخذ الحلف منذ البداية شكلًا مؤسسيًا على نحو جعله مغايرًا للأحلاف الدولية السابقة. وقد وقع على ميثاق الحلف اثنتا عشرة دولة، هي: بلجيكا، كندا، الدانمارك، فرنسا، أيسلندا، إيطاليا، لوكسمبورج، هولندا، النرويج، البرتغال، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة الأمريكية، وفي ٢٢/ ١٠/ ١٩٥١م، انضمت تركيا واليونان للحلف، ثم في ٢٣/ ١٠/ ١٩٥٥م، انضمت ألمانيا الغربية للحلف بمقتضى اتفاقات باريس في أكتوبر ١٩٥٤م- بعد أخذٍ وردٍّ طويلين[2].

---

(١) الحرب الباردة: درج المؤرخون وعلماء السياسة على تعريف الحرب الباردة بأنها: «الصراع الذي قام بين الرأسمالية والشيوعية أو بين الكتلة الغربية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والكتلة الشرقية بزعامة الاتحاد السوفيتي وذلك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) وحتى سقوط الاتحاد السوفيتي ١٩٨٩م». ينظر: أمريكا جذور الغزو والعولمة، د.محمد أبو الإسعاد ص١٩٣، دار سينا للنشر- القاهرة، ط ٢٠٠١م. وعرفها آخرون بأنها: «حالة من التوتر الشديد بين الكتلتين الشرقية والغربية، وهذه الحالة لا تصل إلى حد الحرب الفعلية ولكنها تتسم بالعداء المتبادل والمتورط في حروب مستترة وغير معلنة من أجل الحفاظ على مصالح أحد الطرفين في مواجهة الآخر». ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص٤١٤، وإستراتيجية حلف شمال الأطلنطي، لواء/ طه المجدوب ص٦، إستراتيجيات مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، عدد أغسطس ١٩٩٩م.

(٢) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٢١، والتكتلات والأحلاف الدولية في عصر الوفاق، محمد عزيز شكري ص٨٣، ودراسة عن ظاهرة التكتل الإقليمي وارتباطها بالحياة الدولية، د.عبد الله هدية ص٥٧، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد ٣٩، ١٩٨٣م، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د.ممدوح شوقي ص٣٤٩ الهامش، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، وميثاق الأطلنطي الشمالي، د.بطرس غالي ص١- ٤، المجلة المصرية للقانون الدولي، م٧، ١٩٥١م، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٠٦، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد الغمري ص٥٧٩.

و نلاحظ أن الحلف يضم دولًا تترامى في قارتين؛ من تركيا واليونان في الشرق- وهما دولتان غير أطلسيتين- إلى أمريكا وكندا في الغرب، مرورًا بمعظم أوروبا الغربية، سواء أطلَّت على الأطلسي أم لا، لكن هذا الحلف لا يضم دول أمريكا اللاتينية أو أفريقيا الأطلسية؛ والسبب في ذلك بيِّنٌ جليٌّ؛ فالقصد من الحلف كان ببساطة إقامة حزام أمان واحد قبالة الاتحاد السوفيتي(١).

وظهر جليًا من بيان الدول المشتركة في هذا الحلف أن العامل الإستراتيجي العسكري هو المعيار الحاسم في عضويته، وليس العامل الإقليمي كما قد يوحي بذلك اسمه.

وأما أهداف حلف الأطلسي في تلك المرحلة:

فإن الهدف العسكري يعد الهدف الرئيس لقيام حلف شمال الأطلنطي، من أجل تنظيم الدفاع العسكري عن أوربا بتجميع دول منطقة غرب أوربا عسكريًا، تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تعتبر هذه المنطقة خط الدفاع الأول عن القارة الأمريكية، في مواجهة أي هجوم مسلح من جانب الاتحاد السوفيتي. وقد وضع ميثاق حلف شمال الأطلنطي القواعد اللازمة لتنفيذ هذا الهدف(٢).

والجدير بالذكر أن الجزائر تعرضت لحرب أسلحة هذا الحلف أثناء نضالها البطولي من أجل الاستقلال، غير أنه بالمقابل ومع انضمام تركيا للحلف أصبحت

---

(١) ينظر: جولة في السياسة الدولية، حسن إبراهيم، عزيز شكري، سيف عباس ص٢٠، الدار المتحدة -بيروت، ط١-١٩٧٤م.

(٢) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٢٢، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٥٣، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د.ممدوح شوقي ص٣٥١، الإسلام والمعاهدات الدولية، د.محمد عفيفي ص٢٦٩.

مناطق نفوذه تمتد حتى شرق البحر المتوسط، مما يجعل الوطن العربي على مرمى مدفعيته، ناهيك عن صواريخه وأدوات حربه الخطيرة الأخرى!.

ولقد استمر الوضع الإستراتيجي السابق للحلف حتى عام ١٩٨٩م، حيث انتهت الحرب الباردة بعد زوال القوة السوفيتية وتفككها. ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية للحلف، وهي مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة؛ حيث حدثت تحولات جذرية في سياسة الحلف واستراتيجيته وأهدافه ومناطق نفوذه كما سيأتي.

المرحلة الثانية لحلف الأطلسي؛ بعد انتهاء الحرب الباردة:

بعد زوال القوة السوفيتية وتفككها-إضافة إلى المستجدات الدولية التي طرأت على الساحة الدولية- حدثت تحولات جذرية في سياسة الحلف واستراتيجيته وأهدافه؛ ومن ثَمَّ في مناطق نفوذه؛ وأصبح من الصعب على الحلف حصر هدفه في حدود دفاعية عسكرية لعدة أسباب(١):

الأول: أن الحلف نفسه فقد صفته الدفاعية، بعد تغيير الهدف منه في إطار تداعيات انتهاء الحزب الباردة.

الثاني: أن نهاية الحرب الباردة قد أسقطت معظم المفاهيم الإستراتيجية العسكرية التي تبنتها القوى الكبرى ومؤسساتها العسكرية الجماعية كالأحلاف، بعد أن استقرت ما يربو على نصف قرن، مما يجعل إستراتيجية حلف الناتو الدفاعية غير مناسبة للبيئة الدولية الجديدة.

الثالث: أن قضيته الأساسية واهتماماته الراهنة قد تبدلت تمامًا؛ فهي الآن

---

(١) ينظر: موقع حلف شمال الأطلنطي في النظام العالمي الجديد، د.قدري إمام ص٤١٥، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الأسكندرية، العدد (٢)، ١٩٩٩م.

محصورة في السيطرة والهيمنة على النظام الدولي الجديد.

وهذا التوسع في اهتمامات الحلف، يترتب عليه إنشاء وظائف جديدة للحلف، حتى أصبح من الصعب معرفة الوظائف الحقيقية للحلف من خلال استقراء ميثاقه، لذلك تغيرت وظائف الحلف.

توسع حلف:

في أعقاب التحولات التي شهدها العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، سعت دول منطقة شرق ووسط أوربا هذه المنطقة إلى الانضمام للمنظمات الأوروبية الغربية السياسية والاقتصادية، والحصول على ضمانات محددة من حلف شمال الأطلنطي خشية عدم استقرار الأوضاع في روسيا الاتحادية، وعودة روح السياسات السوفيتية المسيطرة، وفي ذلك الوقت لم تطرح فكرة دخول الحلف على اعتبار أنها فكرة ليست في الحسبان. ولكن بعد ظهور الرغبة الأمريكية في التوسع في عضوية حلف الناتو، سارعت معظم هذه الدول في طلب الانضمام(١).

وقد جاء الحديث عن توسيع عضوية الحلف أول مرة في يومي ١٠، ١١ يناير ١٩٩٤م، في برنامج الشراكة من أجل السلام، الذي أعلنه قادة الحلف في اجتماعهم في بروكسل، في البيان الصادر عن القمة(٢).

وكان قرار توسيع الحلف قد اتخذ من قبل الولايات المتحدة، التي تمكنت من فرض وجهة نظرها على باقي أعضاء الحلف، ونفذت رؤيتها لتوسيع الحلف،

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٩٥، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص٩.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٨٤.

رغم اعتراضات وتحفظات بعض الأعضاء، الذين طالبوا بضم بلدان أخرى في المرحلة الأولى.

وزعمت واشنطن أن هدف سياسة ضم أعضاء جدد إلى حلف الناتو هو أنه سوف يدخل دمًا جديدًا إليه، يضاعف من حيويته وقدرته على خدمة المصالح المشتركة للتحالف الغربي، ورغم سلامة ذلك من الناحية النظرية، إلا أنه لا يعبر عن الهدف الحقيقي وهو حصار وتهديد روسيا؛ حيث إن هذه الدول تمثل عبئًا حقيقيًا على الحلف، نظرًا لما تعانيه من أوضاع اقتصادية غير مستقرة، فضلًا عن كونها محكومة بالقوة والنظام الشمولي.

ولاشك أن ضم هذه الدول يحقق هدفًا آخر، هو ضمان ابتعادها الكامل عن موسكو، ويضمن انتماءها للغرب دائمًا، وذلك ردًا على المخاوف الغربية من محاولات بعث نزعات توسعية روسية جديدة، ومحاولة إعادة مكانة الاتحاد السوفيتي السابق[1].

إن التصميم الأمريكي والإصرار على الامتداد نحو الشرق هدفه مواجهة الأوضاع التي ترتبت على انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وإنشاء هيكلية جديدة للأمن الأوروبي، تضم في صلب إستراتيجيتها مبدأ توسيع نطاق الحلف خلال القرن الحادي والعشرين، وأن واشنطن لن تسمح بأن تتحول أوروبا إلى مصدر دائم للتوتر واضطراب الأمن.

وقد حددت واشنطن في محاولة لإيجاد التوازن في السياسة الأمريكية المهمة

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٠٥، إستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص٦.

المزدوجة للحلف الغربي، والتي تجمع بين التوسع الأطلنطي بضم المزيد من دول أوربا الوسطى والشرقية وبناء أوربا ديمقراطية موحدة، وبين هدفه إقامة شراكة حقيقية بين حلف شمال الأطلنطي وروسيا ذات النظام الديمقراطي(1).

وقد ثار جدل شديد بين أعضاء الحلف حول توسيع عضويته، وقد انقسم أعضاء حلف شمال الأطلنطي إلى فريقين في هذا الصدد:

الفريق الأول: رأى توسيع عضوية الحلف، في سياق تأقلم الحلف مع البيئة الأمنية الجديدة، خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وحتى لا يفقد الحلف سبب وجوده، ولتقوية ودعم التحولات السياسية والاقتصادية في وسط وشرق أوربا، دون التوقف على الاعتبارات الأمنية فقط.

الفريق الثاني: عارض توسيع عضوية الحلف؛ مستندًا إلى عدم وجود أي تهديد حقيقي تتعرض له هذه الدول في شرق ووسط أوربا، فضلًا عن أن توسيع الحلف يؤدي إلى إعادة رسم خط تقسيم جديد في أوربا، كما أنه يؤدي إلى انقسامات داخل أوربا الشرقية، مما يؤدي إلى تسرب التفكك وعدم الانسجام للحلف نفسه؛ مما يعرضه للانهيار كحلف وارسو.

فضلاً عن أن زيادة الأعضاء يؤدي إلى زيادة الأعباء، في الوقت الذي تتجه فيه الدول إلى خفض نفقات التسليح، والحد من سباق التسليح.

كما أن توسيع نطاق عضوية الحلف سوف يؤثر على مصالح روسيا الاتحادية الإستراتيجية والأمنية القومية والاقتصادية، مما يؤدي إلى عودة الحرب الباردة مرة

---

(١) ينظر: استراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص٦، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٠٥، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٨١.

أخرى في صورة حرب المصالح[1].

وفي ديسمبر من عام ١٩٩٤م في الاجتماع الوزاري للدول الأعضاء في الحلف، تم الاتفاق على توسيع عضوية الحلف ووصف ذلك بأنه قرار هام يزيد من فعالية الحلف ويسهم في دعم الأمن والاستقرار في منطقة الأطلنطي، وتم الاتفاق أيضًا إلى أن الأعضاء الجدد سوف يكونون كاملي العضوية ولهم جميع الحقوق وعليهم كافة الالتزامات للحلف[2].

وعلى الرغم من أن قادة الحلف أعلنوا أن أي عضو في برنامج الشراكة من أجل السلام[3]، مرشح لعضوية الحلف، **إلا أنهم اتفقوا جميعًا على استبعاد روسيا**

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٨٩، ١٩١، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٨٣، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص٥.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٨٤، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٨٢.

(٣) هي فكرة أمريكية خالصة. طرحت في اجتماع مجلس شمال الأطلنطي ببروكسل، كمبادرة من الحلف في إطار السعي إلى زيادة الثقة ودعم الجهود التعاونية مع دول شرق أوربا، من أجل تعظيم الأمن الأوربي. وعلى أساس أنه يمثل استكمالاً لقرارات قمتي لندن (مايو ١٩٩٠م)، وروما في (نوفمبر ١٩٩١م)، والتي تم بموجبها إنشاء مجلس تعاون شمال الأطلنطي. و اعتمد هذا البرنامج على أهم المبادئ التي يقوم عليها القانون الدولي العام، فضلاً عن التزامه بمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأهم المبادئ هي:
١- الامتناع عن استخدام القوة - أو التهديد باستخدامها - ضد السلامة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لأي دولة.
٢- احترام الحدود القائمة وحل المنازعات بالوسائل السلمية. كما أوردت وثيقة التأسيس التعهد بالالتزام بوثيقة هلسنكي الأخيرة، وكل وثائق مؤتمر التعاون والأمن الأوربي، وإنجاز التعهدات الخاصة بضبط ونزع التسليح.
فهذا البرنامج خطوة على طريق الانضمام للحلف. وقد لجأ الحلف إلى ذلك خوفًا من رد الفعل لبعض القوى الدولية، وكذلك نتيجة اعتراض بعض الدول أعضاء الحلف على انضمام دول تحسبها أعداء. ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٥٧،١٥٨، وإستراتيجيات حلف شمال

الاتحادية؛ للأسباب التالية:

أ- أن روسيا دولة غير مستقرة، لا ينطبق عليها شروط الانضمام على المدى القريب.

ب- أن روسيا دولة كبيرة، وضمها للحلف سوف يؤدي إلى تغيرات جوهرية، وقد يمنحها حق الفيتو على قرارات الحلف.

ج- أن ضم روسيا يعني مد الضمانات الأمنية للحلف إلى حدود الصين ومنغوليا، وهو ما يصطدم بنص المادة الخامسة من معاهدة واشنطن، فضلًا عن المادة العاشرة، التي تحدد المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف.

د- إن ضم الحلف لروسيا سوف يؤدي إلى فقد الحلف لطابعه الدفاعي، وتحويله إلى منظمة للأمن الجماعي على غرار الأمم المتحدة[1].

وقد أدت عمليات توسيع العضوية في حلف شمال الأطلنطي إلى بروز عدة مشكلات وخلافات حول عدد من القضايا، وهي: مدة وحدود توسيع الحلف، وماهية البلدان التي يجري ضمها؛ ففي حين كان رأي معظم الدول الأوروبية الأعضاء في الحلف ضرورة التريث في عملية التوسع، وعدم التسرع حتى لا يؤدي ذلك إلى ظهور خطوط تقسيم جديدة في القارة الأوروبية- إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية انفردت بقرار التوسع، وفرضته على الدول الأعضاء في حلف الناتو، مما يزيد من هوة الخلافات الأمريكية والأوروبية ويفتح المجال أمام تراجع

=

الأطلنطي، طه المجدوب ص١٠، وص١٢، ومن الحرب الباردة حتى الوفاق (١٩٤٥-١٩٨٠م)، كلون باول، وبيتر موني ص١٢٥- ١٢٩، تعريب: صادق إبراهيم عودة، دار الشروق-القاهرة، ط١-١٩٨٤م، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٢٥.

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٩٦، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٨٥.

الحلف وتفككه ثم انهياره، كما حدث في حلف وارسو[1].

فالولايات المتحدة إذن قد استغلت فرصة انهيار الاتحاد السوفيتي السابق، ونهاية الحرب الباردة بينهما، وعززت من سيطرتها وهيمنتها تحت مقولة أنها هي القوة العظمى الوحيدة في العالم، وأن العالم لم يعد فيه سوى قوة عظمى واحدة؛ أي أنه أصبح أحادي القطبية.

ومنذ أن طرح مشروع توسيع الناتو في قمة الحلف في بروكسل عام ١٩٩٤م، والأعضاء الأصليون على خلاف حول صيغة التوسع وإجراءاته، إذ رأت فرنسا أن يتخذ التوسع صيغة أطلسية جنوبية، أي أنه يشمل حتى الدول غير الأوروبية الواقعة في حوض البحر الأبيض وشمال أفريقيا.

بينما فضلت ألمانيا أن يتخذ صيغة أوربية، أطلسية خالصة، تشمل دول وسط وشرق أوربا فقط، وأن يتم ذلك بشكل جماعي استثناءً من شروط العضوية الجديدة.

أما الولايات المتحدة الأمريكية، ومعها بريطانيا؛ فأرادتا أن يتخذ التوسع صيغة أطلسية مطلقة، تشمل دول رابطة الدول المستقلة، على أن يجري ذلك بشكل انتقائي؛ أي على دفعات، وحسب الشروط التي حددها مجلس الحلف ١٩٩٥م، وهي:

١- أن يكون العضو المرشح من الموقعين على اتفاقيات برنامج الشراكة من أجل السلام.

٢- أن يكون ناضجًا سياسيًا، وخاليًا من وجود مشكلات قومية أو عرقية، ومؤمنًا بقيم الديمقراطية الغربية، ويحترم حقوق الإنسان ولديه القدرة على تعزيزها.

---

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٢٣٠، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجذوب ص٦، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٢٨٥.

٣- أن يكون ناضجًا اقتصاديًا، وقادرًا على تحمل جميع نفقات الانضمام إلى الحلف، بما في ذلك بناء جيش له مواصفات الجيوش الغربية نفسها؛ من حيث العقيدة العسكرية والتسليح.

٤- أن يضع قواته المسلحة تحت قيادة مدنية وديمقراطية.

٥- أن يبدي استعداده للمشاركة في فعاليات الحلف وآلياته، مثل مراكز القيادة، ولجان التنسيق والتخطيط الدفاعي المشترك، والتدريبات والمناورات، وتبادل المعلومات الأمنية والدفاعية مع الحلف[١].

وقد حسم هذا الخلاف لصالح الموقف الأمريكي.

وفي اجتماع قمة الحلف في يوليو ١٩٩٧م، تم اعتماد مراحل توسع الحلف[٢].

أهداف الحلف بعد الحرب الباردة:

بانتهاء الحرب الباردة أصبح لزامًا على حلف الناتو انتقاء استراتيجية عسكرية جديدة؛ بإجراء تعديلات على الاستراتيجية الدفاعية السابقة، بما يتلاءم والمستجدات الدولية التي طرأت على الساحة الدولية، وتقوم هذه الإستراتيجية على: التحول من تنظيم عسكري صرف، مهمته الدفاع عن غرب أوربا ومنطقة الأطلنطي ضد أي هجوم سوفيتي محتمل، إلى قوة عسكرية، وسياسية عالمية مهمتها تحقيق هيمنة قوى العالم الرأسمالي الغربي، بقيادة الولايات المتحدة على النظام الدولي[٣].

---

(١) ينظر: دور حلف شمال الأطلنطي، د.نزار إسماعيل اليحالي ص١٠١، ١٠٢، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، ط ٢٠٠٣م.

(٢) ينظر: إجراءات توسع الناتو؛ المشكلات والحلول المطروحة، د.ممدوح أنيس فتحي ص٨٠، مجلة السياسة الدولية، العدد (١٢٩)، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٣) ينظر: دور حلف شمال الأطلسي بعد انتهاء الحرب الباردة، د.نزار إسماعيل اليحالي ص٧٤، ٧٥.

وحتى يستطيع الحلف إيجاد مبرر لنزعته العسكرية والعدوانية واتساع رقعتها الجغرافية؛ فقد اعتمد الحلف على تقديم الإسلام وتصويره بأنه العدو الجديد والمستقبلي للحضارة الغربية. وأطلق عليه (العدو الأخضر).

وروج الحلف لهذا العدو الجديد من خلال تصويره أن التحديات التي تواجه هيمنته لم تعد متمركزة في أوربا حصرًا، إنما في الناحيتين الشرقية والجنوبية، فالمنطقة الشرقية تضم دولًا إسلامية غير عربية؛ مثل إيران وأفغانستان ودول آسيا الوسطى وباكستان، وهذه المنطقة غير مستقرة لوجود كثير من الأسباب الكامنة فيها تثير الصراعات العرقية والدينية والاجتماعية، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وكذلك احتمال أن يقوم فيها تحالف إسلامي قوي تقوده باكستان، من شأنه أن يعوق مهمة الحلف في تحقيق الهيمنة العالمية[1].

أما المنطقة الثانية (الجنوبية) فهي تضم الدول العربية في شمالي أفريقيا ومصر والسودان، أي الدول العربية الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهي أيضًا تمثل عنصر عدم استقرار وتهديد الأمن الأوربي الأطلسي فضلًا عن كونها دولًا إسلامية.

وشكل هاجس احتمال قيام تحالف وتكتل إسلامي عربي بين المنطقتين الجنوبية والشرقية سالفي الذكر، لاعتبارات دينية وعرقية وتاريخية، خطرًا كبيرًا يهدد الحلف، ويقوض ويهدد إستراتيجيته الجديدة في الهيمنة والسيطرة على العالم، حتى اعتبر البعض أن الحرب القادمة سوف تكون بين الحضارة الغربية والإسلامية، فالإسلام هو المرشح للوقف ضد هيمنة الحضارة الغربية وحلف الناتو[2].

---

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير، ص٥٢٦-٥٣٢.

(٢) ينظر: صدام الحضارات..إعادة صنع النظام العالمي، صموئيل هانتجتون ص١٧، ترجمة:طلعت الشايب، دار سطور - القاهرة، ط٢- ١٩٩٩م.

المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف في هذه المرحلة:

مع أن الأهداف السابقة للحلف في هذه المرحلة قد مست جوهر الصفة الدفاعية للحلف، وفتحت لإستراتيجيته الجديدة آفاقًا وأغراضًا عملياتية خارج النطاق الجغرافي التقليدي القديم للحلف، والمحصور في أوربا ومنطقة الأطلسي؛ إلا أن الحلف لم يفصح عن تغير صفته الدفاعية، ولكنه اتخذ سلسلة من الإجراءات التي تتعلق بحجم قواته.

وهذا ما دفع حلف الناتو إلى إصدار وثيقة في عام ١٩٩٢م، عرفت باسم (المفهوم الإستراتيجي الجديد) وهي لا تتضمن مبادئ إستراتيجية عسكرية واضحة لاستخدام قواته التقليدية في مناطق الأزمات، سواء داخل حدود مسارح عملياته في أوربا والأطلنطي، أو في خارجها، ولكنها تنص على الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها هذه القوات في المستقبل.

ويفهم من هذه الوثيقة أن الوظيفة الجديدة للناتو تكمن في العمل خارج مسرح عملياته القديم، الوارد في الميثاق المنشئ له، كما يفهم من هذه الوثيقة أن الناتو أخذ بمبدأ الهجوم لمواجهة أو احتواء الأزمات التي تنشب خارج نطاقه الجغرافي القديم، خاصة في المنطقتين الجنوبية والشرقية آنفتي الذكر[١].

من أجل ذلك وأكثر، وجد أعضاء حلف الناتو وعلى رأسهم الولايات المتحدة ضرورة إعادة تحديد الحدود الجغرافية لنطاق وعمل الحلف؛ لتمكينه من العمل خارج نطاق المنطقة التقليدية، التي انحصر فيها نشاطه إبان الحرب الباردة[٢].

---

(١) ينظر: موقع حلف شمال الأطلنطي في النظام العالمي الجديد، د.قدري محمود إمام ص٤٢٣.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٥٢.

وفي النهاية يمكن القول: إن تطوير حلف الناتو في اجتماع عام ١٩٩٩م، باعتماد الإستراتيجية الجديدة للحلف يشكل سابقة خطيرة في بناء النظام الدولي الجديد، فتعاظم دور الحلف بعد انهيار النظام الدولي، يؤثر بالسلب على النظام الدولي الجديد، خاصة التعبير المطاط المستخدم في الصيغة المعلنة عن المفهوم الإستراتيجي الجديد للحلف، وهو تعبير الدفاع عن المصالح، ومكافحة الإرهاب، وهو ما يمكن أن ينسحب على أية منطقة جغرافية في العالم.

بعبارة أخرى، فإن الوظيفة الجديدة للناتو، أصبحت تتمثل في حماية المنظومة الغربية الرأسمالية من أي تهديد في أي منطقة في العالم، وذلك من خلال السيطرة والهيمنة على النظام الدولي الجديد، بدعوى حماية الديمقراطية وحقوق الإنسان، ونزع أسلحة الدمار الشامل من أيدي بعض القوى الإقليمية، التي تهدد المصالح الغربية، مما أدى إلى تغيير وظيفة الحلف من الدفاع الجماعي إلى الهيمنة والسيطرة.

ج- حلف الأنزوس (ANZUS) عام ١٩٥١م:

وهو اختصار لمعاهدة الأمن بين أستراليا ونيوزيلندة، والولايات المتحدة الأمريكية.

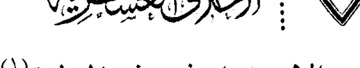
أعضاء هذا الحلف هم: الولايات المتحدة الأمريكية، وأستراليا، ونيوزيلندة.

الهدف من هذا الحلف:

١- هدفت الولايات المتحدة من هذا الحلف، دعم وجودها في منطقة جنوب المحيط الهادي، خاصة بعد تزايد المد الشيوعي في هذه المنطقة بنجاح الثورة الشيوعية في الصين.

٢- الحيلولة دون نفاذ المد الشيوعي إلى تلك المنطقة.

٣- دعم الاستقرار في منطقة جنوب الهادي خاصة بعد الحرب الكورية التي



هددت الاستقرار في هذه المنطقة[1].

المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

نصت المادة الرابعة من ميثاق هذا الحلف على أن المنطقة الجغرافية التي يغطيها حلف الأنزوس، تشمل أراضي كل الدول المتعاقدة، أو الجزر التابعة، أو الخاضعة لولايته في منطقة المحيط الهادي، والقوات والمراكب والطائرات التابعة له في منطقة المحيط الهادي.

وتعتبر المادة الرابعة من ميثاق هذا الحلف أهم مواده[2]، حيث جاء فيها أهم مبدأ في التكتلات العسكرية عمومًا، الذي يعتبر العمود الفقري لأي تكتل عسكري، أو تحالف ثنائي؛ فقد نصت على أنه: «يعتبر كل طرف متعاقد أي هجوم مسلح في منطقة المحيط الهادي على أي من الأعضاء يمثل خطرًا على سلامته وأمنه، ويعلن أنه يقوم بما من شأنه مواجهة هذا الخطر وفق الأصول الدستورية الخاصة به».

كما وردت في هذه المادة الرابعة صراحة خضوع هذا الحلف للأمم المتحدة خاصة المادة (٥) من الميثاق بأن أوردت أن: «الهجوم المسلح على أحد أعضاء الحلف والتدابير المتخذة لردعه يجب أن تبلغ فورًا لمجلس الأمن، ويجب أن تتوقف هذه التدابير عندما يقوم مجلس الأمن باتخاذ التدابير اللازمة لاستعادة السلام والأمن الدوليين»، وهو ما جاء صراحة في نص المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة. وهي المادة التي تستند إليها جميع التكتلات العسكرية، التي أنشئت في فترة ما بعد الحرب

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٦، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٤.

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٥٧ الهامش.

العالمية الثانية، ويعتبر حلف الأنزوس ثاني تكتل عسكري يولد بعد الأمم المتحدة.

وقد واجه حلف الأنزوس مشكلات عديدة خلال حقبة الثمانينات، ولا سيما إثر رفض الحكومة العمالية في نيوزيلندة عام ١٩٨٤م، السماح للسفن الأمريكية الحاملة للأسلحة النووية بالدخول إلى موانيها، كذلك فقد أعلنت كل من أستراليا ونيوزينلدة مع إحدى عشرة دولة من الجزر الواقعة جنوب المحيط الهادي عام ١٩٨٥م، في معاهدة رادوتونجا، عن جعل منطقة جنوب الباسفيك خالية من السلاح النووي.

وفي عام ١٩٨٦م، رفضت أستراليا المقترحات الأمريكية بمشاركتها في مبادرة الدفاع الاستراتيجي **SDI** والتي عرفت بحرب النجوم، وفي ذات العام تم تعليق عضوية نيوزيلندة في الحلف، وقد انعكست كل هذه الخلافات على فعالية الحلف، مما أدى إلى تجميد نشاطه عمليًا، رغم سريان المعاهدة المنشئة له، فهي حتى الآن سارية المفعول نظريًا فقط[1].

ومما يحسن الإشارة إليه أن هذا الحلف لم يكن له أي أجهزة داخلية، تسهر على تطبيق بنوده؛ ولذا فقد ظل حبيس الأوراق التي كتب عليها، أي أنه كان نظريًا فقط.

د- حلف جنوب شرق آسيا (السـاتـو) South East Asia Treaty Organization (SEATO) (سبتمبر ١٩٥٤م):

ويطلق عليه أيضًا حلف مانيلا؛ نسبة إلى العاصمة الفلبينية مانيلا، التي عقدت فيها المعاهدة المنشئة لهذا الحلف. وهو في الحقيقة امتداد لحلف الأنزوس،

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٧، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٥.

الذي عقد بين كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا ونيوزيلندة في سبتمبر عام ١٩٥١م، للدفاع عن منطقة المحيط الهادي، السابق ذكره.

أولاً: الخلفية التاريخية للحلف:

يقال إن التفكير في إنشاء هذا الحلف بدأ منذ أن ظهرت الصين الشعبية كقوة متعاظمة في القارة الآسيوية، وفي السياسة الدولية عمومًا بعد العام ١٩٤٩م.

وكانت الدول التي تبنت الدعوة إلى إنشائه في البداية هي: الفلبين وتايلاند وكوريا الجنوبية؛ وذلك بدافع التخوف من أن تقع تحت السيطرة الشيوعية. وقد جاءت الحرب الكورية وحرب الهند الصينية لتدعم هذه المخاوف.

وهنا تحركت الولايات المتحدة علنًا (بعدما كانت تحرض سرًا)، لإقامة تنظيم دفاعي عن منطقة جنوب شرق آسيا، وقد تم ذلك بتوقيع حلف مانيلا، أو معاهدة حلف جنوب شرق آسيا، وذلك في الثامن من سبتمبر ١٩٥٤م[1].

ثانيًا: الدول الأعضاء في الحلف:

وقع معاهدة مانيلا كل من: أستراليا، فرنسا، نيوزيلندة، الباكستان، جمهورية الفيلبين، تايلاند، المملكة المتحدة، والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تركت المادة السابعة الباب مفتوحًا أمام أي دولة ترغب في الانضمام إلى المعاهدة، إذا كانت في وضع يمكنها من تدعيم أهداف هذا التحالف، وفي هذه الحالة كان يشترط أن يصدر قرار بقبولها وضمها إلى عضوية معاهدة الحلف بالإجماع.

ولم تحدد المادة العاشرة مدة محددة لسريان مفعول هذه المعاهدة مما أتاح لأية

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٤٣-٤٤.

دولة حق الانسحاب من الحلف، بعد سنة من تقدمها بطلب توضح فيه نيتها بالانسحاب إلى حكومة الفيلبين، التي تتولى إخطار الأطراف الأخرى في التحالف بهذا الإجراء.

ثالثًا: أهداف الحلف:

الهدف الحقيقي لحلف مانيلا، هو محاصرة المد الشيوعي في هذه المنطقة، ولذا فإن التفكير في إنشاء هذا الحلف بدأ منذ أن ظهرت الصين الشعبية كقوة متعاظمة في القارة الآسيوية وفي السياسة الدولية عمومًا بعد عام ١٩٤٩م.

ولذلك تحفظت الولايات المتحدة الأمريكية على أن يكون تدخلها في حالة واحدة؛ وهي تعرض الدول الأعضاء في الحلف للتهديد أو العدوان من الجانب الشيوعي فقط، (وقد وردت في نهاية المعاهدة فقرة خاصة بذلك)، أما في غير ذلك فيكون بالتشاور مع الدول الأعضاء[١].

وتعتبر المادة الرابعة من معاهدة الحلف أهم موادها على الإطلاق؛ فهي تنص على أنه في الحالات التي يقع فيها اعتداء مسلح على إحدى الدول الأعضاء في المعاهدة، وفي حدود المنطقة التي يغطيها دفاع الحلف، ومتى تم التأكد من ذلك بطريق الإجماع؛ فإن مثل هذا الاعتداء يعتبر موجهًا إلى كل دول الحلف، ومن ثم يتعين عليها -وفقًا للإجراءات الدستورية الخاصة بكل دولة- أن تتخذ من التدابير والترتيبات ما يمكنها من التصدي للعدوان.

وفي الحالات التي يحدث فيها التهديد بغير أسلوب القوة المسلحة، تقوم الدول الأعضاء في الحلف بالتشاور الفوري بقصد التوصل إلى التدابير المناسبة في

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٤٤-٤٥.

مثل هذه الظروف.

كما نصت هذه المادة على أنه في الحالات التي يتفق فيها بالإجماع على استخدام إقليم أي من الدول المتحالفة لمقاومة العدوان، الذي يقع ضد واحدة منها، فإن الاستخدام يكون معلقًا على شرط موافقة حكومة الدولة صاحبة هذا الإقليم.

كما تضمن الميثاق أيضًا النص على مبدأ فض المنازعات بالطرق السلمية بين أعضائه، كما نص عليه ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك التزام الدول الأعضاء بعدم استخدام القوة، أو التهديد باستخدامها طبقًا لميثاق الأمم المتحدة.

كما فرض على الدول الأعضاء بالمحافظة على القدرات الفردية والجماعية للتصدي لأي هجوم مسلح، والعمل على زيادة هذه القدرات، والتصدي لأي نشاط تخريبي موجه، ومنع أي محاولات للتهديد أو التخريب أو قلب نظم الحكم.

وأكد الميثاق على رفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي للدول الأعضاء[1]، ويعتبر الحلف ميثاق دفاع مشترك، وقد حرصت المادة السادسة على أن تؤكد عدم تعارضه مع ميثاق الأمم المتحدة، ووظائف الهيئة العالمية في حفظ السلم والأمن الدوليين.

ومما يجدر الإشارة إليه أن ميثاق الحلف قد أشار كذلك إلى حالات العدوان غير المباشر، التي لا يتم فيها استخدام القوة المسلحة، والتي كان يقصد بها ما أسمته: (الأنشطة التخريبية أو الهدامة)، التي قد تقوم بها القوى الموالية للشيوعية؛ سواء أكانت داخلية أو خارجية، والتي يكون من شأنها زعزعة الاستقرار السياسي في الدول الأعضاء.

---

(١) ينظر: الأهداف العسكرية لحلف جنوب شرق آسيا، أ.جمال الدين عسكر ص٤٩، المجلة المصرية للعلوم السياسية، م١ العدد(١)، سبتمبر ١٩٥٦م، السنة الأولى، والمنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٢٩.

ولعل هذا البند يعكس بوضوح إصرار الدول الأعضاء في الحلف على معارضة أي شكل من أشكال الثورة، أو تغيير نظم الحكم القائمة في أي منها، حتى ولو كان ذلك بالإرادة الشعبية، مما كان يعني أن هدف الحلف يتمثل في إسباغ حماية الدول الغربية الكبرى لنظم حاكمة، ذات طبيعة معينة، موالية للغرب بطبيعة الحال في هذه الدول(١).

رابعًا: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

تحدد المادة الثامنة من معاهدة مانيلا المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف، وهي تشمل باكستان، تايلاند، لاوس، فيتنام الحرة وكمبوديا، أستراليا، نيوزيلندة، الفيلبين.

ومع أن المملكة المتحدة طرف في الحلف إلا أن هونغ كونغ- وكانت مستعمرة بريطانية وقتها- مستبعدة من دفاعه، بموجب نص خاص جاء فيه: أن الحلف لا يشمل منطقة الباسيفيكي شمال الدرجة ٢١ و٣٠ دقيقة - الخط الممتد شمال الفلبين -.

وواضح من هذا التحديد لمنطقة دفاع الحلف أن كلًا من بريطانيا والولايات المتحدة لم تدخلاه دفاعًا عن أراضيها؛ فهي بعيدة عن مداه الجغرافي؛ بل دفاعًا عن مستعمراتها ومناطق نفوذها السياسي والاقتصادي في منطقته من امتداد نفوذ الخصم، الذي هو الصين في حالتنا.

ضعف الحلف وتصفيته:

بعد حرب باكستان مع الهند عام ١٩٧١م، أعلنت الباكستان رسميًا انسحابها

---

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٩.

من الحلف، بعدما فشل حلفاؤها فيه في تقديم أية مساعدة لها في حربها مع الهند عام ١٩٧١م، التي أدت لانفصال إقليمها الشرقي في ما يعرف الآن بجمهورية بنغلادش من جهة، وبعدما وقفت الصين (العدو المزعوم لدول الحلف) بجانب باكستان في تلك الحرب، من جهة أخرى!!

وبعد التقارب الأمريكي الصيني، اعتبارًا من مطلع السبعينات، لم تعد أمريكا تنظر إلى الصين نظرتها القديمة، ولذا فإن الأهمية التي كانت تقلقها لم تعد بالقدر الذي كان في فترة الخمسينات وما بعدها.

وإزاء هذه التطورات الدولية الكبرى، تدهور الحلف تدهورًا كبيرًا، مما أدى إلى شل فعاليته، واتخاذ المجلس الوزاري للحلف عام ١٩٧٦م قرارًا بتصفيته خلال عامين(١).

وأما المحالفات الثنائية التي تم إبرامها بين دول الكتلة الغربية:

فتكاد تكون قاصرة على محالفات بين الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت بالطبع لتحقيق الرغبة الأمريكية في حصار الاتحاد السوفيتي، ومنعه من التوسع ونشر أفكاره الشيوعية، ومن أشهر هذه المحالفات الثنائية:

١- المعاهدة الأمريكية - الفيليبينية عام ١٩٥١م.

٢- المحالفة الأمريكية - مع كوريا الجنوبية ١٩٥٣م.

٣- المحالفة الأمريكية - اليابانية ١٩٦٠م.

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٤٧، ٤٩، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٨٤، والعلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٦٠، والتكتلات والسياسية الدولية، د.بطرس غالي ص١٣٢، ١٣٣، وحلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٥، وأسس الجغرافية السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤١٥.

٤- المحالفة الأمريكية - الأسبانية ١٩٧٦م.

ثانيًا: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الشرقية:

الحلف العسكري الجماعي الوحيد الذي أنشأته الدول الاشتراكية هو حلف وارسو، غير أن حلفًا اشتراكيًا ثنائيًا معينًا يعتبر ذا قيمة خاصة من الناحية التاريخية على الأقل، وهو الحلف الروسي الصيني؛ ولذا فسوف نقتصر على هذين الحلفين.

أ- حلف وارسو (WARSAW):

حلف وارسو أو ما يعرف رسميًا باسم: معاهدة الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة، هو المنظمة التي تقابل حلف شمال الأطلسي في الكتلة الغربية.

أولاً: الخلفية التاريخية لحلف وارسو:

ظهر الحلف إلى حيز الوجود في مايو ١٩٥٥م، أي بعد حلف الأطلسي بست سنوات، وجاء ردًا مباشرًا لما سمي بحلف الأطلسي الجديد الذي ضم ألمانيا الغربية، حيث أبرمت معاهدته بعد تسعة أيام فقط من تدشين اتحاد أوروبا الغربية، الذي جعل من ألمانيا الاتحادية دولة ذات سيادة، وقرر قبولها عضوًا عاملًا في حلف الأطلسي[١].

ثانيًا: أهداف الحلف:

السبب الظاهر والبارز لإنشاء الحلف، هو انبعاث ألمانيا كدولة عسكرية قوية في قلب أوروبا وإدماجها في الترتيبات العسكرية لكتلته الغربية.

حيث اعتبر الاتحاد السوفييتي هذا الإجراء تهديدًا حادًا لأمنه القومي، وهو

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص٥٥-٥٧.

الأمر الذي تطلب منه إعادة تقويم إستراتيجيته الدفاعية، واستبدال سلسلة مواثيق دفاعه الثنائية مع أوروبا الشرقية بمنظمة عسكرية جماعية.

ولاشك أن ثمة دوافع أخرى وراء إنشاء حلف وارسو، لها صلة بعلاقة الاتحاد السوفيتي بحلفائه الأوروبيين الآخرين، وبمركزه العسكري في أقاليم بعض هذه الدول، حيث تزامن ذلك مع تطورات أخرى هامة؛ فقد أبرمت معاهدة الحلف قبل يوم واحد من توقيع معاهدة الدولة النمساوية، التي وضعت حدًا قانونيًا لاحتلال النمسا من قبل السوفييت والدول الأوروبية الأخرى.

وكان الاحتلال السوفييتي للنمسا الأساس القانوني لعسكرة القوات السوفيتية في المجر ورومانيا، فلما انتهى الاحتلال السوفييتي للنمسا لم يعد ثمة مبرر قانوني لهذه العسكرة.

كما أن معاهدة وارسو أدخلت ألمانيا الشرقية في المعسكر الاشتراكي، وبهذا خلقت مبررًا جديدًا لاستمرار الوجود السوفييتي في أراضيها؛ فجاءت معاهدة وارسو استجابة لهذين الوضعين؛ بإيجاد أساس قانوني للوجود العسكري السوفييتي في كل دول أوروبا الشرقية(1).

فجاء هذا التنظيم العسكري الجماعي ليضفي مسحة من الشرعية على الوجود السوفييتي في شرق أوروبا، ثم إنه يجعل من الصعب على الدول الأعضاء فيه أن تنسحب منه؛ لأن هذا الانسحاب كان لابد وأن يُقابَل بمقاومة القوة المجتمعة لدى دول الحلف، ويمكن للمرء أن يسوق أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨م، كدليل على هذه النظرة.

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٩.

ثم جاء الحلف أيضًا ليحقق رغبة الاتحاد السوفييتي في خلق منظمة عسكرية على غرار حلف شمال الأطلسي؛ ليستخدمها كأداة تكتيكية في المفاوضات الدبلوماسية الجارية بين المعسكرين العملاقين، خاصة وأن مؤتمرًا للأقطاب كان قد تقرر عقده في جنيف في يوليه ١٩٥٥م.

أي إن القصد الرئيس من إقامة الحلف هو استخدامه في دعم مركز الاتحاد السوفييتي في المساومات التي يدخل طرفًا مباشرًا فيها[١].

ثالثًا: الدول الأعضاء في حلف وارسو:

ضم الحلف كلًا من الدول الآتية: ألبانيا[٢]، بلغاريا، تشيكوسلوفاكيا، جمهورية ألمانيا الديمقراطية، المجر، بولونيا، رومانيا، واتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية.

وفي ضوء المادة الرابعة لمعاهدة الحلف، والتي حصرت تطبيق معاهدة الحلف في النطاق الأوروبي البحت، و تحديد الإطار الجغرافي لمسؤوليات الحلف بالقارة الأوروبية فقط؛ فإن دولًا شيوعية أخرى مثل الصين الشعبية وكوريا الشمالية وفيتنام ومنغوليا وكوبا لم تنضم إليه.

وإن كانت المادة التاسعة من معاهدة وارسو تنص من جهة أخرى على أن عضوية الحلف مفتوحة لأي دولة، بصرف النظر عن طبيعة نظامها الاجتماعي أو السياسي، إذا ما توفرت لديها الرغبة في الالتزام بأحكام المعاهدة، والعمل على

---

(١) ينظر: التكتلات الدولية الإقليمية ودول عدم الانحياز، إسماعيل صبري مقلد ص٢٤٣- ٢٤٤.

(٢) بسبب انضمام ألبانيا إلى الصين في صراعها العقائدي مع الاتحاد السوفيتي، لم تعد عضوًا نشطًا في الحلف، مع أنها لم تنسحب منه رسميًا. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٨٨ هامش(٣).

دعم أمن وسلام الشعوب التي تمثلها الدول الأعضاء في الحلف.

وفي هذا النص مزايدة سياسية واضحة على أرباب حلف الأطلسي؛ إذ فتح المجال نظريًا لأية دولة أوروبية للانضمام إليه، رغم استحالة ذلك من الناحية الواقعية.

بل إن المادة الحادية عشرة من المعاهدة تنص على أنه في حالة إنشاء نظام للأمن الجماعي في أوروبا، وعقد معاهدة أوروبية عامة لتحقيق هذا الغرض؛ فإن معاهدة حلف وارسو تنتهي بمجرد أن يبدأ سريان مفعول هذه المعاهدة الأوروبية العامة. وفي هذا نجد تحريضًا للتعاون الأوروبي الأمني الجماعي تحت شعار أوروبا للأوروبيين؛ أي ليس لأمريكا.

رابعًا: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

خلافًا لحلف الأطلسي؛ فإنه ليس في المعاهدة المنشئة لحلف وارسو تحديد جغرافي للمنطقة المشمولة بدفاعاته، غير أنه يتضح من المادة الرابعة سالفة الذكر أن هذه المنطقة تشمل أقاليم الدول الأعضاء الأطراف فيها، الواقعة في أوروبا، أي أن الجزء الآسيوي من الاتحاد السوفييتي لا يدخل فيها.

ولعل ذلك عائد- في قسم منه على الأقل- إلى أنه عند توقيع اتفاقية وارسو كانت العلاقات السياسية بين الاتحاد السوفييتي والصين الشعبية علاقة حليفين؛ فلم تكن موسكو تخشى أي هجوم قد يأتيها من الشرق، لكن الأمور تبدلت بعد ذلك وهذا ما يجعل الاتحاد السوفييتي وقتها -نظريًا على الأقل- يقف وحده في أي صدام عسكري محتمل مع الصين الشعبية.

مدة الحلف:

إن اتفاقية وارسو المؤرخة في ١٤ مايو ١٩٥٥م، هي الأداة المنشئة لمنظمة

حلف وارسو، ومدتها عشرون عامًا، ولأي دولة عضو حق الانسحاب شريطة أن يتم ذلك قبل عام من تاريخ إنهاء هذه المعاهدة. وتتجدد معاهدة وارسو تلقائيًا لمدة عشر سنوات أخرى.

وتنص المادة الحادية عشر من هذه المعاهدة أنه في حالة إنشاء نظام الأمن الجماعي في أوربا، وعقد معاهدة أوروبية عامة لتحقيق هذا الغرض فإن معاهدة وارسو تنتهي بمجرد أن يبدأ سريان مفعول هذه المعاهدة الأوربية [1].

سقوط حلف وارسو وتصفيته:

في أول أبريل عام ١٩٩١م أُعلن انتهاء نشاط حلف وارسو، وكان اجتماع اللجنة الاستشارية السياسية في براغ في أول يوليو عام ١٩٩١م هو الأخير؛ حيث أعلن إنهاء وجود الحلف وتصفيته [2].

وفي ١/ ٧/ ١٩٩١م ببراغ اجتمعت ست دول من الموقعين على معاهدة حلف وارسو (معادة الصداقة والتعاون والمعونة المتبادلة)، للتوقيع على بروتوكول إلغاء الحلف، وهي: تشيكوسلوفاكيا - بلغاريا - المجر - بولندا - رومانيا - الاتحاد السوفيتي.

أما الدولتان العضوان الغائبتان عن التوقيع؛ فهما ألبانيا التي انسحبت نهائيًا

---

(١) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٨٥، والتنظيم الدولي، د.عائشة راتب ص٤٣١، وأسس الجغرافية السياسية، د.علي هارون ص٤١٦، والعلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٦٧.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١٢٩ - ١٣٣، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٥٣- ٣٦٧، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٧٦، وأسس الجغرافية السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤١٧، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د.ممدوح شوقي ص٣٦٧، ٣٦٨.

من الحلف في عام ١٩٦٨م، وألمانيا الشرقية التي لم تعد قائمة قانونًا بقيام الوحدة بين شطري ألمانيا في عام ١٩٩٠م.

وكانت هذه هي الخطوة الثانية والأخيرة في هذا الاتجاه، فقد سبق أن تم التوقيع على بروتوكول بودابست في ٣١/ ٣/ ١٩٩١م، حيث أقر الموقعون عليه بتصفية الهيكل العسكري للحلف، ولم يبق منه سوى الهيكل السياسي، وهذا ما قد تولاه بروتوكول براغ في ١/ ٧/ ١٩٩١م، مثلما سلفت الإشارة.

ويمكن حصر أسباب سقوط حلف وارسو في الآتي:

١- تقلص قدرات ونفوذ القوة المهيمنة في الحلف (روسيا):

حيث إن الحلف نشأ في الأصل بقرار سوفيتي، وظهر النفوذ السوفيتي على التنظيم السياسي والعسكري وبرامج العمل والتخطيط العسكري والعقيدة العسكرية.

٢- التغيرات التي طرأت على مصادر التهديد وكيفية إدراكها:

فقد تشكل حلف وارسو في ظل تواجد الجيش الأحمر على أراضي دول شرق ووسط أوروبا، ووجود نظم حكم موالية للاتحاد السوفيتي بصفة عامة.

ومما ساعد على استمرار تماسك الحلف في مرحلته الأولى، السياسة العدائية الأمريكية - الغربية والتي تجسدت في إعادة تسليح ألمانيا الغربية، وإدخالها حلف شمال الأطلنطي، وهي تمثل مصدر التهديد الرئيس لمعظم دول شرق ووسط أوروبا.

ومع ذلك فإن الدول الأعضاء في الحلف وارسو، كان لديها من مصادر التهديد الأخرى ما لها من الأولوية عن ألمانيا، فبعض الأعضاء كانت ترى في بعضهم البعض خطورة وتهديد أكثر من ألمانيا؛ فالمجر كانت ترى في رومانيا مصدر التهديد الأكبر عليها والعكس. وبلغاريا كانت ترى في تركيا ويوغسلافيا الخطر المحتمل الأكبر عليها.

أما بولندا فكانت تخشى من ألمانيا الشرقية أكثر من ألمانيا الغربية، باختصار

كانت الدول الأعضاء تخشى من بعضها البعض أكثر من الدول الغربية البعيدة عنهم جغرافيًا، مما عجل بسقوط حلف وارسو.

وكان مما أسهم في تغير إدراك التهديد، ذلك الانفتاح على الشرق الذي أقدمت عليه ألمانيا الغربية على نحو أضعف من مخاوف دول شرق ووسط أوربا، مما أدى إلى اقتناع أعضاء حلف وارسو بأن حلف الأطلنطي لا ينوي الهجوم على الشرق وعليهم والإحاطة العسكرية بالنظم الاشتراكية.

٣- التغير في السياسات المحلية للدول الأعضاء في الحلف:

يعتبر هذا العامل هو الأساس في تفكك حلف وارسو خاصة، وأي حلف عامة، فالتفكك بدأ بفعل التحولات الداخلية في الدول الأعضاء التي يمكن إجمالها فيما يلي:

أ - الاتجاهات السكانية والاجتماعية التي طرأت على شعوب دول شرق ووسط أوربا.

ب - تغيير النظم الموالية لموسكو، مما أدى إلى تغير ترتيبات التحالف، ولأن هذه التغيرات جاءت عبر تحركات شعبية جارفة أقرب إلى الثورات.

وقد بدأ هذا التغيير بفضل قرار جورباتشوف بحق دول شرق أوربا في نهج طريقها المستقل، وتقليص القوات السوفيتية في دول شرق ووسط أوربا، حيث كان ذلك في عام ١٩٨٥م وما بعدها. وهو ما سمي بعهد الحيوية المحلية الوطنية، بناءً على ذلك فقد بدأ الاتحاد السوفيتي نفسه ينهار، وتم سحب الجيوش الروسية من أوربا وعلى أثر ذلك تم تغيير المفاهيم الإستراتيجية والأيديولوجية التي تقوم عليها الكتلة الشيوعية الشرقية وانفرط العقد، وانتهى الحلف والإمبراطورية السوفيتية.

التحالفات الثنائية في المعسكر الشرقي:

في خلال سعي الاتحاد السوفيتي لنشر الفكر والمبادئ الشيوعية، ومحاولة

وقف المد الغربي والرأسمالي لجأ إلى عقد العديد من معاهدات الصداقة والتعاون التي كان يخفي وراءها التعاون العسكري، وقد نجح الاتحاد السوفيتي بالفعل في عقد العديد من التحالفات مع الدول في مناطق العالم المختلفة.

وقد استفاد الاتحاد السوفيتي من ذلك وبسط نفوذه وأفكاره ومبادئه الشيوعية في مناطق شاسعة من العالم، حتى انقسم العالم كله إلى كتلتين: إحداهما: غربية، وهي الكتلة الرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة، والثانية: شرقية: وهي الكتلة الشرقية الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي.

ومن أهم هذه التحالفات هي:

١- التحالف السوفييتي الصيني:

وهو ما يعرف بمعاهدة الصداقة والتحالف والمساعدة المتبادلة بين اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وجمهورية الصين الشعبية، والتي أبرمت في ١١ أبريل عام ١٩٥٠م، ويعد هذا التحالف من أهم التحالفات الثنائية التي أقامها الاتحاد السوفيتي.

٢- معاهدة الصداقة السوفيتية - الهندية (عام ١٩٧١م):

في ٩ أغسطس ١٩٧١م، تم عقد معاهدة السلام والصداقة والتعاون الهندية السوفيتية، وجاءت المعاهدة في ديباجة و اثنتي عشرة مادة؛ حيث أكد الطرفان فيها رغبتهما في التوسع في علاقات الصداقة القائمة بينهما وفي دعمها، وأكدا فيها التزامهما بمبادئ التعايش السلمي، والتعاون بين الدول على اختلاف نظمها السياسية والاجتماعية، وبأهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة.

وقد كان لهذا التحالف أثر بالغ في دعم الهند في حربها ضد باكستان، حيث أمد السوفيت الهند بمقتضى هذه المعاهدة بما تزيد قيمته على مليار دولار من الأسلحة في إطار حربها ضد باكستان، التي كانت الصين تدعمها مما أدى إلى انتصار الهند على باكستان.

اعتماد الاتحاد السوفيتي سياسة التحالفات الثنائية وتوسعه فيها:

في منتصف السبعينات، وسع الاتحاد السوفيتي من أهدافه التوسعية، حيث قام بمدها إلى قلب القارة السوداء أفريقيا، ومنطقة الكاريبي، وأمريكا الوسطى، ومن هذه التحالفات:

١-معاهدة الصداقة السوفيتية - الأنجولية عام ١٩٧٦م.

٢-معاهدة الصداقة السوفيتية - الأفغانية عام ١٩٧٨م.

٣-معاهدة تحالف السوفيت - فيتنام عام ١٩٧٨م. واستطاع الاتحاد السوفيتي بمقتضى هذه المعاهدة الحصول على تسهيلات بحرية للأسطول السوفيتي في ميناء كام رانه، الذي أقامته الولايات المتحدة في فيتنام الجنوبية.

٤-معاهدة الصداقة السوفيتية - اليمنية الجنوبي عام ١٩٧٩م.

٥-ميثاق التعاون بين الاتحاد السوفيتي - ونيكاراجوا عام ١٩٨٥م.

وتشير الدلائل إلى أن الاتحاد السوفيتي قد نجح بالفعل خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات في الاستفادة من الصراعات الإقليمية في مناطق العالم الثالث المختلفة، لكي يوسع من دائرة نفوذه، وشكل فعلًا تهديدًا حقيقيًا للمصالح الأمريكية والغربية في أماكن متفرقة من العالم.

وقد لجأ الاتحاد السوفيتي لتوسيع مناطق نفوذه ونشر مبادئه وأفكاره الشيوعية إلى عدة وسائل؛ أبرزها: الدعم العسكري التي كانت دول العالم الثالث في أمس الحاجة إليه. وذلك في إطار ما كان يسمى بمعاهدات الصداقة والتعاون، التي أبرمها السوفيت مع العديد من هذه الدول[1].

---

(١) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د.نبيل أحمد حلمي ص٦٣٥، وسياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص٣٦٦-٣٧٠، والمنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٣٢.

المطلب الثاني

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين

للإسلام نظرة للعلاقات الدولية تختلف في أساسها عن تلك التي يأخذ بها عالم اليوم؛ فالإسلام أصلًا لا يعترف بانقسام العالم إلى كيانات سياسية ذات سيادة لكل منها نطاقها القانوني في العيش؛ بحيث لا يخضع أي منها لقواعد أعلى، إلا إذا قبل هذه القواعد؛ بل على العكس من ذلك يهدف الإسلام إلى توحيد بني البشر في ظل نظام قانوني واحد هو الشريعة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية موجهة للناس كافة دونما تمييز على أساس الأصل أو اللون أو اللغة. ومن المتفق عليه لدى الفقهاء المسلمين أن بلاد المسلمين واحدة، مهما تعددت أقاليمها، وتباعدت أمصارها، واختلف حكامها، ما دامت السيادة فيها لدين الله وحده[1].

والشريعة الإسلامية، خلافًا لكل شريعة سبقت؛ لم تكن دينًا فحسب بالمعنى الذي يفهم فيه الدين، بل إنها أيضًا نظام قانوني يحد للبشر حدودًا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم؛ بعبارة أخرى الشريعة الإسلامية لا تنظم علاقة المخلوق بالخالق فحسب؛ بل تنظم في ذات الوقت علاقة المخلوقات فيما بينها، وعلى مختلف المستويات الاجتماعية؛ فهي إذن شريعة تحكم مختلف مظاهر النشاط الإنساني[2].

والشريعة الإسلامية من ناحية أخرى مستمدة في أصولها الرئيسة من عند

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١٢، ١١٣.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص١١٢، ١١٣.

الله؛ فهي كما يقرر فقهاؤها أعدل الأنظمة القانونية وأفضلها، وهـي نظـام خالـد يحكم البشر إلى يوم يبعثون.

غير أن الشريعة الإسلامية رغم نزعتها العالميـة واتجاهها إلى تكـوين مجتمع إنساني واحد؛ لم تمتد إلى كافة أنحاء العالم؛ لذا أوجد الفقهاء تقسيمًا نظريًـا للعـالم إلى مجتمعين متميزين هما دار الإسلام أو دار العدل ودار الحرب أو دار الشرك.

والعلاقات بين الدارين نظمتها أحكام فقهية رائعة خالدة عـبر العـصور(١).

وهو مادفع بعض المنصفين في العالم الغربي اليوم لأن يعترف بأن محمد بن الحسن الشيباني صاحب السير الكبير هو أبو القانون الدولي وليس غروشـيوس وغـيره من الأوروبيين(٢).

أما من الناحية التاريخية فقد مر العالم الإسلامي بعـصور ظـلام دامـس بعـد عصور النور الكـبرى. وناصـب الغـرب النـصراني العـرب والمسلمين العـداوة والخصام، وتمكنت دوله من احتلال أراضي إسـلامية كثـيرة، وأسـقطت الخلافـة الإسلامية وأخضعت شعوبها للاستعمار المباشر أو في مناطق النفوذ.

ثم بفعل الحركات الثورية والتحررية التي شهدها العالم منذ الحـرب العالميـة الأولى وحتى الآن، استعادت هذه الشعوب حريتها، وبرزت على المـسرح الـدولي دولًا مستقلة ذات سيادة، وبخاصة في قـارتي آسـيا وأفريقيـا. وبـدأت الـدعوات تتعالى لتقارب دول الإسـلام وشـعوبه بـشكل أو بـآخر، وإيجـاد تحالفـات وتكـتلات إسلامية على غرار التحالفات التي نشأت في الشرق والغرب بين الدول غير المسلمة.

---

(١) ينظر: المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، محمد عزيز شكري ص١٨.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص١٨-٢٢.

ومن تلك الأحلاف المعاصرة التي نشأت بين المسلمين:

أ- الحلف العربي أو اتفاقية الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية ١٩٥٢م:

لم يعط ميثاق الجامعة العربية الشئون العسكرية الاهتمام الكافي، رغم ضعف الدول العربية عسكريًا وقتها، مما كان يستدعي الاهتمام بالشئون العسكرية حفاظًا على استقلالهم الجديد وسيادتهم، وبعد كارثة فلسطين وزرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي، أدركت الدول العربية ساعتها الأهمية القصوى للشئون العسكرية، وشعرت بضرورة التعاون العسكري فيما بينها، لمواجهة الخطر الصهيوني الذي أصبح يهدد الوطن العربي بأكمله[١].

وبعد الهزيمة التي مُني بها العرب عام ١٩٤٨م على يد عصابات الكيان الصهيوني استشعر القادة العرب خطورة النقص الكبير في نظرية الأمن الجماعي العربي؛ الأمر الذي جعل الدول العربية في يونيو ١٩٥٠م، تبرم ما يعرف باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي لدول الجامعة العربية، التي أنشأت بشيء من التفصيل ما يمكن اصطلاحًا تسميته الحلف العربي[٢]، وقد اعتبر قائمًا فعلًا اعتبارًا من أغسطس ١٩٥٢م.

أهداف الحلف العربي: وقد حددت مقدمة هذه الاتفاقية الهدف الرئيس من هذا الحلف؛ إذ نصت على أنه: «...تحقيق الدفاع المشترك عن كيانها، وصيانة

---

(١) ينظر: التنظيم الدولي، د.عائشة راتب، د.حامد سلطان ص٣٣٣، التنظيم الدولي، د.عائشة راتب ص٣٣٣.

(٢) من أهم الدراسات الصادرة حول هذا الحلف: دراسة اللواء محمود شيت خطاب: (دراسات في الوحدة العسكرية العربية) القاهرة ١٩٦٩م، وتُراجع في ملابسات إنشائه: قرارات مجلس الجامعة (٣١١- ٣١٣/ د١٢/ ج٩- ١٣/ ٤/ ٥٠).

الأمن والسلام وفقًا لمبادئ ميثاق جامعة الدول العربية، وميثاق الأمم المتحدة ولأهدافها، وتعزيزًا للاستقرار والطمأنينة، وتوفيرًا لأسباب الرفاهية والعمران في بلادها؛ فقد اتفقت على عقد هذه المعاهدة»[١].

ويلاحظ هنا حرص المعاهدة على النص على ضرورة الالتجاء للطرق السلمية لفض منازعاتها، وهو ما لم يتضمنه ميثاق الجامعة الذي اقتصر على منع الدول من الالتجاء إلى القوة[٢].

وقد نصت الاتفاقية على أنها تكتل عسكري يضمن الأمن الجماعي والدفاع الشرعي الجماعي، فقد جاءت المادة الثانية من المعاهدة:«تعتبر الدول المتعاقدة كل اعتداء مسلح يقع على أية دولة أو أكثر منها أو على قواتها اعتداء عليها جميعها، ولذلك فإنها عملًا بحق الدفاع الشرعي الفردي والجماعي عن كيانها، تلتزم بأن تبادر إلى معونة الدولة أو الدول المعتدى عليها، وبأن تتخذ على الفور منفردة ومجتمعة جميع التدابير، وتستخدم ما لديها من وسائل؛ بما في ذلك استخدام القوة المسلحة؛ لإعادة الأمن والسلام إلى نصابهما».

تقويم الحلف العربي: إن عقد معاهدة الدفاع المشترك كان عملًا يفوق في رأي البعض توقيع ميثاق الجامعة، ورغم ذلك فإن المعاهدة لم تتمكن من المساهمة الفعالة في تحقيق فكرة الدفاع الجماعي العسكري عن الأقطار العربية، ويرجع ذلك إلى التحفظات التي أبدتها كل من اليمن والعراق، والمحاولات الخارجية من

---

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أبو الخير ص ١٣٨-١٣٩، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٩١- ٩٣.

(٢) ينظر: التنظيم الدولي، د.حامد سلطان، د.عائشة راتب ص٣٣٤، ٣٣٥.

قبل الدول الغربية المؤيدة للكيان الصهيوني، والجدل الذي أثير حول قيادة الجيش الأردني، حيث كان يقوده ضابط بريطاني هو جلوب، فضلًا عن الأزمة التي نشأت عن موقف الحكومة الأردنية حول الضفة الغربية، والتناقضات التي كانت ولا زالت بين الدول العربية، والاختلاف في مستوى التطور بين الدول الأعضاء، وانضمام العراق إلى الحلف المركزي، رغم أنه كان عضوًا في هذا الحلف.

ومن العوامل التي أدت إلى إضعاف ووهن نظام الدفاع الجماعي العربي، الاتفاقيات الثنائية التي عقدت بين بعض أطراف الحلف؛ حيث قامت مصر بعقد اتفاقية ثنائية بينها وبين كل من سوريا والسعودية في أكتوبر عام ١٩٥٥م، ومع الأردن في مايو ١٩٥٦م.

ثم حدثت خلافات بين الدول العربية بعضها البعض؛ مثل الخلاف بين تونس وبقية الدول العربية في ربيع ١٩٦٤م، حول فلسطين بسبب مبادرة الرئيس التونسي، وخلاف منظمة التحرير الفلسطينية وبعض الدول العربية.

ومما زاد الطين بلة، عدم قيام بعض الدول العربية بسداد الالتزامات المالية المستحقة، وعدم تنفيذ القرارات الدفاعية وتعليمات القائد العام للقيادة الموحدة، التي أنشأها مؤتمر القمة الأول في يناير ١٩٦٤م، التي جمعت فيه المعاهدة ثم صفيت عمليًا. إضافة إلى فقدان الصراحة والوضوح في معالجة الأمور المتعلقة بالدفاع المشترك، واختلاف السياسات العربية الخارجية.

لكل هذه الأسباب كان من الطبيعي أن تفشل اتفاقية الدفاع العربي المشترك. وليس أدل على ذلك من وقوفها عاجزة أمام الكيان الصهيوني خلال هذه السنين، واضطرار الدول المجاورة؛ دول الطوق لعقد اتفاقيات سلام مع الكيان الصهيوني، بعد

أن عجزت عن مواجهتها عسكريًا، وبعد أن وقف الحلف العربي عاجزًا أمام العدوان الثلاثي على مصر في أكتوبر ١٩٥٦م، وفي نكسة ١٩٦٧م، وفي أكتوبر ١٩٧٣م.

فلم يكن التعاون العربي على مستوى الأحداث، وكانت النهاية الفشل الذريع في أزمة ١٩٩٠م، واحتلال العراق للكويت، حيث عجز العرب عن مجرد الاتفاق من قبل ما يسمى بالحلف العربي الذي أصبح حبرًا على ورق[١].

ب-منظمة التعاون الإسلامي[٢]:

تعتبر منظمة التعاون الإسلامي ثاني أكبر منظمة حكومية دولية بعد الأمم المتحدة، وتضم في عضويتها سبعًا وخمسين (٥٧) دولة عضوًا موزعة على أربع قارات.

أولًا: الخلفية التاريخية للمنظمة: بدأت الدعوة لإقامة تجمع إسلامي دولي في منتصف الستينات، وكانت المملكة العربية السعودية من أوائل الداعين لها. وقد اصطدمت الفكرة أول الأمر بمعارضة عنيفة من بعض الدول العربية؛ بحجة أن وراءها محاولات غربية لإحياء فكرة الأحلاف المناوئة لسياسات هذه الدول. وقد لعبت الانقسامات التي شهدتها الساحة العربية في تلك الفترة دورها في

---

(١) بل يمكن القول أنه فيما عدا قوات أمن الجامعة العربية بالكويت عام ١٩٦١م، وقوات الردع العربية في لبنان ١٩٧٦م، لم نشهد عملاً عسكريًا جماعيًا عربيًا ولو بصورة رمزية. ينظر: الأمين العام لجامعة الدول العربية، عبدالوهاب الساكت ص٤٠١ وما بعدها، دار الفكر العربي، ط ١٩٧٣- ١٩٧٤م، وأسس الجغرافية السياسية، د.علي أحمد هارون ص٤٢٢، والتكتلات والسياسة الدولية، د.بطرس غالي ص١١٣- ١١٥، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٠٠- ١٠٢.

(٢) جرى عمل بعض رجال القانون الدولي والباحثين في العلوم السياسية على اعتبار المنظمات ذات الأهداف القريبة من مفاهيم الأحلاف والتكتلات من صور الأحلاف وبحثوها تحت هذا العنوان، ومن هؤلاء الدكتور محمد عزيز شكري في كتابه الأحلاف والتكتلات في السياسة الدولية، والدكتور السيد مصطفى أبو الخير في كتابه النظرية العامة للأحلاف العسكرية.

تباين المواقف إزاء فكرة التجمع الإسلامي.

غير أن الهزيمة المرة التي ابتليت بها أمتنا العربية عام ١٩٦٧م، والمحاولات الدبلوماسية للمسئولين العرب للحصول على تأييد أكبر قطاع ممكن من الرأي العام الحكومي والشعبي في العالم ضد المحتل الإسرائيلي، جعل معظم القادة المعارضين سابقًا يغيرون مواقفهم تدريجيًا، ويشاركون في ترجمة فكرة التجمع الإسلامي إلى ما يعرف حاليًا بميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي(١).

وقد مرَّت هذه الفكرة بعدة المراحل، قبل أن تكلل بالنجاح وتصبح واقعًا عمليًا، بإقرار ميثاق هذا الحلف الإسلامي في مؤتمر ملوك ورؤساء دول وحكومات الدول الإسلامية، والذي انعقد في جدة من ١٤- ١٨ محرم ١٣٩٢هـ- ، الموافق ٢٩ فبراير إلى ٤ مارس ١٩٧٢م، وقد اشترك في إقرار هذا الميثاق ثلاثون دولة إسلامية. كما انضمت إليه دول إسلامية أخرى فيما بعد.

ثانيًا: أهداف منظمة التعاون الإسلامي: ورد في مقدمة ميثاق المنظمة ما يوضح أسس التكتل أو الحلف الذي أنشأها؛ وهو: «... الحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية الاجتماعية والاقتصادية الموجودة في الإسلام، والتي تظل عاملًا من العوامل الهامة لتحقيق التقدم بين أبناء البشر.

ويعيدون التأكيد بتقيدهم بميثاق الأمم المتحدة وحقوق الإنسان الأساسية، التي تعتبر أغراضها ومبادئها أساسًا لتعاون مثمر بين الشعوب- يصممون على

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١٥، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د.عبد الله الأحسن، ترجمة د.عبد العزيز إبراهيم الفايز ص٤٨-٥٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط٢-١٩٩٦م.

توثيق أواصر الصداقة الأخوية والروحية القائمة بين شعوبهم، وحماية حريتها وتراث حضارتها المشتركة، المبنية خاصة على مبادئ العدل والتسامح وعدم التمييز، و يعملون على تعزيز السعادة البشرية وتقدمها وحريتها في كل مكان- يقررون توحيد جهودهم لإقامة سلام عالمي، يوفر الأمن والحرية والعدالة لشعوبهم وجميع شعوب العالم... » لذا فقد وافقوا على إنشاء منظمة التعاون الإسلامي[1].

أما أهداف هذه المنظمة فقد حددتها المادة الثانية من الميثاق على النحو التالي:

١ - تعزيز التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء.

٢ - دعم التعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، وفي المجالات الحيوية الأخرى، والتشاور بين الدول الأعضاء في المنظمات الدولية.

٣- العمل على محو التفرقة العنصرية، والقضاء على الاستعمار في جميع أشكاله.

٤ - اتخاذ التدابير اللازمة لدعم السلام والأمن الدولي القائم على العدل.

٥ - تنسيق العمل من أجل الحفاظ على سلامة الأماكن المقدسة وتحريرها، ودعم كفاح الشعب الفلسطيني ومساعدته على استرجاع حقوق وتحرير أراضيه.

٦ - دعم كفاح جميع الشعوب الإسلامية في سبيل المحافظة على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية.

٧- إيجاد المناخ لتعزيز التعاون والتفاهم بين الدول الأعضاء والدول الأخرى، **وتعمل الدول الأعضاء في سبيل تحقيق الأهداف السابقة وفق المبادئ التالية:**

---

(١) وكان اسمها عند نشأتها (منظمة المؤتمر الإسلامي) قبل تعديلها إلى اسمها الحالي. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١٧.

١- المساواة التامة بين الدول الأعضاء.

٢- احترام حق تقرير المصير وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء.

٣- احترام سيادة واستقلال وحدة أراضي كل دولة عضو.

٤- حل ما قد ينشأ من منازعات فيما بينها بحلول سلمية؛ كالمفاوضة أو الوساطة أو التوفيق أو التحكيم.

٥- امتناع الدول الأعضاء عن استخدام القوة في علاقاتها، أو التهديد باستعمالها ضد وحدة وسلامة الأراضي، أو الاستقلال السياسي لأية دولة عضو.

ثالثًا: العضوية في منظمة التعاون الإسلامي: نصَّت المادة الثامنة من الميثاق على أن تكون عضوية المنظمة للدول المشتركة في مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات الإسلامية بالرباط (مؤتمر القمة الأول)، والدول المشتركة في مؤتمرات وزراء الخارجية الإسلامي في جدة وكراتشي، والموقعة على هذا الميثاق، ويحق لكل دولة إسلامية أن تنضم إلى المؤتمر الإسلامي بطلب يتضمن رغبتها واستعدادها لتبني هذا الميثاق، ويودع لدى الأمانة العامة لعرضه على مؤتمر وزراء الخارجية في أول اجتماع له بعد تقديم الطلب، ويتم الانضمام بموافقة المؤتمر عليه بأغلبية ثلثي أعضاء المؤتمر.

ويجوز لأي دولة من الأعضاء أن تنسحب منها بإشعار خطي للأمين العام، وتبلغ جميع الدول الأعضاء بذلك على أن تؤدى هذه الدولة واجباتها المالية حتى نهاية السنة المالية المقدم خلالها طلب الانسحاب، كما تؤدي للمؤتمر ما قد يكون عليها من ذمم مالية أخرى إزاءه (م١٠).

يتضح من هذين النص أن إطار العضوية في التكتل الإسلامي محدد بمعيار

عقائدي؛ أي بكون الدولة العضو دولة إسلامية بغض النظر عن موقعها أو ارتباطاتها السياسية والاقتصادية أو إستراتيجيتها، وهذا ما يجعل من منظمة التعاون الإسلامي نموذجًا جديدًا في التقسيمات المعروفة للمنظمات الدولية يصح تسميته «المنظمة الدولية العقائدية»[1].

رابعًا: أجهزة منظمة التعاون الإسلامي:

تضم منظمة المؤتمر الإسلامي ثلاث هيئات رئيسة هي: مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات، ومؤتمر وزراء الخارجية، والأمانة العامة ومؤسساتها.

أ- القمة الإسلامية، وتتألف من ملوك ورؤساء الدول والحكومات: وهي أعلى هيئة في المنظمة، وتجتمع حينما تقتضي مصلحة الأمة الإسلامية ذلك للنظر في القضايا العليا التي تهم العالم الإسلامي وتنسيق سياسة المنظمة تبعًا لذلك، وتكون دعوتها بتوصية من مجلس وزراء الخارجية بأغلبية ثلثي أعضائه[2].

ب- مجلس وزراء الخارجية: ويجتمع مرة كل سنة، أو كلما دعت الحاجة في أي بلد من بلدان الدول الأعضاء، وله الاجتماع في دورة غير عادية بطلب من أية دولة أو بطلب من الأمين العام، شريطة موافقة ثلثي عدد الدول الأعضاء. وهذه الهيئة هي التي تتولى النظر في جميع وسائل تنفيذ السياسة العامة المنظمة وما يتصل

---

(١) فلقد درج رجال القانون الدولي على تصنيف المنظمات الدولية بمعيار عضويتها إلى منظمات عالمية، حين تكون العضوية مفتوحة من حيث المبدأ لجميع دول العالم، بغض النظر عن أي اعتبار إقليمي أو حضاري أو سياسي، ومثال ذلك: الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة. ومنظمات إقليمية حين تكون العضوية مفتوحة لجماعة معينة من الدول على أساس إقليمي، ولو دخلت معايير غير جغرافية في تحديد معنى الإقليم. ينظر في تفاصيل ذلك: التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د. محمد عزيز شكري ص٧٠.

(٢) المادة ٤ من الميثاق.

بذلك من أعمال إدارية ومالية وتتخذ قراراتها بأغلبية الثلثين[١].

ج - **الأمانة العامة**: وتضم أمينًا عامًا وثلاثة أمناء مساعدين وعددًا من الموظفين الدوليين، يختارون من الكفاءات الممتازة في الدول الأعضاء، مع مراعاة التوزيع الجغرافي العادل، ويعين الأمين العام لمدة سنتين قابلة للتجديد مرة واحدة.

تتولى الأمانة العامة التي مقرها مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية سائر المهمات الإدارية والتنسيقية، التي تسند عادة للأمانة العامة في المنظمات الدولية. كما تعمل على توثيق عرى علاقة المنظمة بالهيئات الإسلامية ذات الصفة العالمية، وتحقيق التعاون لخدمة أهداف الأمة الإسلامية التي أقرها الميثاق[٢].

وقد عدل مؤتمر القمة الإسلامي الخامس سنة ١٩٨٧م الميثاق، بحيث تضاف هيئة رابعة هي:

د- **محكمة العدل الدولية الإسلامية**. حيث قرر مؤتمر جدة المنعقد في الفترة بين ٢٩ فبراير و٢ مارس ١٩٧٢م، إنشاء فروع تلحق بالأمانة العامة أهمها: وكالة الأنباء الإسلامية، والبنك الإسلامي[٣]، وصندوق الجهاد لنجدة الفلسطينيين، ومنظمات ومراكز ثقافية إسلامية بما فيها جامعة إسلامية.

---

(١) المادة ٥ من الميثاق.

(٢) المادة ٧ من الميثاق.

(٣) وكان الغرض من إنشاء البنك هو العمل على إعادة بناء المجتمع الإسلامي وتدعيم اقتصاده على أسس مثالية شرعية، والسعي لتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية بما يتفق مع الأسس الاقتصادية المتطورة.
هذا وقد وقعت ٢٦ دولة إسلامية في ١٢ أغسطس ١٩٧٤م على اتفاقية إنشاء بنك التنمية الإسلامي، وذلك في ختام اجتماعات وزراء المال للدول الإسلامية. ينظر: مجلة السياسة الدولية العدد (٣٨)، أكتوبر ١٩٧٤م، ص٢٤٢.

كما قرر المؤتمر أن تنشأ بالأمانة العامة إدارة مالية واقتصادية لخدمة السلام العالمي، تتولى الدراسة وإعطاء المشورة في المواضيع الاقتصادية والبنوك الإسلامية(١).

ج-مجلس التعاون لدول الخليج العربية:

وهو منظمة سياسية اقتصادية إقليمية، تضم ست دول هي: دولة الإمارات العربية المتحدة، ودولة البحرين، والمملكة العربية السعودية، وسلطنة عُمان، ودولة قطر، ودولة الكويت(٢).

أولاً: فكرة إنشاء المجلس وخطوات تحقيقها: في أعقاب إعلان الحكومة البريطانية الانسحاب من دول الخليج في يناير عام ١٩٦٨م، بدأت الرغبة لدى دول المجلس في إنشاء اتحاد سياسي اندماجي، يهدف إلى توحيد السياسة الخارجية وسياسة الدفاع، وإقامة حكومة اتحادية يعُترف بها دولياً، ويتولى المجلس أمورها وأداء المهمات الدولية التي تخصّها. وقد بدأت الخطوات التنفيذية لفكرة إنشاء مجلس التعاون لدول الخليج العربي في مؤتمر القمة الخليجية، الذي عقد على هامش القمة الإسلامية التي عقدت في الطائف؛ حيث تم، لأول مرة، الاتفاق مبدئياً على قيام المجلس على أساس مشاركة الدول الست(٣).

---

(١) موسوعة مقاتل من الصحراء ***http://www.moqatel.com***.

(٢) كما يعد كل من العراق باعتباره دولة عربية مطلة على الخليج العربي واليمن (الذي يمثل الامتداد الاستراتيجي لدول مجلس التعاون الخليجي) دولًا مرشحة للحصول على عضوية المجلس الكاملة حيث يمتلك كل من العراق واليمن عضوية بعض لجان المجلس كالرياضية والصحية والثقافية. وهناك مشروع بتوسيع المجلس بضم بعض الدول العربية ذات النظام الملكي كالمملكة الأردنية والمغرب. ينظر: ***ar.wikipedia.org/wiki*** ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٣) وبعد سلسة من الاجتماعات التحضيرية، عقد وزراء خارجية الدول الخليجية الست مؤتمراً في الرياض بتاريخ ٤ فبراير ١٩٨١م، ووقعوا في ختام أعمال ذلك المؤتمر على وثيقة إعلان قيام



ثانياً: الأهداف الأساسية لمجلس التعاون: تتلخص المبادئ الواجب أتباعها، في سبيل تحقيق هذه الأهداف في:

١ - المساواة في السيادة.

٢- تسوية المنازعات بالطرق السلمية.

٣- عدم التدخل في الشؤون الداخلية.

٤ - الانتماء الكامل للعروبة والتنظيمات العربية.

٥ - التمسك بسياسة عدم الانحياز ونبذ الأحلاف والقواعد.

ثالثاً: العضوية: تنص المادة (٥) من النظام الأساسي للمجلس على: "أن المجلس يتكون من الدول الست التي اشتركت في اجتماع وزراء الخارجية في الرياض، في يوم ٤ فبراير ١٩٨١"[(١)].

= مجلس التعاون لدول الخليج العربية، وأشار بيان إنشاء المجلس إلى ما يربط بين الدول المؤسسة لهذه المنظمة الإقليمية، من علاقات خاصة، وسمات مشتركة، وأنظمة متشابه أساسها العقيدة الإسلامية، ووحدة تراث هذه الدول، وتماثل تكوينها السياسي، والاجتماعي والسكاني، وتقاربها الثقافي والحضاري. كما أكد البيان رغبة هذه الدول في تعميق التعاون، وتطوير التنسيق بينها في مختلف المجالات. وأوضح البيان أن إنشاء مجلس التعاون جاء تمشياً مع الأهداف القومية للأمة العربية، وفي نطاق ميثاق جامعة الدول العربية، الذي حث على التعاون الإقليمي الهادف إلى تقوية الأمة العربية. ومن جانب آخر، رحبت أغلب الدول العربية والأجنبية بقيام المجلس، فضلاً عن القبول الشعبي الذي لقيته هذه المبادرة، من داخل دول المجلس نفسها. ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء ***http://www.moqatel.com***.

(١) وقد أثار قصر العضوية على هذه الدول الست تحديداً، تساؤلات في بداية تأسيس المجلس، أهمها: هل يعتبر المجلس المكون من هذه الدول الست فقط تكتلاً سياسياً أو عسكرياً لا يتسم بالمرونة؟. لذلك أكد كل رؤساء مجلس التعاون، والأمين العام في مناسبات عديدة، أن المجلس ليس تكتلاً سياسياً أو عسكرياً أو أمنياً، وليس موجهاً ضد أحد، وإنما هو محاولة لتجسيد معالم التماثل ومقومات الاندماج، وتوثيق عُرى التعاون بين أعضائه.

رابعاً: أجهزة مجلس التعاون: يتكون مجلس التعاون من الأجهزة التالية:

أ- **المجلس الأعلى**: وهو السلطة العليا لمجلس التعاون، ويتكون من رؤساء الدول الأعضاء. وتكون رئاسته دورية حسب الترتيب الهجائي لأسماء الدول.

ب- **المجلس الوزاري**: ويتكون من وزراء الخارجية للدول الأعضاء، أو من ينوب عنهم من الوزراء. وتكون رئاسته للدولة التي تولت رئاسة الدورة العادية الأخيرة للمجلس الأعلى.

ج- **الأمانة العامة**: وهي الجهاز المسؤول عن العمل الإداري. وتتكون من أمين عام، يعينه المجلس الأعلى من مواطني دول مجلس التعاون، لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة. ويعاون الأمين العام أمناء مساعدون، وما تستدعيه الحاجة من موظفين من بين موظفي الدول الأعضاء.

د- **هيئة تسوية المنازعات**: ويتم تشكيلها من العدد المناسب من مواطني الدول الأعضاء، غير الأطراف في النزاع الذي يرى المجلس الأعلى اختيارهم في كل حالة على حدة، حسب طبيعة الخلاف؛ على ألا يقل عددها عن ثلاثة. وللهيئة أن تستعين بمن تشاء من الخبراء والمستشارين[1].

د-اتحاد المغرب العربي (ا م ع) (UMA):

تأسس بتاريخ ١٧ فبراير ١٩٨٩م بمدينة مراكش بالمغرب، ويتألف من خمس دول تمثل في مجملها الجزء الغربي من العالم العربي وهي : الجزائر، المغرب، تونس، ليبيا وموريتانيا. وذلك من خلال التوقيع على ما سمي بمعاهدة إنشاء اتحاد

---

(١) ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء ***http://www.moqatel.com***، و ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ***.http://ar.wikipedia.org/wiki***

المغرب العربي[1].

---

(١) ظهرت فكرة الاتحاد المغاربي قبل الاستقلال خلال فترة الكفاح ضد الاستعمار أهمية الترابط بين دول المغرب العربي – وإن اختلفت حدود هذه الروابط والاتحاد وكيفية تحقيقه،وتبلورت في أول مؤتمر للأحزاب المغاربية الذي عقد في مدينة طنجة بتاريخ ٢٨-٣٠/ ٤/ ١٩٥٨م والذي ضم ممثلين عن حزب الاستقلال المغربي والحزب الدستوري التونسي وجبهة التحرير الوطني الجزائرية. **وقد اصطدم مشروع الاتحاد المغاربي بعوائق منها:**
أ. التنافس بين الحكومات على الزعامة.
ب. الاختلاف في الأوضاع السياسية والاقتصادية، في هذه الدول، في بداية عصر الاستقلال.
ج. الاختلاف على المدى الذي يمكن أن يصل إليه مشروع اتحاد المغرب العربي – أيقتصر على التعاون في المجالات الاقتصادية والثقافية، أم يمتد ليصل إلى تحطيم الفواصل السياسية؟.
وبعد الاستقلال كانت هناك محاولات نحو فكرة تعاون وتكامل دول المغرب العربي، مثل إنشاء اللجنة الاستشارية للمغرب العربي عام ١٩٦٤م لتنشيط الروابط الاقتصادية بين دول المغرب العربي، وبيان جربة الوحدوي بين ليبيا وتونس عام ١٩٧٤م، ومعاهدة مستغانم بين ليبيا والجزائر، ومعاهدة الإخاء والوفاق بين الجزائر وتونس وموريتانيا عام ١٩٨٣م. وأخيرًا اجتماع قادة المغرب العربي بمدينة زرالده في الجزائر يوم ١٠/ ٦/ ١٩٨٨م، وإصدار بيان زرالده الذي أوضح رغبة القادة في إقامة الاتحاد المغاربي وتكوين لجنة تضبط وسائل تحقيق وحدة المغرب العربي.
وفي مدينة مراكش يوم الجمعة الثاني عشر من رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٨٩م، اجتمع ملوك ورؤساء الدول المغاربية، ومعهم أعضاء اللجنة المغاربية المنبثقة عن قمة زرالدة. ووزراء الخارجية وأعضاء الوفود للدول الخمس. وأسفرت الاجتماعات، عن التوقيع على ثلاثة وثائق، هي:
١ – إعلان قيام اتحاد المغرب العربي بين الدول الخمس، كما أشارت الوثيقة إلى أن الاتحاد مفتوح لكل الدول العربية والأفريقية، بشرط موافقة دول الاتحاد بالإجماع.
٢ – معاهدة إنشاء اتحاد المغرب العربي:وتشمل المعاهدة ١٩ مادة، حددت أهداف الاتحاد، وتشكيل هيكله التنظيمي من هيئات ومؤسسات اتحادية، وتنظيم عمل الهيئات التي أنشئت بحكم المعاهدة.
٣– قرار بالمصادقة على أعمال اللجنة المغاربية وتوصيات ومقترحات لجانها الفرعية. ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء ***http://www.moqatel.com***، وويكيبيديا، الموسوعة الحرة ***http://ar.wikipedia.org/wiki***.

أولًا: الأسباب والدوافع التي أدت إلى تأسيس الاتحاد: نشأ الاتحاد المغاربي كاستجابة من دول المغرب العربي لتحاشي أخطار التهميش الناجمة عن نمو الاتحادات الإقليمية في كل مكان، وفي مقدمتها الوحدة الأوروبية، التي قد تجعل من أوروبا قلعة يصعب على دول المغرب الثلاثة، الواقعة على الشاطئ الجنوبي للبحر المتوسط أن تخترقها.

ثانيًا: أهداف الاتحاد المغاربي: حددت المعاهدة، الأهداف والسياسات للدول الأعضاء، في المادتين الثانية والثالثة، ومن أهمها:

أ- توطيد أواصر الأخوة التي تربط الدول الأعضاء وشعوبها بعضها ببعض.

ب- المساهمة في صيانة السلام القائم على العدل والإنصاف.

ج- نهج سياسة مشتركة في مختلف الميادين لتحقيق الوفاق بين الدول الأعضاء في المجالات المختلفة دوليًا واقتصاديًا وثقافيًا، وإقامة تعاون دبلوماسي وثيق بينها، على أساس الحوار.

ثالثًا: الهيكل التنظيمي للاتحاد المغاربي: حددت معاهدة إنشاء الاتحاد الهيكل التنظيمي للاتحاد، من هيئات ومؤسسات كما أوضحت أسلوب عملها. ونصت على ذلك، في المادة الرابعة حتى المادة الثالثة عشرة، على النحو الآتي:

أ- **مجلس رئاسة الاتحاد:** ويتكون من رؤساء الدول الأعضاء، وهو أعلى جهاز للاتحاد، وتكون فترة رئاسة المجلس ستة أشهر بالتبادل بين رؤساء الدول الأعضاء.

ب- **مجلس وزراء الخارجية:**ويتكون من وزراء خارجية الدول الأعضاء.

ج- **لجنة المتابعة:** حيث تعيين كل دولة عضواً (بدرجة وزير) يمثلها في لجنة المتابعة بالاتحاد لمتابعة أعمال الاتحاد وترفع اللجنة نتائج عملها إلى مجلس وزراء الخارجية.

د- **لجان وزارية متخصصة**:لمجلس رئاسة الاتحاد الحق في إنشاء لجان وزارية متخصصة وتحديد مهامها.

هـ- **الأمانة العامة للاتحاد**: ويحدد مقررها ومهامها مجلس رئاسة الاتحاد، ويُعين الأمين العام لها بواسطة مجلس رئاسة الاتحاد.

و- **مجلس الشورى**: ويتألف من خمسين عضواً، بواقع عشرة أعضاء عن كل دولة عضو بالاتحاد.

ز- **هيئة قضائية**:وتتألف من قاضيين عن كل دولة، وفترتها ست سنوات، ويجدد للهيئة في منتصف المدة، وتنتخب الهيئة القضائية رئيساً لها من بين أعضائها لمدة سنة واحدة، وتختص الهيئة بالنظر في النزاعات المتعلقة بتفسير وتطبيق المعاهدات والاتفاقيات المبرمة في إطار الاتحاد، والتي يحيلها إليها مجلس الرئاسة، أو إحَدى الدول الأطراف في النزاع[1].

---

(١) ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء ***http://www.moqatel.com***، و ويكيبيديا، الموسوعة الحرة ***http://ar.wikipedia.org/wiki***.



المطلب الثالث

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين

تمهيد:

حرصت الدول الغربية عمومًا والولايات المتحدة على وجه الخصوص، على إقامة تكتل عسكري، فيما يعرف بمنطقة الشرق الأوسط، على غرار ذاك الذي شكّلته في غربي أوروبا.

وكان الهدف المعلن من ذلك هو إقامة منطقة عسكرية جماعية للدفاع عن الشرق الأوسط؛ بينما كان هدف هذا السعي الحقيقي هو الاستحواذ على تلك البلدان، سياسيًا وعسكريًا واقتصاديًا، وإقامة أحلاف عسكرية وسياسية موالية للغرب في الدول العربية والإسلامية.

ومن الأحلاف الجماعية التي ضمت دولًا إسلامية وغير إسلامية:

حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف السنتو(SENTO):

يعتبر حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف السنتو(**SENTO**) نموذجًا واضحًا وتطبيقًا عمليًا لتلك السياسة، وسوف نتناول دراسة هذا الحلف من خلال العناصر التالية:

ويرجع بداية التفكير في حلف بغداد إلى عام ١٩٥١م؛ حين تقدمت الدول الغربية بعد إلغاء معاهدة التحالف والدفاع المشترك بينها وبين بريطانيا في ١٩٣٦م، بمشروع يهدف إلى إقامة منظمة عسكرية جماعية للدفاع عما يعرف بالشرق الأوسط مشروع القيادة الرباعية(١)، إلا أن معارضة مصر للاقتراح أدت

---

(١) أصدرت كل من بريطانيا وأمريكا وفرنسا وتركيا في ١٤ أكتوبر ١٩٥١م، بيانًا حول مشروع

إلى تجميده ثم التخلي عنه نهائيًا فيما بعد، وكان سبب رفض مصر هو الخوف من استمرار سيطرة الغرب على قناة السويس لأهميتها الاستراتيجية، ونظرًا لاتخاذ مصر موقف الحياد في الصراع بين الكتلتين الغربية والشرقية(١).

وقد ظهرت فكرة إقامة حلف بغداد في ظل فكرة الحزام الشمالي، التي أعلن عنها وزير الخارجية الأمريكي دون فوستر دالاس عام ١٩٥٣م، والداعية إلى إقامة حلف عسكري موالٍ للغرب في منطقة الشرق الأوسط(٢).

فقام المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة بإقامة حلف عسكري، للدفاع المشترك عن منطقة الشرق الأوسط- ونتيجة لمعارضة مصر الشديدة لقيام الأحلاف الأجنبية في المنطقة- اتجه تفكير الولايات المتحدة إلى التركيز على ما يسمى بالنطاق الشمالي، أي سلسلة الدول الممتدة بين باكستان وإيران، والتي تقبل الدخول في اتفاقيات عسكرية ثنائية أو جماعية(٣).

ومن الأحلاف الثنائية التي عقدت بين دول إسلامية وأخرى غير إسلامية:

=

قيادة الشرق الأوسط، دعت فيه الدول العربية، والكيان الصهيوني، وجنوب أفريقيا، وأستراليا، ونيوزيلندا، إلى الاشتراك في ذلك المشروع. وقد اقترح أن يكون مقر تلك القيادة في مصر؛ وأن تبادر الحكومات العربية إلى وضع قواتها المسلحة، وقواعدها العسكرية، وموانئها، وطرق مواصلاتها، ومنشآتها الأخرى تحت تصرف القائد العام للمنطقة. وأردفت تلك الدول الأربع بيانها الآنف، ببيان، أصدرته في ١٠ نوفمبر ١٩٥١م، أوضحت فيه الأُسُس التي يُبنى عليها مشروع القيادة، ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء

http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat٢/HalfBagdad/index.htm

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٦٠، ٣٦١.

(٢) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد عزيز شكري ص٧٩ الهامش.

(٣) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٣٠، والعلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٦١.

التحالف التركي الإسرائيلي[1]:

---

(١) قد يعترض البعض على اعتبار هذا التحالف يمثل نموذجًا للتحالف بين دولة إسلامية وأخرى غير إسلامية؛ باعتبار أن نظام الدولة التركية التي قامت بعقد هذا التحالف مع الكيان الصهيوني، كان علمانيًا بحتًا يحارب الإسلام، ويعمل على طمس هوية الأمة الإسلامية كليًا داخل المجتمع التركي، ويجرم أمورًا هي من شعائر الإسلام ويحاربها؛ كالأذان وغيره؛ ومن ثم فلا يعد هذا التحالف بين دولة تمثل الإسلام؛ وإنما هو بين نظام محارب للإسلام، تمكن من حكم شعب مسلم بعد مؤامرة إسقاط الخلافة، والتي كان لليهود دور خطير في تنفيذها.

وقد يحتج لهذا القول بأن أتاتورك قد أتى بمشروع تغريبي إلحادي متكامل يبدأ باللغة العربية ومنعها، وينتهي بلباس الرأس، مرورًا بالقوانين والأنظمة، والتهميش القسري لهوية تركيا المسلمة؛ فقام بإلغاء (الخلافة العثمانية) واستبدل بها (نظامًا جمهوريًا علمانيًا) قائمًا على الرابطة القومية التركية بدلاً من الرابطة الدينية الإسلامية، وقام بإلغاء دين الدولة من الدستور وهو الإسلام، واستبدل بأحرف اللغة العربية التي تكتب بها اللغة التركية؛ أحرفًا لاتينية؛ حتى يفصل الشعب التركي المسلم عن تاريخه المجيد المكتوب بهذه الأحرف؛ حتى لا يستطيع أي تركي أن يقرأ هذا التاريخ، وأغلق المساجد ومنع بناءها، ومنع الأذان ومنع الحج، وسمح بحُرية العُري ومنع الحجاب، وأعدم العلماء.

وعندما قُبر في عام ١٩٣٤م، بقيت «مبادئ أتاتورك» ومشروع العلمنة الذي أسسه هو المحرك والموجه لجميع الحكومات العلمانية التي جاءت بعده، وكانت المؤسسة العسكرية التي يُسيطر عليها جنرالات ينحدرون من أصول يهودية، وهم معروفون ب-(يهود الدونمة) والذين ينتمي إليهم أتاتورك، تتولى بنفسها حمايتها وإسقاط أية حكومة ولو منتخبة تريد إعادة تركيا إلى هويتها وجذورها الإسلامية.

ففي عام ١٩٥٠م خاض الانتخابات البرلمانية رجل اسمه (عدنان مندريس) كان قد انشق عن حزب أتاتورك (حزب الشعب) وأسس(الحزب الديمقراطي)، وكانت حملته الانتخابية تقوم على أساس تخفيف الإجراءات العلمانية الصارمة التي اتخذها أتاتورك وخليفته (عصمت اينونو)ضد كل ما له صلة بالإسلام؛ فتعهد في حال انتخابه بأن يعمل على ما يلي:

١- السماح ببناء المساجد التي منع أتاتورك وسلفه بناءها .

٢- حرية المرأة التركية باللباس؛ أي السماح لها بحرية ارتداء الحجاب الذي منعه أتاتورك .

٣- إعادة الأذان باللغة العربية .

٤- السماح بالصوم والحج .

٥-إلغاء قانون حظر تعليم القرآن الكريم، والسماح بإدخال التعليم الديني إلى المدارس الحكومية، وفتح المعاهد الدينية ومراكز تعليم القرآن الكريم .

=

والعلاقات الصهيونية مع تركيا العلمانية قديمة، والتعاون العسكري والأمني والاستراتيجي بينهما يمتد إلى ما قبل وجود كيان الصهاينة في فلسطين؛ وتقف الحركة الصهيونية العالمية خلف (مصطفى كمال) المُلقب ب-(أتاتورك)؛ أي أبو الأتراك كما لقب نفسه، وهو مؤسس ما يسمى: (الجمهورية التركية الحديثة)،

=

ونتيجة لتعطش الشعب التركي للإسلام انتخبه بأغلبية ساحقة، ففاز حزبه ب ٣١٨ مقعدًا في البرلمان، أما حزب أتاتورك فهوى في وادٍ هارٍ، فلم يفز إلا ب- ٣٢ مقعدًا، وما أن قام (عدنان مندريس) بتشكيل الحكومة حتى أوفى بما وعد به الشعب التركي، فأخذ في تنفيذ برنامجه الانتخابي، فعقد أول جلسة للبرلمان في أول يوم من رمضان عام ١٩٥٠م، ولأول مرة في عهده يسمع الشعب التركي الأذان باللغة العربية منذ ١٩٢٤م.
ولكن اليهود الذين يُسيطرون على المؤسسة العسكرية و الجيش التركي، الذي يعتبر نفسه حامي مبادئ أتاتورك العلمانية والمعادية للإسلام؛ نفذ صبرهم على(عدنان مندريس) وخشوا أن يفقدوا نفوذهم وسيطرتهم،وأن تعود تركيا إلى الإسلام إن بقي(عدنان مندريس) في السلطة،فقام الجيش بالانقلاب عليه وإحالة ثلاثمائة وخمسين جنرالاً وخمسة آلاف جندي على التقاعد،وتقديم رئيس الجمهورية(جلال يار) و(عدنان مندريس) ووزير الخارجية ووزير المالية إلى محكمة صُورية، حُكم خلالها على رئيس الجمهورية بالسجن مدى الحياة، وعلى رئيس الوزراء (عدنان مندريس) ووزير الخارجية ووزير المالية بالإعدام، وكانت التهمة الموجهة إليهم، وحُوكموا بموجبها هي اعتزامهم قلب نظام الحكم العلماني وتأسيس دولة إسلامية دينية، وبعد صدور الحكم بيوم تم تنفيذ حكم الإعدام. ينظر: الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، علي بن نايف الشحود، د.ت، وواقعنا المعاصر، محمد قطب ص٢٣٠، والأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د.مصطفى حلمي ص ١٢٧-٢١٩، تقديم: د.محمد إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي - القاهرة، ط١- ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦م.
ولاشك أن هذا اعتراض وجيه؛ يقول الدكتور محمد عزيز شكري في الإجابة على هذه الإشكالية؛ في معرض إجابته عن سؤال: من هي الدولة الإسلامية بالتعريف العلمي الدقيق؟ أهي الدولة التي دينها الإسلام كمصر والكويت مثلاً، أم التي غالبيتها من المسلمين ولو كان دستورها علمانيًا كتركيا مثلاً، أم التي فيها ولو نسبة معقولة من المسلمين كسيراليون مثلاً؟ أم التي تطبق الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد أو رئيس للتشريع كالسعودية مثلاً؟ ... الذي يظهر أن المعيار الحاسم هو معيار سياسي بدون شك. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١٩ .

والذي أسسها على أنقاض الخلافة العثمانية،وهو يُعتبر امتدادًا ل-(جماعة الاتحاد والترقي الماسونية)، التي قامت بالانقلاب عليالسلطان عبد الحميد رحمه الله، عام ١٩٠٨م، عندما رفض أن يستجيب لطلب اليهود بإعطائهم فلسطين؛ ليقيموا عليها وطنًا لهم[١].

وفي عام ١٩٥٨م، عقب إعلان الوحدة بين مصر وسوريا، تم عقد (الاتفاق الإطاري) بين تركيا والكيان الصهيوني ردًا على الوحدة بين مصر وسوريا، تضمن بنودًا للتعاون العسكري، وتبادل المعلومات، والتدريب المشترك، وبناء بعض المطارات التركية بخبرة الكيان الصهيوني، فضلًا عن تقديم تعهدات صهيونية بدعم المطالب التركية في قبرص. وزيادة في التعاون وقعت الدولتان اتفاقًا سريًا للتعاون في المجالات العسكرية والاستخباراتية.

في ذات العام تم توقيع اتفاقية (الرمح الثلاثي) للتعاون الأمني بين تركيا والكيان الصهيوني وإيران (الشاه)؛ نصت على: تبادل المعلومات الأمنية والاستخباراتية، وعقد الاجتماعات الدورية بهذا الشأن، وتنفيذًا لهذا الاتفاق فقد أنشأ الموساد مركزًا استخباراتيًا في تركيا، مقابل التقنية الاستخباراتية الصهيونية.

وفي عام ١٩٨٢م، جرى تعاون أمني مثمر بين تركيا والكيان الصهيوني، حيث أهدى الكيان الصهيوني تركيا وثائق تحوي أسرار العلاقات بين المنظمات الفلسطينية وجماعات تركية يسارية وأرمينية وكردية، مقابل تسليم تركيا بعض الهاربين الأتراك.

---

(١) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص٢٣٠، والأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د.مصطفى حلمي ص ١٢٧-٢١٩.

وقد استمر التعاون بين تركيا والكيان الصهيوني طوال حقبة الثمانينات.

بينما شهد عقد التسعينيات إرساء أسس التعاون الأمني والعسكري بين تركيا والكيان الصهيوني؛ ففي عام ١٩٩١م، تم تشكيل مجموعة العمل التركية الصهيونية، والتي قامت بإعداد برنامج التعاون المشترك للحرب ضد ما يسمى بالإرهاب، إضافة للصناعات الأمنية وتحديث السلاح الجوي التركي.

وفي ٣١ مارس ١٩٩٤م، عقدت اتفاقية (الأمن والسرية) بين تركيا والكيان الصهيوني، التي جاءت تتويجًا للتعاون الاستخباراتي بينهما؛ حيث بدأت المناورات العسكرية المشتركة وتم تزويد تركيا بأسلحة صناعة الكيان الصهيوني، وتم في نفس العام توقيع اتفاق لإجراء تدريبات مشتركة في الأراضي التركية، واتفاق آخر ينص على تعاون وثيق بين سلاحي الجو التركي والصهيوني.

وقد أثمر هذا التعاون عن تحديث العديد من الأسلحة التركية بخبرة وصناعة صهيونية وأمريكية عن طريق الخبراء العسكريين والمعدات والتقنية الحديثة، وقد شمل هذا التحديث كافة القوات والأسلحة التركية من طائرات ودبابات وصواريخ وأسلحة بحرية.

ولم يقف التعاون عند هذا الحد؛ بل وصل الأمر إلى حد التصريح باستخدام قواعد السلاح الجوي التركي من قبل الطيران الصهيوني لشن عمليات عسكرية ضد أهداف استراتيجية وعسكرية في إيران والعراق، فضلًا عن وضع طائرات تجسس صهيونية على الحدود السورية والعراقية والإيرانية.

هذا وقد أثار هذا التحالف ردود فعل واسعة النطاق في منطقة الشرق الأوسط؛ فقد سارعت مصر بالتحذير من مثل هذه التحالفات وانعكاساتها

الخطيرة على المنطقة، مما دعا مصر إلى رفض إقامة أحلاف عسكرية في المنطقة؛ لأن سياسة الأحلاف العسكرية أضرت بالمنطقة ضررًا بليغًا في السابق.

أما سوريا فقد اعتبرت هذا الحلف بمثابة مساندة لاستمرار الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية والفلسطينية، وتعطيلًا لإقامة سلام شامل وعادل في المنطقة. ويشكل خطرًا على أمن المنطقة واستقرارها، وعلى المصالح العربية التركية المشتركة ولم تخرج بقية المواقف العربية والإسلامي عن هذا.

وقد أعلن في نهاية هذا التحالف، أن مدته خمس سنوات ويتجدد سنويًا، ما لم يبلغ أحد الطرفين الطرف الآخر بعدم رغبته في ذلك بمذكرة قبل انتهاء دورة الاتفاق بتسعين يومًا(١).

تناقضات التحالف التركي الصهيوني:

رغم الدوافع والأهداف التي دفعت الدولتين لعقد هذا الحلف والتي تكاد تكون متطابقة، إلا أن هناك بعض التناقضات التي تعرقل استمرارية هذا التحالف التركي الصهيوني، وأهمها:

١- عودة الإسلام إلى الشارع التركي وزيادة تنامي الأصوات الإسلامية في الإدارة التركية، خاصة وأن الأحزاب التركية ذات الاتجاهات الإسلامية وصلت إلى حد تشكيل الحكومة التركية وظهر ذلك جليًا في مجموعة الثمانية الإسلامية التي كانت تركيا صاحبة فكرتها، وظهر ذلك جليًا أيضًا في الموقف التركي من العدوان الصهيوني الأخير على غزة، في يناير ٢٠٠٩ م، والانتقادات العنيفة التي

---

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أحمد أبو الخير ص١٢٤-١٢٦ بتصرف.

وجهها رئيس الوزراء التركي للكيان الصهيوني، والذي ألقى بظلاله على طبيعة العلاقة التركية الصهيونية وطبيعة التحالف القائم بينهما.

٢- التنافس على الأسواق الأوروبية حال قبول تركيا بعضوية الاتحاد الأوروبي بين البضائع التركية والصهيونية.

٣- التنافس على الأسواق الاقتصادية في الدول العربية، حال قيام سلام في الشرق الأوسط، ودول الجمهوريات الإسلامية السابقة في الاتحاد السوفيتي.

٤- تعارض النظرة التركية مع النظرة الصهيونية حول القضية الكردية.

* * *



الباب الثاني

موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف العسكرية المعاصرة





تمهيد

لايخفى على أحد ما آل إليه واقع المعمورة القائم، وما أصبح عليه المجتمع الدولي[1] المعاصر، والمنظومة الدولية الحديثة، والتي أوجدت أحوالًا وأفرزت علاقات وروابط ومواثيق دولية غير مسبوقة، في الوقت الذي لم تعد فيه للإسلام دولة جامعة على غرار دولة الخلافة؛ بل أصبحت دويلات عديدة وكيانات منفصلة، ولكل منها أحوال مختلفة؛ من القوة أوالضعف، ومن الظهور والريادة والقيادة، أو الذل والمهانة والتبعية.

وما صاحب هذه وتلك من نشأة للأحلاف العسكرية المعاصرة بصورها المختلفة والمتنوعة، سواء من حيث أطرافها، أو من حيث أهدافها، أو من حيث الكيانات المستهدفة بها.

وهنا يثور هذا التساؤل: في ظل هذا الواقع الحديث، وتلك المتغيرات الجديدة؛ ما موقف الإسلام من عقد هذه الأحلاف، وهل لموقف الإسلام من المجتمع الدولي تأثير على هذا الحكم؟ وهل يمكن عقد هذه الأحلاف بين دول إسلامية ودول غير إسلامية؟ وما حكم عقد هذه الأحلاف بين الدول الإسلامية نفسها؟

هذا ما نعرض له في هذا الباب، من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الإسلام من المجتمع الدولي.

الفصل الثاني: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية.

الفصل الثالث: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

---

(١) يعرف المجتمع الدولي بأنه: الوسط الاجتماعي الذي تنمو فيه وتتفاعل العلاقات بين الدول...ويتكون من دول تختلف فيما بينها؛ من حيث القوة أو الضعف، الغنى أو الفقر،...إلخ. ينظر: النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي، ياسر أبو شبانة ص١٤.





الفصل الأول

موقف الإسلام من المجتمع الدولي





تمهيد

خص الله سبحانه وتعالى هذه الأمة بأن جعلها أمة مسلمة لله، مؤمنة بما أنزل الله على رسوله، أمة ذات خلافة ومنهج، وذات نظام مهيمن وسيادة وسلطان وقوامة على البشرية كلها، أمة ذات ولاء خاص لله ورسوله، مجاهدة في سبيل الله حتى تكون كلمة الله هي العليا.

ولقد كانت علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى قائمة على أساس تحقيق هذه الصفات، ولقد تحققت بالفعل، فكانت هذه الأمة هي أمة الدعوة والهداية والرحمة والعدل، وأمة السلطان والسيادة... طيلة قرون عديدة... حتى جاءت القرون المتأخرة وبدأت هذه الأمة تتخلى عن تلك الصفات رويدًا رويدًا...

ولما أن تغشاها الضعف واكتنفها الأعداء، وتقاسموها، وأسلمت نفسها لمناهجهم وأهوائهم، وأصبحت تابعة غير متبوعة، وخاضعة مستكينة، سلك بها الأعداء كل مسلك مضللينها حتى أبعدوها عن صفاتها الحقيقية.

فلما تحولت عما كانت عليه، ونسيت ما كلفها الله به، وتحررت من تلك الصفات في عالم الواقع، كذلك بدأت تتحرر من هذه الصفات في عالم الفكر؛ فجاءت كتابات بعض المحدثين لتنكر شعيرة الجهاد، أو لتقصره على بعض صوره، ولتجعل الدنيا دارًا واحدة.

وأخذ هؤلاء الكتاب يعارضون ما استقر من صفات الأمة المسلمة، وما دونه الفقهاء في كتبهم، من أحكام التعامل بين المسلمين وغيرهم من الكفار.

حيث إنه من المعلوم أن من الأمور المتقرِّرة في علم السِّيَر، أنَّ أحكام التعامل مع غير المسلمين تختلف باختلاف أقسامهم في الفقه؛ فالكفار، منهم من كفره أصلي، ويطلق عليهم: (الكفار الأصليون)؛ ومنهم من كفره طارئ؛ وهم: (المرتدون).

والكفَّار الأصليون، منهم من له عهد مع المسلمين، ومنهم من ليس كذلك؛ ومَنْ له عهد مع المسلمين، منهم من عهده دائم، وهم (الذمِّيُّون)؛ ومنهم من عهده مؤقت أو مطلق غير مؤبَّد، وهم الموادعون: بالأمان، أو بالهدنة.

ولكل قسم معاملة تخصه شرعًا، فلا يعامل من هو من رعايا دار الإسلام، معاملة من ينتمي إلى غيرها؛ ولا يعامل من له عهد مع دار الإسلام معاملة من لا يصله بدار الإسلام أي عهد.

ومن هنا خص العلماء، كل صنف بكتب أو أبواب في كتب الفقه؛ وخص كل صنف منهم بتعريف يميزه عن غيره؛ ليكون هذا التعامل معه تعاملًا على مقتضى الشرع.

وبالنظر في أقسام الكفار، يمكن تقسيمهم باعتبارات عدَّة[1]، ولعل الأَولى - هنا - تقسيمهم بالنظر للدَّار التي ينتمون إليها، من حيث الأصل - بغض النظر عن تحوّل الدَّار، أو التحوّل من دار إلى دار - وذلك لأهمية هذا الوصف في تحديد العلاقة في كل قسم، وكيفية التعامل معه، وهم بهذا الوصف، فريقان:

الفريق الأول: رعايا دار الإسلام، من الكفار. وهم قسمان:

أ- **أهل الذِّمَّة.** وهم: مَن يُقَرُّون من الكفَّار في دار الإسلام، على التأبيد،

---

(١) منها مثلًا: تقسيم الكفّار باعتبار علاقتهم بالمسلمين؛ إلى: أهل عهد، وغيرهم؛ وباعتبار كونهم كفارًا؛ إلى أصليين، وغيرهم؛ أو بالنسبة لنوع الديانة.

آمنين، ببذلهم الجزية، والتزامهم أحكام الإسلام فيما يتعلق بهم[1].

ب- **المرتدُّون**: والمرتدون جمع مرتد، وهو: مَنْ تحوّل من الإسلام، إلى دينٍ كتابيٍّ، أو غيرِ كتابيٍّ، أو إلى غير دين[2].

الفريق الثاني: رعايا دار الكفر. (أهل الحرب). وهم ثلاثة أقسام:

أ- **المستأمنون**: وهم جمع مستأمن، وهو عند الإطلاق: الحربي الذي يدخل دار الإسلام بأمان[3].

---

(١) ينظر: أهل الذمّة والولايات العامّة في الفقه الإسلامي، لنمر النمر ص٧٤. وهذا التعريف صالح في بيان أهل الذمة على اختلاف الأقوال فيهم؛ فقد **اختلف فيمن تقبل منه الجزية ويقر ببذلها على أقوال:**

الأول: أنَّ الجزية تقبل من النصارى واليهود والمجوس فقط، تمسكًا بظاهر النص. ينظر: مغني المحتاج، للشربيني(٤/ ٢٤٤)، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى (٣/ ١١٧)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١٩٩٧م، والمحلى لابن حزم (٧/ ٣١٧).

الثاني: أنَّها تقبل من جميع الكفار، غير عبدة الأوثان من العرب، والمرتدين. ينظر: فتح القدير، لابن الهمام (٦/ ٤٨) مطبعة الحلبي، ط١-١٣٨٩هـ، والإنصاف، للمرداوي (٤/ ٢١٧).

الثالث: أنَّها تقبل من كل كافر إلا المرتد.ينظر: المدونة، مالك بن أنس بن مالك (٢/ ٤٦)، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، والكافي في فقه أهل المدينة ، ابن عبد البر (١/ ٤٧٩)، تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة- الرياض، ط٢ - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، وأحكام أهل الذمَّة، لابن القيم (١/ ٦)، تعليق: د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط٣-١٩٨٣م، والإنصاف، للمرداوي (٤/ ٢١٧)، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني (٤/ ٥١٧)، جماعة من المحققين، وزارة الأوقاف المصرية-القاهرة، ط٣-١٤٠٣هـ. وهذا القول أصح وأرجح، وتؤيده كليات الشريعة.

(٢) ينظر: المحلى، لابن حزم (١١/ ١٨٨).

(٣) ينظر: تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي (١/ ٣٢٥)، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط١- ١٤٠٨هـ، وأحكام أهل الذمة، لابن القيم (٢/ ٤٧٦)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠١).

ب- **أهل الهدنة أو (الموادعون)** [1]: وهم: من بينهم وبين دار الإسلام عهد؛ من دول أو جماعات، ويدخل في ذلك من كان تابعًا لهم في عموم عقد الهدنة من الأفراد.

ج- **الحربيون**، أو **(من ليس بيننا وبينه عهد من الكفار)**: وهم جمع حربي، وهي كلمة تطلق على كل من ينتمي إلى دار الحرب من الذين لا يدينون دين الإسلام، وليس بينه وبين المسلمين عهد، سواء أكان من أهل الكتاب أم من غيرهم من المشركين [2].

وأجمع من هذا التعريف، تعريف الحربي - مفرد الحربيين - بأنَّه: «من يحارب المسلمين، أو من ينتسب إلى قوم محاربين للمسلمين، سواء أكانت المحاربة فعلية، أم كانت متوقعة» [3]. فيدخل في ذلك [4]:

- من يقاتلون المسلمين بالفعل، ويكيدون لهم.

- ومن يعلنون الحرب على الإسلام وأهله، بأن يضيقوا على المسلمين، ويحاصروهم اقتصاديًا، أو يفتنوا بعض المسلمين في دينهم، أو يظاهروا أعداء المسلمين على المسلمين، أو يهددوا المسلمين بالحرب، ونحو ذلك.

- ويدخل في ذلك - أيضًا : من ليس لهم عهد مع المسلمين، ولو لم يبد منهم محاربة، (المعتزلون أو المحايدون) [5].

---

(١) ينظر: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية، د.محمد العربي ص٩٧٣، رسالة دكتوراه، المعهد العالي للقضاء-جامعة محمد بن سعود-الرياض، عام ١٤٠٤هـ.

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات ، د.إسماعيل فطاني ص١٤١، دار السلام-القاهرة، ط٢- ١٤١٨هـ.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص ١٣١.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص١٣٢.

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص١٣٢.

هذا هو تعريف الحربيين بالمعنى الأخص؛ فهم: الكفار الذين لم يدخلوا في عقد الذمّة، ولا يتمتعون بأمان المسلمين ولا عهدهم(١).

ويطلق على جميع رعايا دار الحرب من الكفّار، وصف الحربيين؛ غير أنَّ من مُنِح منهم، أمانًا، أو هدنة، تكون استباحة دمه، وماله، ورِقِّه، قد رفعت بذلك العهد، ما كان نافذًا؛ «فإذا زال عادت المسالمة حربًا»(٢).

ولهذا تورد كلمة (الحربي)، ضمن تعريف (المستأمنين) و(المهادنين)، و(عقد الأمان)، و(عقد الهدنة)؛ فالموادعون وإن كانوا قد التزموا ترك المحاربة والقتال، في الحال، إلا أنهم يبقون حربيين بالنظر إلى المآل.

والحربيون بالمعنى العام قد يكونون - في الأصل - من رعايا دولة الإسلام، كالمرتدين، والعياذ بالله؛ وكالذميين، إذا تحولوا إلى محاربين.

وبعبارة أخرى: قد يتحول بعض رعايا دار الإسلام إلى أهل حرب.

وبهذا التمهيد تتضح أهم تقسيمات الكفَّار، وأهمية معرفة أقسام الديار، والأحكام المترتبة على ذلك، وطبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وهو ما نتناوله في المباحث التالية:

المبحث الأول: أقسام الديار.

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

المبحث الثالث: حكم إبرام المعاهدات والأحلاف في الفقه.

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١٠٤، ١٢١).

(٢) ينظر: شرح حدود ابن عرفة (١/ ٢٢٦).

المبحث الأول

أقسام الديار

تمهيد:

اقتضت سنة الله في خلقه أن يختلف الناس في دينهم؛ فمنهم المؤمن ومنهم الكافر؛ مصداق قوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن:٢]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٨].

قال الحسن ومقاتل وعطاء: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾: الإشارة للاختلاف؛ أي وللاختلاف خلقهم[1].

وكما اقتضت حكمته سبحانه أن يختلف الناس بين مؤمن وكافر؛ فقد اقتضت حكمته أيضًا أن يتدافعوا كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة:٢٥١]، وكما قال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دفع الله الناس بعضهم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج:٤٠].

فاقتضت سنة التدافع التي قدرها الله ﷻ بين الناس أن يختلفوا بين مسالم ومحارب، وأن يدفع بعضهم ببعض؛ حتى لاتفسد الأرض، وتهدم الصوامع والبيع والمساجد التي يذكر فيها اسم الله كثيرًا؛ إذا تسلط الطغاة على الأرض، ولم يجدوا من يردعهم ويرد ظلمهم وطغيانهم.

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٩/ ١١٥).

فكان من هذه السنة وتلك أن انقسمت المعمورة أو الديار إلى دار إسلام ودار كفر أو حرب[(١)]، وزاد بعضهم دارًا ثالثة سماها دار العهد[(٢)].

فهذه ثلاثة دور متباينة؛ كشيء تفرضه طبيعة الأمور؛ فدائمًا ما تجعل كل أمة دارها دار سلم وأمن، على حين تعتبر الآخرين الذين يدخلون معها في حالة حرب ولا يخضعون لسيادتها دار حرب وعداء، وتستثني منهم أولئك الذين يدخلون معها في صلح أو هدنة أو عهد أو صداقة[(٣)].

لكن لا يخفى على أحد ما آل إليه واقع العالم الحديث؛ وما نشأ فيه من أنماط جديدة في العلاقات بين الدول والشعوب، وروابط جديدة تقوم على اعتبار المصالح والقيم المشتركة، وما ترتب عليه من إعادة صياغة المعمورة بصياغة جديدة غير التي كان عليها العالم كله عبر تاريخه، وألغى الدين من قواميسه السياسية، وألغى – في الظاهر – الخصومة بين الدول بسبب الدين، وهذا يجعلنا نطرح سؤالًا عن حقيقة التقسيم التاريخي للديار، وهل لازال قائمًا؟ وكيف يمكن

---

(١) تارة يقول الفقهاء عن الدار التي تقابل دار الإسلام بأنها: (دار كفر)، وتارة يقولون: (دار حرب)، والثاني أشهر، والأول أصح؛ لأن الكفر هو المقابل للإسلام، وأشمل؛ لأن دار الكفر تشمل دار الحرب ودار العهد. ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد محمد السفياني ص٢، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠-١٤٠١هـ.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٣٨، والأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى ابن الفراء ص١٤٨-١٤٩، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢-١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات ، د.إسماعيل فطاني ص٤٠.

(٣) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ دراسة في النشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، محيي الدين محمد قاسم، ص٤٧، د.عز الدين فودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

التعامل معه بعد تغير طبيعة تقسيم المعمورة أو الديار، والحيثيات التي روعيت في هذا التقسيم، والعلاقة بين مسمى الدار وبين مسمى الدول الحديثة؟ وما أثر هـذا التقسيم على الواقع المعاصر؟

وهذا ما نتناوله إن شاء الله في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الدار في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين مسمى الدار والدولة.

المطلب الثالث: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر.

المطلب الرابع: مناط الحكم على الدار، و أقسام الدور عند الفقهاء.

المطلب الخامس: انقلاب صفة الدار.

المطلب السادس: المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة.

المطلب الأول

تعريف الدار في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف الدار لغةً:

الدار أصلها من دار يدور دورانًا[١]، وقد يقال: دارة، وهي أخصُّ من الدار[٢].

وترجع معاني هذه المادة إلى أصل واحد، قال ابن فارس: الدال والواو والراء، أصل واحد يدل على: إحداق الشيء بالشيء من حواليه[٣].

وسميت الدار: دارًا؛ لاجتماع الناس بها، وكثرة تحركاتهم فيها، وسميت البلاد: ديارًا؛ لأنها جامعة لأهلها، كالدار[٤].

قال ابن حجر: «الدارة أخص من الدار، وقد كثر استعمالها في أشعار العرب»[٥].

وهي كل موضع يدار به شيء يحجزه، وكل أرض واسعة بين جبال[٦].

---

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور(٤/ ٢٩٨)، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٩/ ٤١٨)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (١/ ٢٠٢).

(٢) ينظر: مختار الصحاح للرازي ص١٠٩، ولسان العرب لابن منظور (٤/ ٢٩٨)، والدَّارة: كل أرض واسعة بين جبال، ومنه: دارات العرب؛ مواقع معروفة.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣١٠).

(٤) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي (١/ ١٧٠)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانى ص٣٢١، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- دمشق، الدار الشامية – بيروت، ط١ - ١٤١٢هـ.

(٥) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٦٣).

(٦) ينظر: القاموس المحيط (٢/ ٣٢)، ومعجم مقاييس اللغة (٢/ ٣١١)، والمعجم الوسيط (٢/ ٣٠٧)، وأقرب الموارد (١/ ٣٥٨).

وقال الأصمعي: «الدارة هي الجوبة الواسعة تحفها الجبال»[1].

وتجمع الدار على: دِيار، ودور في جمع الكثرة، و أدْؤُر بالهمزة وتركه في القلة[2]، وتجمع أيضًا على آدار مقلوب أدوار، وعلى دوران، وديران، وأدورة، وديارات، وأديار، ودوران، وأدوار، ودورات، ودارات[3].

وللدار معانٍ لغوية كثيرة منها:

الأول: معنى المحل، والموضع، والبلد، والوطن:

الدار بمعنى: المحل، يجمع البناء والعرصة[4] أو الساحة[5].

وبمعنى: الموضع يحل به القوم أو المحلة تسكنها القبيلة[6]. وكل موضع يدار به شيء يحجزه فهو داره. ونزلنا في دارة من دارات العرب، وهي أرض سهلة تحيط بها جبال[7].

---

(١) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٦)، وتاج العروس (١١/ ٣٢٠).

(٢) وجمع القلة - أدنى العدد - أدؤر؛ فالهمزة مبدلة من واو مضمومة ويجوز تركها؛ فصار: أدور. مختار الصحاح للرازي ص٢١٥.

(٣) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٤/ ٢٩٨)، ومفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص٣٢١-٣٢٢، والصحاح (٢/ ٦٥٩، ٦٦٠)، والقاموس المحيط (٢/ ٣٢)، والكليات (٢/ ٣٣٩)، والمعجم الوسيط (١/ ٣٠٢، ٣٠٣)، ومعجم مقاييس اللغة (٢/ ٣١١)، وتهذيب اللغة (١٤/ ١٥٤)، ومختار الصحاح ص ٢١٥.

(٤) العرصة: كل بقعة بين الدُّور واسعة ليس فيها بناء. ينظر: مختار الصحاح ص٢٠٥، ومعجم لغة الفقهاء لقلعجي (١/ ٣٠٩).. وساحة الدار. المعجم الوسيط (٢/ ٥٩٣).

(٥) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢)، والمعجم الوسيط (٢/ ٥٩٣)، والإفصاح في فقه اللغة، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي (١/ ٥٥٤)، دار الفكر العربي-بيروت، ط٢، د.ت.

(٦) ينظر: تاج العروس (١١/ ٣١٨)، وتهذيب اللغة (١٤/ ١٥٤)، ولسان العرب (٤/ ٢٩٨).

(٧) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري ص١٩٨، تحقيق: عبد الرحيم محمد، دار المعرفة-بيروت، ط١٤٠٢هـ، والإفصاح في فقه اللغة (١/ ٥٥٤).

وبمعنى: البلد، وهو كل قطعة من الأرض مستحيزة عامرة أو غامرة، أو المكان المحدود والجزء المخصص كالبصرة والكوفة[(١)]. وحكى سيبويه: هذه الدار نعمت البلد؛ فأنَّث البلد على معنى الدار.

وبمعنى: الوطن أو الموطن، وهو مكان الإنسان ومقره حيث أقام من بلد أو دار[(٢)].

الثاني: معنى المنزل المسكون والقبيلة:

أما الدار بمعنى المنزل المسكون؛ فنحو: «وهل ترك لنا عقيل من دار؟»[(٣)]. أي: المنزل.

قال ابن الأثير: «الدور جمع دار وهي المنازل المسكونة والمحال»[(٤)]

واستعملت الدار بمعنى القبيلة مجازًا؛ فيقال: «مرت بنا دار فلان»؛ أي قبيلة فلان، وبه فسر الحديث: «**ما بقيت دار إلا بُني فيها مسجد**» أي ما بقيت قبيلة[(٥)].

ومنه قوله ﷺ: «**إِنَّ خَيْرَ دُورِ الأَنْصَارِ دَارُ بَنِي النَّجَّارِ، ثُمَّ عَبْدِ الأَشْهَلِ، ثُمَّ دَارُ**

---

(١) ينظر: الإفصاح في فقه اللغة (١/ ٥٥٢).

(٢) ينظر: الإفصاح في فقه اللغة (١/ ٥٥٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها (٢/ ١٤٧) ح(١٥٨٨)، ومسلم، كتاب الحج، باب النزول بمكة للحاج وتوريث دورها (٢/ ٩٨٤) ح(١٣٥١). وهذا كلام رسول الله ﷺ في إجابة لما قيل له يوم الفتح: ألا تنزل في دارك؟ فقال: «**هل ترك لنا عقيل من دار؟**». وقال الأزرقي: وكان عقيل بن أبي طالب أخذ مسكن الرسول ﷺ الذي ولد فيه بمكة. ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول لابن تيمية ص١٥٦، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ت، والمجموع شرح المهذب، للنووي (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/ ٣٤٦)، دار الفكر-بيروت، د.ت، والقصة مروية في شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٣/ ١٨٠)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط١-١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. و ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢)، والمعجم الوسيط (١/ ٣٠٢).

(٤) ينظر: النهاية لابن الأثير (٢/ ١٣٩).

(٥) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢).

بَنِي الحَارِثِ، ثُمَّ بَنِي سَاعِدَةَ، وَفِي كُلِّ دُورِ الأَنْصَارِ خَيْرٌ» [(١)].

قال موفق الدين البغدادي: «دور الأنصار: قبائلها» [(٢)]

الثالث: معاني أخرى خاصة:

تطلق الدار أيضًا على الدار الآخرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد:٢٢]؛ أي العاقبة المحمودة في الدار الآخرة [(٣)].

أما الدار في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: ٩] فالمراد بالدار هنا: مدينة الرسول ﷺ، لأنها محل أهل الإيمان [(٤)].

وتطلق على موضع القبر كما في قوله ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، في حديث زيارة القبور: «**السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ**» [(٥)]؛ فسمى موضع القبور دارًا تشبيهًا بدار الأحياء لاجتماع الموتى فيها [(٦)].

والدار أيضًا: اسم لصنم، وبه سمي عبد الدار بن قصي بن كلاب أبو بطن [(٧)].

---

(١) أخرجه البخاري كتاب المناقب، باب فضل دور الأنصار (٥/ ٣٣) ح(٣٧٩١)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي ﷺ (٤/ ١٧٨٥) ح(١٣٩٢) من حديث أبي حميد الساعدي.

(٢) ينظر: المجرد للغة الحديث، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ص٥٢٣، تحقيق: فاطمة حمزة الراضي، دار عمار-الأردن، ط١-٢٠٠٤م.

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي النعماني (١٥/ ٢٥٩)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(٤) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٩)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب الغرة والتحجيل في الوضوء (١/ ٢١٨) ح(٢٤٩)، وهو عند البخاري مختصرًا، دون ذكر حديث زيارة القبور؛ كتاب الوضوء، باب فضل الوضوء، والغر المحجلون... (١/ ٣٩) ح(١٣٦)، من حديث أبي هريرة.

(٦) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٢/ ١٣٩).

(٧) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢).

الدار مؤنثة:

كما قال تعالى: ﴿نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾ [الكهف: ٣١]، فأنَّث على المعنى[١]، وكما أنَّث البلد على معنى الدار في قول سيبويه السابق ذكره.

وقد تُذكَّر بالتأويل؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَنِعۡمَ دَارُ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [النحل: ٣٠]، فذكَّر على معنى المثوى والمنزل والموضع[٢].

ثانيًا: معنى الدار اصطلاحًا:

أما تعريف الدار اصطلاحًا مجردة عن إضافتها إلى الإسلام أو الكفر: فهي عبارة عن الموضع أو البلد أو الإقليم أو المنطقة، التي تكون تحت سلطة معينة[٣].

وقد جاء مثل هذا المعنى للدار في القرآن الكريم؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: ٩].

وقد فسر ابن كثير هذه الآية بقوله: «أَيْ: سَكَنُوا دَارَ الْهِجْرَةِ مِنْ قَبْلِ الْمُهَاجِرِينَ وَآمَنُوا قَبْلَ كَثِيرٍ مِنْهُمْ»[٤].

---

(١) وقال الرازي: التأنيث في قوله: ﴿وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقًا﴾ ليس على المعنى، بل على لفظ الأرائك؛ إن أريد بالمرتفق موضع الارتفاق، وهو الاتكاء، أو على لفظ الجنات؛ إذا أريد بالمرتفق المنزل. مختار الصحاح ص٢١٥.

(٢) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، والقواميس الأخرى السابقة.

(٣) ينظر: حاشية رد المحتار (٤/ ٦٦)، وشرح السراجية في علم الفرائض، علي بن محمد الجرجاني، المعروف بالسيد الكبير ص٧، وزارة الأوقاف والشئون الدينية-بغداد، ط١٣٩٩هـ، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل لطفي فطاني ص٢٠، واختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د.عبد العزيز مبروك الأحمدي (١/ ١١٤)، الجامعة الإسلامية -المدينة المنورة، ط١-١٤٢٤هـ، والجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.سميح عواد الحسن ص٦٣، دار النوادر-دمشق، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (٨/ ٦٨).

وقال الزمخشري في بيان أحد أوجه عطف الإيمان على الدار في الآية: «أراد دار الهجرة ودار الإيمان، فأقام لام التعريف في الدار مقام المضاف إليه، وحذف المضاف من دار الإيمان ووضع المضاف إليه مقامه. أو سمى المدينة لأنها دار الهجرة»[١].

وعرفها بعض العلماء المعاصرين:

بأنها: «الوطن الذي له منعة خاصة، وسلطان مستقل»[٢].

أو هي - بعبارة أوسع -: «الموضع أو البلد أو الوطن أو الإقليم أو المنطقة التي تسكن فيها مجموعة من الناس، ويعيشون تحت قيادة سُلطةٍ معينة»[٣].

وعرفها آخرون بأنها: «البلاد التي تنتظمها دولة واحدة، لها نظام، وحاكم خاص، ملك، أو رئيس جمهورية»[٤].

وأما تعريف الدار اصطلاحًا باعتبار إضافتها إلى الإسلام أو الكفر؛ فتعرف بأنها:

- «الْإِقْلِيمُ الْمُخْتَصُّ بِقَهْرِ مَلْكِ إسْلَامٍ أَوْ كُفْرٍ»[٥].

ويظهر من التعريف أنه يشترط في الدار:

- **الإقليم**: بأن تكون هناك منطقة جغرافية محدودة.

وهذا الركن مذكور عند الفقهاء في تعريفهم لدار الإسلام[٦]، ويبينون أحكامه، منثورة في المسائل الفقهية ذات الصلة به، ومنفصلة أحيانًا[٧].

---

(١) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري (٤/ ٥٠٤)، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣- ١٤٠٧هـ.

(٢) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي (٨/ ٢٦٦).

(٣) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل لطفي فطاني ص٢٠.

(٤) ينظر: أحكام المواريث بين الفقه والقانون، محمد مصطفى شلبي ص ٩٩، طبعة دار النهضة العربية-بيروت ١٩٧٨م.

(٥) ينظر: حاشية رد المحتار (٤/ ٦٦).

(٦) ينظر ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٧) ينظر على سبيل المثال: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٩/ ٤٣٧٤).

- **السكان**: وهم من يستوطنون تلك البقعة المحدودة، بغض النظر عن ديانتهم.

قال الشيزاري: «اعلم أن الرعية ركن شديد من أركان المملكة»[(١)]، وعبَّر عنه ابن الأزرق بلفظ: «الشعب»[(٢)]، وذكره ابن أبي الربيع بلفظ: «الرعية»[(٣)]. ويذكره الفقهاء، فيما يتعلق بحقوق الرعية في أحكام الإمامة والولاية والقضاء، وغيرها من الأحكام الفقهية ذات الصلة بها.

- **السلطة أو السيادة**: وهي السلطة الحاكمة التي تقوم على تنظيم الجماعة وإدارة شؤونها في الداخل والخارج[(٤)].

فالدار أو الدولة لا يقوم وجودها إلا بتوافر هذه الأركان الثلاثة.

ويقال: دار الإسلام، ودار الكفر أو دار الحرب، ويعنون بها البلاد التي تتصف بوصف معين تتميز به؛ فمدلول (الدار) يكاد يكون مرادفًا لمدلول (الدولة) في المصطلح الحديث[(٥)].

وأما تعريف كل قسم منها؛ فنتناوله عند الحديث عن أقسام الديار ومناط الحكم عليها.

---

(١) ينظر: المنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيزري ص٢١٩، تحقيق علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار-الزرقاء، د.ت. ثم أخذ يقسم الرعية، ويبين أن العناية بها فيه قوة للملك.

(٢) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق (١/ ١٥٣)، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام – العراق، ط١ - د.ت.

(٣) ينظر: سلوك المالك في تدبير الممالك، أحمد بن محمد بن أبي الربيع ص١٠٢-١٠٣، تحقيق: أحمد عارف عبدالنبي، دار كنان-دمشق، ط١٩٩٦م.

(٤) ينظر: الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، ص٧٩، طبعة دار التراث-الجزائر، ودار ابن حزم-بيروت ط١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل لطفي فطاني ص٢٢.

(٥) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٧)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، د.سعد العتيبي (١/ ٨٢).

المطلب الثاني

تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح

والعلاقة بين مسمى الدار والدولة

أولاً: تعريف الدولة في اللغة:

يطلق لفظ الدولة في اللغة على عدة معانٍ، منها:

- العُقْبَة (التعاقب) في المال؛ يقال: صار الفيء دولة بينهم، يتداولونه، مرَّة لهذا ومرة لهذا[(١)].

- العُقبة في الحرب؛ أي: أن تُدال إحدى الطائفتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة، فيمن هُزم من المتحاربين[(٢)].

- المِلك[(٣)] والجاه[(٤)].

- الانتقال من حال إلى حال ومنه: الانتقال من حال الشدة إلى حال الرخاء[(٥)].

- البلى؛ يقال: دال الثوب، إذا بليَ[(٦)].

---

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (١١/ ٢٥٢)، ومختار الصحاح ص١٠٩، وتاج العروس (٢٨/ ٥١٢).

(٢) ينظر: صحاح اللغة للجوهري (٤/ ١٦٩٩)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ١٤١). وقيل: بضم الدال في المال ويفتحها في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما يُضمان ويفتحان. ينظر: لسان العرب (١١/ ٢٥٢).

(٣) ينظر: لسان العرب (١١/ ٢٥٢)، وينظر: جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، محمد بن جرير الطبري (٢٢/ ٥٢١)، تحقيق: د.عبد الله التركي، دار هجر- القاهرة، ط١- ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

(٤) ينظر: مفردات غريب القرآن للأصفهاني ص٣٢٢.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣١٤)، ولسان العرب (١١/ ٢٥٢)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ١٤١).

(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣١٥).

والأصل الجامع بين هذه المعاني؛ كما قال ابن فارس: الدال والواو واللام، أصلان:

أحدهما: يدل على تحول شيءٍ من مكان إلى مكان؛ ومنه: اندال القوم، إذا تحولوا من مكان إلى مكان؛ ومن هذا الباب: تداول القوم الشيء بينهم، إذا صار من بعضهم إلى بعض.

قال أهل اللغة: انْدَالَ القومُ: إذا تحوَّلوا من مكان إلى مكان. ومن هذا الباب تداوَلَ القومُ الشّيءَ بينَهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض.

والدَّولة والدُّولة لغتان. ويقال: بل الدُّولة في المال والدَّولة في الحرب، وإِنَّما سُمِّيا بذلك من قياس الباب؛ لأنّه أمرٌ يتداوَلُونه، فيتحوَّل من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا.

والأصل الآخر: يدل على ضعف واسترخاء؛ ومنه: الدَّوِيلُ من النَّبْت: ما يَبِس لعامِهِ. دال الثوب يدول: إذا بلي، وقد جعل وُدُّه يدول، أي: يبلى، واندال بطنه، أي: استرخى[(١)].

ويلحظ أن الأصل الثاني لا يخرج عن معنى الأول؛ وعليه فهو راجع إليه؛ فتكون المعاني اللغوية لمادة (دول) راجعة إلى أصل واحد يجمع معانيها، هو: التحول من حالٍ إلى حال، وما يعنيه من تغير وعدم ثبات؛ فالنصر والغلبة تحول من اللقاء ومنازلة العدو إلى الانتهاء والغلبة عليه، ومن حال الهزيمة إلى حال الظفر عليه؛ والعُقْبَة والتبادل تحول من حال الإمساك بالشيء والاستحواذ عليه إلى حال انفلاته واستحواذ الآخرين عليه؛ والبِلَى تحوُّل الثوب ونحوه من حال

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣١٥).

التماسك والشدة إلى حال التفتت والتمزق؛ وهكذا الشأن في بقية معاني الدولة[(١)].

والله تعالى أعلم.

ثانيًا: تعريف الدولة في الاصطلاح:

لم يعتن المتقدمون بصياغة تعريف لمصطلح (الدولة) يجمع عناصره؛ كما فعل المتأخرون[(٢)]، وإن كان المدلول الاصطلاحي لـ(الدولة) معروفًا لدى السابقين من الفقهاء وغيرهم، لكن لم يشع بينهم استعمال هذا اللفظ بمدلوله الاصطلاحي في بحث المسائل الفقهية؛ إذ كانوا يعبِّرون عنه بمصطلحات أخرى؛ من مثل: الدار، الخلافة، السلطنة، المملكة، البلاد الإسلامية[(٣)]، وغيرها؛ ومع ذلك ورد استعماله بهذا المفهوم في عدد من كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية[(٤)]؛ فليس هو

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى محمود منجود وآخرون (٤/ ٦٣)، (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- القاهرة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٦م، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٨٨-٨٩).

(٢) ولعل سبب ذلك هو عدم حاجة المتقدمين لذلك؛ لظهور المراد به. بينما اعتنى المتأخرون بتعريفه؛ لأسباب منها: ترتب آثار قانونية عليه.

(٣) ولعل من أسباب ذلك - إضافة إلى استعمال التعبير الذي اصطلح عليه من سبق من الفقهاء، وعدم الحاجة إلى الاستحداث - ما يلحظ من أن مفهوم الدولة في أصله اللغوي تغلب عليه الحقائق المعنوية من مثل: التحول والغلبة والبِلَى والتبادل ونحوها؛ ولعل هذا ما حمل علماء اللغة وفقهاءها على استعمال ألفاظ أخرى تعبر عن الحقيقة المادية للدولة (الحدود المكانية) دون بقية مقوماتها - بصورة أكبر وأوضح، مثل: الدار، الإقليم، البلد، القطر، الأرض، الناحية، البقعة، الثغر، المساحة، الموطن، وغيرها. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٩٠) هامش (٥).

(٤) ينظر في ذلك: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، علي بن محمد الماوردي ص٢٠٢، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية - بيروت، ط١- ١٩٧٨م، وسراج الملوك، أبو بكر محمد الطرطوشي (١/ ٢٠٨- ٢١٣) وغيرها، الدار المصرية اللبنانية-القاهرة،

مدلولًا حديثًا كما قد يُظن؛ وإنما الحديث صياغته في تعريف، إن لم يثبت تعريفه من أحد من السابقين.

وقد عُرِّفت الدولة في اصطلاح المتأخرين بتعريفات متقاربة، منها: أن الدولة؛ هي:

- «الشخص المعنوي الذي يمثل أمة (تقطن أرضًا معينة)، والذي بيده السلطة العامة، أوكما يسمونها السيادة»[(١)].

- «جمع من الناس، مستقرون في إقليم معين الحدود، ويستقلون بحكم أنفسهم، وفق نظام خاص»[(٢)].

- أو هي: «مجموع كبير من الأفراد، يقطن بصفة دائمة إقليمًا معينًا، ويتمتع بالشخصية المعنوية، بنظام حكومي، وبالاستقلال السياسي»[(٣)].

=

ط١-١٤١٤هـ، وحسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد الموصلي ص٦٨، وغيرها، تحقيق ودراسة وتعليق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن - الرياض، ط١- ١٤١٦هـ، وآثار الأُوَل في ترتيب الدول للحسن بن عبد الله العباسي و٦٣ وغيرها، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط١- ١٤٠٩هـ، وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق (١/ ١١١، ١١٣- ١١٥) وغيرها.

والعلاقة بين المفهوم الاصطلاحي واللغوي ظاهرة، أما ورود الدولة بهذا المفهوم في كتب التاريخ؛ فلا يخفى على من له أدنى عناية بها. وينظر - مثلًا -: دلائل النبوة لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي (٦/ ٥١٣)، عناية: د.عبد المعطي قلعجي، دار الريان - القاهرة، ط١- ١٤٠٨هـ،[وقد ورد فيه ذكر «الدولة» - بالمفهوم السابق - في قصة بين معاوية وابن عباس رضي الله عنهما]، والطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ٣٣٦).

(١) ينظر: القانون الدستوري، عبد الحميد متولي ص٢٦، دار المعارف- القاهرة، ط٦-١٩٧٥م.

(٢) ينظر: مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، مجمع اللغة العربية بمصر ص٦٥، ط١٩٥٧م.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط (١/ ٣٠٤).

- أو هي: «مجموعة الإيالات[1]، تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها ومستوطنوها؛ فيكون الحاكم أو الخليفة على رأس هذه السلطات»[2].

أركان الدولة[3]:

من خلال تعريف الدولة؛ نجد أن لها أركانًا ثلاثة لا يتصور وجود دولة حقيقية بدونها، وهي:

١ - الدار (الإقليم): والمراد بها هنا: البلاد التي تظهر فيها منعة الدولة، وما تشمله من أقاليم داخلة تحت حكمها[4].

٢- الرعية (الشعب): والمراد بها: المجتمع البشري الذي ينتمي إلى إقليم الدولة وتنفذ فيه أحكامها.

٣- المنعة أو القوة (السيادة): والمراد بها هنا: ظهور الحكم ونفاذه، بوجود سلطة تتولى تدبير أمور الدولة، وسياسة شئونها.

وحيث إن المنعة تتمثل في الخليفة أو المَلِك أو غيرها؛ ولأنها تقتضي قوة مُلزمة فقد يُعبّر عنها ب«القوة» ونحوها[5].

---

(١) الإيالات: جمع إيالة، وهي: السياسة، من آل يؤول، بمعنى: رجع؛ لأن مرجع الرعية إلى راعيها. ينظر: لسان العرب (١١/ ٣٤)، والقاموس المحيط ص٩٦٣.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/ ٣٦، ٣٧).

(٣) ويقصد بأركان الملك (الدولة) في بعض كتب الآداب السلطانية أمورٌ أخرى زائدة على ما يراد هنا؛ فيقصد بها ما يحفظ الدولة من القواعد السياسية والاجتماعية والخطط المدنية ونحوها، أو الأفعال التي تقام بها صورة الملك ووجوده... [و] الصفات التي تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام. بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق (١/ ١٧٣)، وتنظر المصادر التالية.

(٤) ينظر كلام ابن خلدون في المقدمة ص١٦١، حيث قرر أن الدولة لابد واقفة في سعتها عند حدود لا تزيد عليها، وتبعه في تقرير ذلك ابن الأزرق في: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ١٣٠) وما بعدها.

(٥) ينظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ص١٩٠، ٢١٨، ٢٣٦ وغيرها، دار

فهذه الأمور الثلاثة لا يتصور وجود دولة حقيقية - في الواقع - بدونها؛ وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في أكثر من موضع؛ بل قد اجتمعت في أكثر من آية، منها قول الله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

فالركن الأول: وهو الدار أو الإقليم: عُبِّر عنه بـ(الأرض)، فالأرض في الآية هي: الدار.

والركن الثاني: وهو الرعية أو الشعب: فيتمثل في اسم الموصول والضمير في قول الله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ ﴾ والمكلفون في بقية الآية، وهم أصحاب رسول الله ﷺ، ومن سار على نهجهم.

وأما الركن الثالث: وهو المنعة أو القوة (السيادة)؛ فعُبِّر عنه بالتمكين، فالتمكين - هنا- هو: المنعة ونفاذ الأمر، قال الإمام الطبري في معنى الآية أي: وطَّنَّا لهم في البلاد، فقهروا المشركين وغلبوهم عليها[1].

وهكذا جاءت الإشارة إلى هذه الأركان في أكثر من آية من كتاب الله تعالى[2].

والحديث هنا عن أركان الدولة بصفة عامة؛ ثم يضاف في كل دولة، ما يلزم

إحياء التراث- بيروت، ط١٤٠٨هـ، والمنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري ص٢٢٢، وسلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ص١٠٢.

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) (١٦/ ٥٨٧).

(٢) منها قوله سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ﴾ [النور: ٥٥]، وقول الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [الأعراف: ١٢٨] وغيرها؛ بل جاء التعبير القرآني عن الدولة والتسلط، في أصغر إقليم يتصور فيها؛ إذ جاء بلفظ (القرية)، في قول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ [النساء: ٧٥]. فهكذا جاءت النصوص القرآنية بذكر عناصر الدولة بمفهومها السياسي المعروف المتداول.

من أمور تخصُّها؛ لتتحقق فيها صفة تلك الدولة من حيث المنهج العقدي أو الفكري (الأيديولوجي)، أو السياسي. والله تعالى أعلم.

العلاقة بين مسمى الدار ومسمى الدولة:

من خلال ما سبق عرضه في أركان الدار والدولة وخصائص كل واحدة منهما نجد أن الدولة شخصية اعتبارية تجمع حقائق مادية؛ (من حيث المكان والزمان)، ومعنوية؛ (من حيث السلطة والنظام)؛ ومن ثَمَّ فإنها تكاد تكون رديفة لمصطلح (الدار).

كما أنه يتبين نوع الحكم في كلٍّ منهما بإضافة وصفه؛ فيقال: دولة إسلامية، أو دولة غير إسلامية؛ كما يقال: دار إسلام، أو دار كفر أو شرك أو حرب، أو عهد، على ما سيأتي بيانه في أقسام الديار وتعريف كل قسم.

ومنه يُعلم أن وصف الدولة باعتبارها شخصية معنوية؛ لا تلازم بينه وبين ما توصف به الشعوب والرعية؛ كما سبق الإشارة إليه عند الحديث عن مدلول الدار، وكما سيأتي عند الحديث عن أقسامها ومدلول كل قسم في الاصطلاح الفقهي.

وهو المنظور في القانون أيضًا؛ إذ المعتبر في وصف الدولة، ما يتضمنه دستورها، لا ما يتبعه شعبها[1].

* * *

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٥٨) وما بعدها، و(١/ ٩١-٩٢).

المطلب الثالث

مشروعية تقسيم الأرض إلى

دارين أو أكثر، والخلاف في ذلك

يكاد يكون الإجماع منعقدًا على مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، كما دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار الصحيحة الثابتة عن الصحابة؛ لولا ما نسب إلى الإمام الشافعي أن الأرض عنده دار واحدة، وكذا ما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين من أن الأرض دار واحدة، وسوف نعرض لهذين القولين، ودليل كل قول وحجته، مع الترجيح والاختيار بينهما، فيما يلي:

القول الأول: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، والمعقول. وهذا قول فقهاء المذاهب الأربعة؛ وابن حزم وغيرهم من الفقهاء[1].

القول الثاني: أن الأرض دار واحدة، وأن هذا التقسيم تقسيم فقهي محض، مبني على أساس الواقع، لا على أساس من الشرع، وهو من محض صنع الفقهاء في القرن الثاني الهجري.

ونسب أبو زيد الدبوسي هذا القول إلى الإمام الشافعي، وهو قول بعض العلماء والباحثين المعاصرين؛ ومنهم الدكتور وهبة الزحيلي، والأستاذ عبد

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، وشرح السير الكبير (٣/ ٨١)، والمدونة الكبرى (٣/ ٢٣)، والمقدمات الممهدات (٢/ ٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/ ١٦٧)، والأم، محمد بن إدريس الشافعي (٤/ ١٦٠)، دار المعرفة - بيروت، ط١٤١٠هـ-١٩٩٠م، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٣٠)، والمغني لابن قدامة (٨/ ٤٥٦ - ٤٥٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٦٦)، والمحلى لابن حزم (١٣/ ١٤٠)، والسيل الجرار للشوكاني (٤/ ٥٧٥).

الوهاب خلاف، ونسب الدكتور الزحيلي هذا القول لأبي حنيفة والشافعي[١].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بمشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية إشارة إلى تقسيم الأرض؛ حيث ذكرت ثلاثة أصناف من المقتولين خطأ، وبينت حكم كل منهم:

فهناك من قتل خطأ من المؤمنين بين المؤمنين؛ وبعبارة أخرى: (في دارهم)، وهو المذكور في قوله سبحانه: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾. فهذا فيه الكفارة والدية.

---

(١) ينظر: تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر وابن عيسى الدبوسي ص١١٩، تحقيق: مصطفى محمد الدمشقي، دار ابن زيدون-بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، د.ت، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص٧٥-٧٧، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص١٣٢، و ص١٩٤-١٩٥، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد السفياني ص٢٣-٢٧.

وهناك من قتل من المؤمنين خطأ، ولكنه لايعيش بيننا، ولكنه يعيش في مجتمع آخر معادٍ لنا؛ وهو المذكور في قوله ﷻ: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ فهذا تجب في قتله كفارة؛ وهي حق الله تعالى، ولا تجب له الدية؛ لأنه يعيش في دار أخرى ومجتمع آخر معادٍ لنا، وبعبارة أخرى: في دولة معادية، وإعطاء الدية لأهله وهم في دولة معادية يقويهم على المسلمين.

وهناك صنف ثالث نصت عليه الآية، وهو من كان يعيش في مجتمع آخر، ليس محاربًا ولا معاديًا للمسلمين؛ بل بينه وبين المسلمين ميثاق وعهد، وهو المذكور في قوله سبحانه: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ فهذا فيه ما في الصنف الأول من وجوب الدية والكفارة.

فالآية الكريمة تشير إلى اختلاف الدور وإن عبرت عنها باختلاف الأقوام؛ ﴿مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾، ﴿مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾؛ فالناس ينقسمون بين معادين وموالين، أو محاربين ومسالمين؛ فلاغرو أن تنقسم دور هؤلاء إلى دور سلم ودور حرب؛ تبعًا لموقف أهلها.

فالآية الكريمة تشير إلى الدور الثلاث، وإن لم تعبر عنها بالتعبير الفقهي[(١)].

قال الإمام الشافعي: «فأوجب الله بقتل المؤمن خطأ الدية وتحرير رقبة، وفي قتل ذي الميثاق الدية وتحرير رقبة، إذا كانا معًا ممنوعيَ الدم بالإيمان والعهد والدار معًا، فكان المؤمن في الدار غير الممنوعة وهو ممنوع بالإيمان؛ فجُعِلت فيه الكفارة

---

(١) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي(٢/ ٨٨٢-٨٨٣) بتصرف يسير، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

بإتلافه ولم يجعل فيه الدية، وهو ممنوع الدم بالإيمان»[1].

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢ - ٧٣].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: في الآيات الكريمة إشارة إلى تقسيم الدور؛ حيث قسمت الناس إلى فئات وأصناف:

١- **المؤمنون الذين تضمهم دار الإسلام من المهاجرين والأنصار**، وهؤلاء لهم حق الولاية والنصرة؛ بحكم الإيمان ووحدة الدار.

٢- **المؤمنون الذين بقوا في دارهم، وهي دار معادية للمسلمين، ولم يهاجروا إلى دار الإسلام**، وهؤلاء ليس لهم حق الولاية والنصرة؛ لوجودهم في دار الكفر أو دار الحرب، ولكن لهم – بحكم وحدة الدين- حق النصرة إذا استنصرونا في الدين؛ على من عاداهم، إلا أن يكون هؤلاء المعادون لهم قومًا بينهم وبين المسلمين ميثاق؛ فيكون هذا الميثاق أقوى من مجرد الإيمان مع اختلاف الدار.

٣- **الكفار الذين بينهم وبين المسلمين ميثاق**، وهؤلاء يحترم ميثاقهم، ويقدم على الإيمان مع اختلاف الدار.

---

(١) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي ص٣٠٣، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي- مصر، ط١- ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.

٤- **الكفار الآخرون الذين لم يرتبطوا مع المسلمين بأي عهد أو ميثاق**، وهؤلاء يعتبر القرآن دارهم-وإن تعددت وتباعدت-دارًا واحدة؛ بحكم ولاء بعضهم لبعض ونصرة بعضهم لبعض (١).

كما أن هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] تبينان مشروعية الهجرة من دار إلى دار.

وهذا يقتضي تقسيم الدور والتمييز بينها بأوصاف ظاهرة؛ فالدار التي يُهاجَر منها هي دار يسود فيها المشركون، وهذه الدار تحمل معنى دار الكفر، والدار التي يهاجر إليها هي دار يسود فيها المسلمون، وتظهر فيها معالم الدين؛ وهذه الدار تحمل معنى دار الإسلام (٢).

قال ابن جرير الطبري في تفسير آية النساء: «قال الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوتهم، فيمنعونا من الإيمان بالله، واتباع رسوله ﷺ، معذرةٌ ضعيفةٌ وحُجَّة واهية؛ ﴿قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾، يقول: فتخرجوا من أرضكم ودوركم، وتفارقوا من يمنعكم بها من الإيمان بالله واتباع رسوله ﷺ، إلى الأرض التي يمنعكم أهلها من سلطان أهل الشرك بالله، فتوحِّدوا الله فيها وتعبدوه، وتتبعوا نبيَّه؟» (٣).

---

(١) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي (٢/ ٨٨٣-٨٨٤) بتصرف يسير.

(٢) ينظر: أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د.سالم بن عبد الغني الرافعي ص١٩ بتصرف.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٩/ ١٠٠-١٠١).

وقال في تفسير آية الأنفال: «يعني بقوله تعالى ذكره: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾: الذين صدقوا بالله ورسوله، ﴿وَلَمْ يُهَاجِرُواْ﴾: قومهم الكفار، ولم يفارقوا دارَ الكفر إلى دار الإسلام ﴿مَا لَكُم﴾، أيها المؤمنون بالله ورسوله؛ المهاجرون قومَهم المشركين وأرضَ الحرب ﴿مِّن وَلَٰيَتِهِم﴾، يعني: من نصرتهم وميراثهم. ﴿مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾ قومَهم ودورَهم من دار الحرب إلى دار الإسلام»[(١)].

قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٣٩، ٤٠].

وجه الدلالة:

قال ابن كثير: «لما استقروا بالمدينة، ووافاهم رسول الله ﷺ، واجتمعوا عليه، وقاموا بنصره، وصارت لهم دار إسلام ومعقلًا يلجئون إليه، شرع الله جهاد الأعداء، فكانت هذه الآية أول ما نزل في ذلك»[(٢)].

ثانيًا: الأدلة من السنة:

حيث جاءت عبارات (دار الإسلام) و(دار الهجرة) و(دار الكفر) في نصوص كثيرة في السنة النبوية، تدل على أصل هذا التقسيم ومشروعيته؛ ومن ذلك:

١- ما جاء عن سَلَمَةَ بْنِ نُفَيْلٍ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**عُقْرُ دَارِ الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ**»[(٣)].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ٨١-٨٢).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٦٤٩).

(٣) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٧/ ٤٢٧، ٤٢٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٢٩٨) وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢٦٢٥)، والطبراني في «الكبير» (٧/ ٥٢ ح(٦٣٥٩)، و«مسند الشاميين» (١٤١٩) وغيرهم، وقال الهيثمي (١٠/ ٦٠): رجاله ثقات.

قال ابن الأثير في معنى الحديث: «أي أصله وموضعه، كأنه أشار به إلى وقت الفتن، أي: يكون الشام يومئذٍ آمنًا منها، وأهل الإسلام به أسلم»[(١)].

٢- ما ثبت عن بُريدة الأسلمي، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال (فذكر الحديث) وفيه: «**فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ المهَاجِرِينَ**»[(٢)] وروي في لفظ: «**دار الهجرة**»[(٣)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث دلالة واضحة على أن الأرض داران، دار إسلام، ودار كفر؛ حيث عبَّر عن (دار الإسلام) ب (دار المهاجرين) والمعنى واحد.

فقوله ﷺ: «**ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ**» - دار الكفر- «**إِلَى دَارِ المهَاجِرِينَ**»- دار الإسلام- يدل على أن هناك دارًا غير دار الإسلام، ألا وهي دار الكفر، التي يجب دعوة أهلها إلى الإسلام أولًا، فإن أبوا دُعوا إلى الجزية، فإن أبوا وجب قتالهم.

٣- ما جاء عن جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ الله رضي الله عنه أن النبي ﷺقال: «**أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ المُشْرِكِينَ**» قيل: يا رسول الله ولمَ؟ قال: «**لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا**[(٤)]»[(١)].

=

وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٤٠١٤).

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث لمجد الدين ابن الأثير (٣/ ٢٧٠).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم...(٣/ ١٣٥٧) ح(١٧٣١)، من حديث سليمان بن بريدة، عن أبيه، به.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ سعيد بن منصور في سننه (٢/ ٢١٣) ح(٢٤٧١) عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ مرسلًا. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي،الدار السلفية – الهند، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

(٤) تراءى ناراهما: قال الخطابي: «فيه وجوه:

=

وجه الدلالة:

قالوا: الحديث ظاهر الدلالة على أن الأرض تنقسم إلى دار إسلام ودار كفر؛ لأن النبي ﷺ بريءٌ من المسلم الذي يقيم مع المشركين في دارهم دار الكفر، وأمره بالهجرة إلى دار الإسلام.

قال البغوي: «من أسلم في دار الكفر عليه أن يفارق تلك الدار، ويخرج من بينهم إلى دار الإسلام»(٢).

٤- ما صح عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ حَتَّى تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ، وَلَا تَنْقَطِعُ التَّوْبَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا**»(٣).

=

أحدها: أن معناه لا يستوي حكمهما. قاله بعض أهل العلم.

وقال بعضهم: معناه أن الله قد فرق بين داري الإسلام والكفر، فلا يجوز لمسلم أن يساكن الكفار في بلادهم حتى إذا أوقدوا نارًا كان منهم بحيث يراها.

وقيل: معناه لا يتسم المسلم بسمة المشرك، ولا يتشبه به في هديه وشكله». ينظر: معالم السنن للخطابي (٣/ ١٠٥).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (٣/ ٤٥) ح(٢٦٤٥)، والترمذي، كتاب السير، باب ماجاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (٤/ ١٥٥) ح(١٦٠٤)، والبيهقي (٣/ ٢٦١) ح(٣١١٧). وأخرجه الطبراني في الكبير (٢/ ٣٠٣) ح(٢٢٦٤) بلفظ: «**لَا تَرَاءَى نَارَهُمَا**» بالإفراد. وقال ابن حجر في بلوغ المرام: إسناده صحيح، ورجح البخاري إرساله. بلوغ المرام مع سبل السلام (٤/ ١٣٣٤). وقال الألباني في إرواء الغليل: حديث صحيح (٥/ ٣٠) ح(١٢٠٧).

(٢) ينظر: شرح السنة للبغوي (١٠/ ٣٧٣)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط٢- ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٣) أخرجه أحمد (٢٨/ ١١١) ح(١٦٩٠٦)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت؟ (٣/ ٣) ح(٢٤٧٩)، والدارمي، من كتاب السير، باب إن الهجرة لا تنقطع (٣/ ١٦٣٤) ح(٢٥٥٥)، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٨/ ١١١)، وصححه =

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ الحديث على أن الأرض داران؛ دار إسلام، ودار كفر؛ لأن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع.

قال البغوي: «لا تنقطع الهجرة: أراد بها هجرة من أسلم في دار الكفر، عليه أن يفارق تلك الدار ويخرج من بينهم إلى دار الإسلام»[(١)].

٥- ما جاء عن بَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أن النبي ﷺ قال: «**لَا يَقْبَلُ اللهُ ﷻ مِنْ مُشْرِكٍ بَعْدَمَا أَسْلَمَ عَمَلًا، أَوْ يُفَارِقَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ**»[(٢)].

وجه الدلالة:

قالوا: الحديث نص صريح في أن الأرض داران؛ دار إسلام، ودار كفر؛ لأن النبي ﷺ نفى فيه قبول عمل المسلم المقيم في ديار الكفار حتى يفارقها، ويهاجر إلى ديار المسلمين، وإلى غير ذلك من الأحاديث التي أوجبت الهجرة، ووجوبها دليل على أن الأرض دار إسلام ودار كفر؛ لأن الهجرة لا تكون إلاّ من دار الكفر إلى دار الإسلام.

كذلك جاء في النصوص: (أرض العدو)، و(أرض الشرك)، بمعنى (دار الحرب)؛ ومن ذلك:

=

الألباني في إرواء الغليل (٥/ ٣٣) ح(١٢٠٨).

(١) ينظر: شرح السنة (١٠/ ٣٧٣).

(٢) أخرجه أحمد (٣٣/ ٢٣٦) ح(٢٠٠٣٧)، والنسائي، كتاب الزكاة، باب من سأل بوجه الله ﷻ (٥/ ٨٢ - ٨٣) ح(٢٥٦٨)، وابن ماجه، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه (٢/ ٨٤٨) ح(٢٥٣٦)، وحسَّن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٣٣/ ٢٣٧)، والألباني في إرواء الغليل (٥/ ٣٢).

١- ما ثبت عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو.

ونقله باللفظ القولي، فقال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ، فَإِنِّي لَا آمَنُ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُو**»[١].

٢-ما صحَّ عن جرير بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ**»[٢]. وفي لفظ: «**إِلَى أَرْضِ الشِّرْكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ**»[٣].

قالوا: فهذه النصوص في السنة تبين أصل قسمة البلاد إلى دارين وأرضين.

ثالثًا: الأدلة من الآثار:

قالوا: فتواتر مسمى (دار الهجرة) غنيٌّ عن الاستدلال، ووقوعه في كلام الصحابة جاءت فيه أخبار؛ ومن ذلك:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو(٤/ ٥٦) ح(٢٨٢٨)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم (٣/ ١٤٩١) ح (١٨٦٩)، واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه أحمد (٣١/ ٥٦٢-٥٦٣) ح(١٩٢٣٩، ١٩٢٤٠)، وأبو داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد (٤/ ١٢٨) ح (٤٣٦٠)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب العبد يأبق إلى أرض الشرك...(٧/ ١٠٢) ح (٤٠٥١)، والحميدي (٨٢٥)، والطبراني في الكبير (٢٣٤٩) وغيرهم، وفيه اختلاف رفعًا ووقفًا، والمرفوع أصح، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣١/ ٥٦٢-٥٦٣)، وأصله عند مسلم، كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافرًا (١/ ٨٣) ح(٦٩) بمعناه.

(٣) أخرجه أحمد (٣١/ ٥٦٢-٥٦٣) ح(١٩٢٣٩، ١٩٢٤٠)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب الاختلاف على أبي إسحاق (٧/ ١٠٢) ح (٤٠٥٢)، وضعف الألباني إسناد هذه الرواية في ضعيف سنن النسائي.

١- ما ثبت عن عبد الرحمن بن عوف، أنه قال لعمر بن الخطاب: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ وَغَوْغَاءَهُمْ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تُمْهِلَ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ، فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ وَالسَّلَامَةِ، وَتَخْلُصَ لِأَهْلِ الْفِقْهِ وَأَشْرَافِ النَّاسِ وَذَوِي رَأْيِهِمْ»(١).

٢- **ما** جاء في رسالة خالد بن الوليد في كتاب الخراج ما نصه: «وَجَعَلْتُ لَهُمْ- أي أهل الذمة - أَيُّمَا شَيْخٍ ضَعُفَ عَنِ الْعَمَلِ، أَوْ أَصَابَتْهُ آفَةٌ مِنَ الآفَاتِ، أَوْ كَانَ غَنِيًّافَافْتَقَرَ، وَصَارَ أَهْلُ دِينِهِ يَتَصَدَّقُونَ عَلَيْهِ، طَرَحْتُ جِزْيَتَهُ، وَعِيلَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ وَعِيَالُهُ مَا أَقَامَ بِ (دَارِ الْهِجْرَةِ) و (دَارِ الإِسْلامِ)؛ فَإِنْ خَرَجُوا إِلَى غَيْرِ دَارِ الْهِجْرَةِ وَدَارِ الإِسْلامِ؛ فَلَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ النَّفَقَةُ عَلَى عِيَالِهِمْ»(٢).

وكذا كان معروفًا لدى الصحابة استخدام عبارة (دار الكفر)؛ فعن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: لما قدمت على النبي ﷺ قلت في الطريق:

يَـا لَيْلَـةً مِـنْ طُولِهَـا وَعَنَائِهَـا ... عَلَى أَنَّهَا مِنْ دَارَةِ الكُفْرِ نَجَّـتِ(٣)

فهذه النصوص وغيرها تدل على أصل استعمال تسمية الدور، وقسمة البلاد في عهد التنزيل إلى (دار الإسلام) و(الهجرة) و(دار الكفر).

قال أصحاب هذا القول: فتقسيم المعمورة إلى (دار إسلام) و(دار كفر) إذن تقسيم مأثور، دل عليه الواقع التاريخي لزمان التشريع، وجاء استعماله في السنة والأثر كوصف لذلك الواقع، ولم يكن بدعًا من القول من صنع الفقهاء من بعد.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة (٥/ ٦٧) ح (٣٩٢٨).

(٢) الخراج لأبي يوسف ص ١٥٨ ، تحقيق : طه عبد الرءوف وآخر، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، د.ت.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده: هو لله...(٣/ ١٤٦)ح(٢٥٣١).

رابعًا: الإجماع:

احتج أصحاب هذا القول بانعقاد إجماع عامة أهل العلم، ومن بينهم الفقهاء الأربعة على أن الأرض داران: دار إسلام، ودار كفر، وهذا من واقع تعريفاتهم للدارين- كما سيأتي-، وتناولهم لبعض الأحكام المتعلقة بذلك(١).

و قال ابن رشد الجد: «وجب بالكتاب والسنة وإجماع الأمة على من أسلم ببلد الحرب أن يهاجر، و يلحق بدار المسلمين و لا يثوي بين المشركين، و يقيم بين أظهرهم لئلا تجري عليه أحكامهم»(٢)

خامسًا: المعقول:

احتج أصحاب القول الأول بالمعقول؛ فقالوا: لو سلمنا أن هذا التقسيم للدور في العالم- سواء كان ثنائيًا (دار الإسلام ودار الحرب)، أم ثلاثيًا (دار إسلام ودار حرب ودار عهد)؛ كان من اجتهاد الفقهاء ومحض رأيهم، دون استناد إلى أصل من كتاب أو سنة؛ فإنه تقسيم منطقي معقول؛ حيث إن واقع الحياة يدل على

---

(١) ينظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاجتهادات، لابن حزم ص ١١٩، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت، والإجماع لابن المنذر ص٧٦، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، والإقناع في مسائل الإجماع، علي ابن القطان (٤/ ١٩٢٨-١٩٢٩)، تحقيق: د.فاروق حمادة، دار القلم-دمشق، ط١-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/ ٣٤٦)، دار الفكر-دمشق، ط٢-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، وينظر أيضًا: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، وشرح السير الكبير (٣/ ٨١)، والمدونة الكبرى (٣/ ٢٣)، والمقدمات الممهدات ٢/ ٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/ ١٦٧)، والأم (٤/ ١٦٠)، وتحفة المحتاج (٤/ ٢٣٠)، والمغني لابن قدامة (٨/ ٤٥٦ – ٤٥٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٦٦)، والمحلى (١٣/ ١٤٠)، والسيل الجرار (٤/ ٥٧٥).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدات، محمد بن أحمد بن رشد (٢ / ١٥٣)، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨ م.

أن الأرض لا تخلو من كفر أو إسلام، فالدار التي يتسلط عليها المسلمون وتغلب فيها أحكامهم هي دار الإسلام.

والدار التي يتسلط عليها الكفار وتغلب فيها أحكامهم هي دار الكفر، فكيف يقال إن الأرض دار واحدة، إذا لم يرد الأصل الذي يجب أن تكون عليه جميع الأرض، وهو الإسلام؟[1].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني، القائلون بأن الأرض دار واحدة، وأن تقسيمها إلى دارين إنما هو من صنع الفقهاء لاعتبارات الواقع، بالسنة والمعقول:

أولاً: أدلتهم من السنة:

احتج أصحاب هذا القول بما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن ﷺ قال يوم الفتح: «**لاَ هِجْرَةَ بَعْدَ الفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الهجرة قد انقطعت، وبهذا تكون الأرض دارًا واحدة، وأن الآيات والأحاديث التي تأمر بالهجرة يمكن الاستدلال بها على هذا التقسيم لو أن حكم الهجرة باقٍ ولم ينسخ.

ثانيًا: أدلتهم من المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

---

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (٢/ ٨٨٦)، واختلاف الدارين وآثاره في الشريعة الإسلامية، د.عبد العزيز بن مبروك الأحمدي (١/ ٣٢٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير (٤/ ١٥) ح(٢٧٨٣)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير...(٣/ ١٤٨٨) ح(١٨٦٤).

الأول:قالوا: إن تقسيم الفقهاء الأرض إلى دارين مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع، ومن محض صنيعهم[1].

الثاني: أن هذا التقسيم فيه استثارة للآخرين واستفزاز لهم، ويوحي أن المسلمين دعاة حرب لادعاة سلم، وهذا التقسيم يتنافى مع واقع العالم اليوم الذي غدا كأنه قرية واحدة، وتنادى فيه العقلاء بوقف الحرب وإشاعة السلم[2].

الثالث: أن العالم تجمعه الآن منظمة عالمية واحدة- منظمة الأمم المتحدة- وأن أعضاءها قد التزموا بقوانينها ونظمها، وأن حكم الإسلام هو وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية؛ عملًا بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، ومن ثمَّ فلا تعد ديار المخالفين - غير المسلمين- في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد[3].

مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول؛ فقالوا:

أولًا: الآيات والأحاديث التي احتجوا بها؛ إنما يمكن الاحتجاج بها لو أن حكم الهجرة باقٍ ولم ينسخ، أما وقد انقطعت الهجرة؛ فلايصلح الاحتجاج بها؛ وبهذا تكون الأرض دارًا واحدة[4].

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين وآثاره في الشريعة الإسلامية، د.عبد العزيز بن مبروك الأحمدي (١/ ٣٢٢).

(٢) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (٢/ ٨٨١).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة ص٥٧، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

(٤) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص١٧٠-١٧١.

وأجاب أصحاب القول الأول على هذا الاعتراض فقالوا:

إن الهجرة المراد نفيها في الحديث هي الهجرة من مكة بعد الفتح؛ لأن مكة صارت دار إسلام بعد الفتح، وقويت شوكة المسلمين بها، فانقطعت الهجرة منها إلى المدينة، فهذا هو المعنى الصحيح لهذا الحديث والمراد من الهجرة التي انقطعت، أما الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام فهي باقية إلى يوم القيامة[(١)].

قالوا: وهذا هو ماتدل عليه الأحاديث الصحيحة الثابتة، ومن ذلك:

١- ما جاء عن عبد الله السعدي رجل من بني مالك بن حنبل أنه قدم على النبي ﷺ في أناس من أصحابه فقالوا: احْفَظْ رِحَالَنَا، ثُمَّ تَدْخُلُ، وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقَضَى لَهُمْ حَاجَتَهُمْ، ثُمَّ قَالُوا لَهُ: ادْخُلْ فَدَخَلَ، فقال: أي رسول الله - «حَاجَتُكَ؟» قَالَ: حَاجَتِي؛ تُحَدِّثُنِي: أَنْقَضَتِ الْهِجْرَةُ؟ فقال لي: «**حَاجَتُكَ خَيْرٌ مِنْ حَوَائِجِهِمْ، لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْعَدُوُّ**»[(٢)].

وفي سنن النسائي مختصرًا بلفظ: «**لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْكُفَّارُ**»[(٣)].

٢- وما جاء عن جرير قال: «بَايَعْتُ رَسُولَ الله ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد السفياني ص٣٩.

(٢) أخرجه أحمد (٣٧/ ١٠) ح(٢٢٣٢٤)، والنسائي في الكبرى، كتاب السير، باب انقطاع الهجرة (٨/ ٦٦) ح(٨٦٥٥)، والطبراني في الأوسط (٦٨)، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣٧/ ١٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٢٥١): رواه النسائي باختصار، ورواه أحمد ورجاله رجال الصحيح . مكتبة القدسي، ط ١٣٥٢هـ.

(٣) أخرجه النسائي، كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة (٧/ ١٤٦) ح(٤١٧٢)، وابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب الهجرة (١١/ ٢٠٧) ح(٤٨٦٦)، وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على صحيح ابن حبان (١١/ ٢٠٧)، وصححه الألباني في الصحيحة ح(١٦٧٤).

الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، وَعَلَى فِرَاقِ الْمُشْرِكِ»[1].

٣- ما جاء عن جنادة بن أبي أمية أن رجالًا من أصحاب رسول الله ﷺ قال بعضهم: إِنَّ الْهِجْرَةَ قَدِ انْقَطَعَتْ، فَاخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ، قَالَ: فَانْطَلَقْتُ إِلَى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إِنَّ أُنَاسًا يَقُولُونَ: إِنَّ الْهِجْرَةَ قَدِ انْقَطَعَتْ. فقال رسول الله ﷺ: **«إِنَّ الْهِجْرَةَ لَا تَنْقَطِعُ مَا كَانَ الْجِهَادُ»**[2].

٤-ما جاء عن معاوية وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: **«إِنَّ الْهِجْرَةَ خَصْلَتَانِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ تَهْجُرَ السَّيِّئَاتِ، وَالْأُخْرَى أَنْ تُهَاجِرَ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ. وَلا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا تُقُبِّلَتِ التَّوْبَةُ، وَلا تَزَالُ التَّوْبَةُ مَقْبُولَةً حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنَ الْمَغْرِبِ، فَإِذَا طَلَعَتْ طُبِعَ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ بِمَا فِيهِ، وَكُفِيَ النَّاسُ الْعَمَلَ »**[3].

وجه الدلالة من الأحاديث: قالوا: إذا ثبت حكم الهجرة وأنه باق لم ينسخ،

---

(١) أخرجه النسائي، كتاب البيعة، باب البيعة على فراق المشرك (٧/ ١٤٧) ح(٤١٧٥)، وأحمد (٣١/ ٥٠١) ح(١٩١٦٣)، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣١/ ٥٠١)، والألباني في الإرواء (٥/ ٣١-٣٢)، وأصله في الصحيحين دون موضع الشاهد؛ البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة...(١/ ٢١) ح(٥٧)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (١/ ٧٥) ح(٥٦). والمقصود بالمفارقة أي من دار الحرب. ينظر: كلام ابن حزم المحلى (١٣/ ١٤٠).

(٢) أخرجه أحمد (٢٧/ ١٤٢) ح(١٦٥٩٧)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣/ ٢٥٧)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٢/ ٦١٦) ح(١٦٧٠)، وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ٢٥١): رجاله رجال الصحيح، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٧/ ١٤٢)، والألباني في الصحيحة (٤/ ٢٤٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢٠٦) ح(١٦٧١)، والطبراني في مسند الشاميين (٢/ ٤٣٥) ح(١٦٤٩)، وضعف الأرناؤوط إسناد أحمد في تخريجه على المسند (٣/ ٢٠٦)، وقال الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل(٥/ ٣٣-٣٤): وهذا إسناد شامي حسن، رجاله كلهم ثقات، وفي ضمضم بن زرعة كلام يسير، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢- ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

وأنه ملازم لقتال العدو وجهاده، وأن الهجرة المراد نفيها في الحديث هي الهجرة إلى رسول الله ﷺ في المدينة، علم بعد ذلك أن حكم الهجرة الباقي إلى يوم القيامة يصلح أساسًا لتقسيم الدنيا إلى دارين.

وهذا هو الذي فهمه العلماء من هذا الحديث:

فقال ابن العربي: «الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضًا في أيام النبي ﷺ واستمرت، وهذه باقية مفروضة إلى يوم القيامة، والتي انقطعت بالفتح هي القصد إلى النبي ﷺ حيث كان، فمن أسلم في دار الكفر وجب عليه الخروج إلى دار الإسلام»(١).

وقال الإمام البغوي: «لا هجرة بعد الفتح: أراد به من مكة إلى المدينة»(٢).

وقال ابن قدامة: «لا هجرة بعد الفتح؛ أي من بلد قد فتح، والهجرة التي انقطعت يعني من مكة، لأن الهجرة الخروج من بلد الكفار؛ فإذا فتح لم يبق بلدًا للكفار»(٣).

وقال ابن مفلح: «حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام مستمر إلى يوم القيامة»(٤).

وقوله: «**لا هجرة بعد الفتح**» أي لا هجرة من مكة بعد فتحها؛ لأن الهجرة إليه لا منه»(٥).

وقال الشوكاني: «ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار أي مادام في الدنيا دار

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٤٨٤).
(٢) ينظر: شرح السنة للبغوي (١٠/ ٣٧٣).
(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٤٥٦، ٤٥٧).
(٤) ينظر: المبدع لابن مفلح (٣/ ٣١٤).
(٥) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٣١٤).

كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشي الفتنة في دينه»[1].

وبعد أن ذكرنا أن المعنى الصحيح للحديث، والمراد من نفي الهجرة فيه، يتضح لنا أنه لا يمكن الاستدلال به على أن الهجرة قد انقطعت وأن الأرض دار واحدة.

فمن ذهب إلى غير هذا المعنى فقد صرف الحديث عن معناه الصحيح، وأخطأ الصواب، وعليه مراجعة كتب العلماء التي بينت المعنى المراد من الحديث، وهو نفي الهجرة من مكة بعد فتحها؛ لأنها صارت دار إسلام، وكيف يهاجر من دار الإسلام إلى دار الإسلام؟!

أما الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، فهي واجبة على من عجز عن إظهار دينه، وباقية لم تنقطع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة الصريحة.

ثانيًا: ناقش أصحاب القول الثاني استدلال أصحاب القول الأول بالإجماع على مشروعية تقسيم الأرض إلى أكثر من دار فقالوا: لا نسلم بدعوى الإجماع؛ حيث إن الإمامين أبا حنيفة والشافعي قد نقل عنهما ما يدل على أنهما يقولان: إن الأرض دار واحدة.

قال الدكتور وهبة الزحيلي: «ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة: إحداها: ظهور أحكام الكفر فيها. الثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب. الثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنًا بأمان

---

(١) ينظر: نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (٨/ ٣٣)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث- مصر، ط١- ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

المسلمين الذي كان يتمتع به»[1].

ثم قال: «فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها. فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار الإسلام. وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب، ولا يزول الأمن بالنسبة للمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة»[2].

ثم قال: «وإذن فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عداء وخصام مستمر، وإنما المقصود هو وجود الأمن والسلام أو عدم وجوده، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين، وهو الأقرب إلى معنى الإسلام، ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية، وأنها لدفع الاعتداء، فإنه حيث فُقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقعًا، وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع، وهذا هو ضابط التقسيم الذي نرجحه، إذا جارينا الفقهاء في الأخذ بهذا الصنيع»[3].

ونسب ذلك إلى الشافعي، فقال: «إن الشافعي ﷺ اعتبر الدنيا كلها في الأصل دارًا واحدة، ورتب على ذلك أحكامًا باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ»[4].

وقال الفقيه أبو زيد الدبوسي الحنفي: «الأصل عندنا أن الدنيا كلها داران: دار الإسلام، ودار الحرب. وعند الإمام الشافعي: الدنيا كلها دار واحدة»[5].

---

(١) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٢.
(٢) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٢، وينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٥٣، فقد ذهب المؤلف في تفسير قول أبي حنيفة إلى قريب مما ذهب إليه د.الزحيلي، وإن لم يتفقا في النتيجة.
(٣) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٣.
(٤) ينظر: المرجع السابق ١٣٢.
(٥) ينظر: تأسيس النظر للدبوسي ص١١٩.

قالوا: فإذن دعوى الإجماع غير مسلم بها، بل جاء ما ينقضها.

وأجاب أصحاب القول الأول على ذلك الاعتراض فقالوا:

أ- **أما قولهم: إن الإمام أبا حنيفة يرى أن ضابط تقسيم الدنيا إلى دارين هو وجود الأمان أو عدمه، وأن دار الحرب هي الدار التي لم تكن في حالة السلم مع الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية تعتبر الدنيا حينئذ دارًا واحدة- غير صحيح؛ وذلك من وجوه:**

الوجه الأول: أن مذهب الإمام وصاحبيه في تقسيم الدنيا إلى دارين، وأن سبب ذلك هو غلبة أحكام الإسلام أو أحكام الكفر[1] يخالف ما استنبطه أصحاب هذا القول وذهبوا إليه.

حيث قال الإمام شمس الدين السرخسي الحنفي: «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إذا أظهروا الشرك (أي أحكام الشرك) فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة»[2].

وذكر الكاساني أن وجه قولهما - يعني أبا يوسف ومحمد - أن كل دار مضافة إما إلى الإسلام وإما إلى الكفر، وإنما تضاف الدار إلى الإسلام إذا طبقت فيها أحكامه. وتضاف إلى الكفر إذا طبقت فيها أحكامه، كما تقول: الجنة دار السلام، والنار دار البوار، لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار؛ ولأن ظهور الإسلام أو الكفر بظهور أحكامهما[3].

---

(١) ينظر: المبسوط للإمام شمس الدين السرخسي (١٠/ ١١٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ١١٤).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٧/ ١٣١) بتصرف.

وقال الإمام أبو بكر الجصاص: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين، والدليل على صحة ذلك: أنا متى غلبنا على دار الحرب، وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار إسلام»[1].

ويرى الإمام أبو حنيفة أن العبرة في الحكم على الدار بأنها من دار الإسلام أو من دار الكفر، بتمام الغلبة لحكم الإسلام أو لحكم الشرك.

جاء في المبسوط قوله: «ولكن أبا حنيفة يعتبر تمام القهر والقوة»[2]، أي لأحكام الكفر.

الوجه الثاني: أن ما قاله الإمام أبو حنيفة من اشتراط الأمان واعتباره لا يصلح أن يستدل به على ضابط التقسيم إلى دار إسلام ودار كفر، فأبو حنيفة اشترط فقدان الأمان والمجاورة مع ظهور أحكام الكفر على دار الإسلام حتى تنقلب صفتها إلى دار كفر، ولم يشترط فقدان الأمان ضابطًا لتقسيم الدنيا، ووصف دار الكفر الأصلية بأنها دار كفر ودار حرب[3]، بل المسألة عنده تبدأ بتقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر، وأن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام... وهو ضابط التقسيم أيضًا، ثم ينتقل إلى مسألة أخرى وهي حكم دار الإسلام إذا ظهر عليها حكم الكفر، هل تنقلب إلى دار كفر؟

فيشترط الإمام أبو حنيفة تحقق تمام الغلبة لحكم الكفر، ثم رأى في بعض الصور عدم إمكان تحقق الغلبة إلا إذا اجتمع شرطان اثنان هما: المجاورة لدار

---

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص (٧/ ٢١٦-٢١٧)، تحقيق:د.سائد بكداش وآخرين، دار البشائر الإسلامية ، دار السراج، ط١-١٤٣١هـ.

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١١٤).

(٣) وينظر ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة من أن أبا حنيفة يشترط لوصف الدار مطلق دار بأنها دار حرب ثلاثة شروط منها فقدان الأمان، العلاقات الدولية ص٥٣، ٥٤.

الكفر، وفقدان الأمان الأول من الدار؛ فاشترطهما[1].

فهو إذا لم يشترط فقدان الأمان ضابطًا للتقسيم، وإنما اشترطه - مع المجاورة - بالنسبة لانقلاب صفة دار الإسلام، فلا يقال -حينئذ -: إن الإمام أبا حنيفة يعتبر أساس اختلاف الدارين هو فقدان الأمان، وأن هذا هو ضابط التقسيم وأن الدار التي يغلب عليها حكم الكفر لا تكون دار كفر وحرب إلا إذا فقد الأمان فيها.

الوجه الثالث: أن ما استنتجه د.الزحيلي - مع مخالفته لمذهب الحنفية كما سبق - إنما حمله على ذلك ما ذكره صاحب البدائع[2]، وصاحب البدائع نفسه لم يذكر ذلك على أساس أنه قول أبي حنيفة، وإنما هو توجيه منه لقول أبي حنيفة.. فيجب حينئذ الوقوف به عند المسألة التي تكلم فيها أبو حنيفة، وليست هي- كما ذكرت سابقًا- مسألة التقسيم إلى دارين، ولا مسألة الدار التي تمت غلبة حكم الكفر عليها.

الوجه الرابع: أن صاحب البدائع نفسه قال: إما أن تكون الدار مضافة إلى الأمن والفزع، أو أن تكون مضافة إلى ظهور الحكم. وكلام أئمة الحنفية يدل على أنها مضافة إلى ظهور الحكم. وقد نقل هو مذهب الإمامين أبي يوسف ومحمد.وكذلك مذهب الإمام أبي حنيفة واعتبر صاحب البدائع أن الضابط هو ظهور الحكم، واشترط لذلك المنعة والقوة، ورأى أن المنعة لا تتحقق إلا بشرط المجاورة وفقدان الأمان؛ فقال: «... على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين - يعني

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، وشرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٢١٦-٢١٧)، وسيأتي معنا أن الغلبة للحكم لا تتوقف على هذين الشرطين.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).

شرطي أبي حنيفة - المتاخمة وزوال الأمان لأنها لا تظهر - أي الأحكام - إلا بالمنعة ولا منعة إلا بهما»[1].

وكأن حاصل ما يريد صاحب البدائع أن يقوله إن العبرة في الحكم على الدار - وضابط تقسيم الدنيا إلى دارين - هو ظهور الأحكام ظهور منعة وغلبة. وهذا هو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه.

الوجه الخامس: إن قضية تقسيم الدنيا إلى دارين أصليتين - دار كفر ودار إسلام - لا صلة لها بقضية الأمان والموادعة، ومما يدل على خطأ بناء قضية التقسيم الأصلي للدور على قضية العلاقة، ما ثبت في الصحيح من وقوع المسالمة وثبوت الأمان - في صلح الحديبية[2] - بين مكة - دار الكفر، والمدينة - دار الإسلام - ولم تتحد هاتان الداران، ولم تصبحا دارًا واحدة، بل هما داران متقابلتان مختلفتان، دار تغلب عليها أحكام الكفر، ودار تغلب عليها أحكام الإسلام.

ولو كان ما ذهب إليه الأستاذ خلاف ود.وهبة الزحيلي من أن المسالمة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار أو تؤدي إلى اتحادهما - صحيحًا؛ لكانت مكة والمدينة حينئذ دارًا واحدة[3].

وبذلك يثبت بطلان القول باتحاد الدار حين المسالمة والموادعة، وكذلك بطلان نسبته إلى الفقهاء.

الوجه السادس: أنه من المتفق عليه بين الفقهاء أن المسلمين قد يأمنون في دار

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٧/ ١٣١).

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

(٣) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد السفياني ص٣٠ بتصرف.

الكفر [١]، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي دار كفر لغلبة أحكام الكفر عليها.

والحاصل... أن مذهب الحنفية كمذهب الجمهور، في تقسيم الدنيا إلى دارين، وسبب التقسيم هو غلبة الأحكام، ولا صلة لهذه المسألة عندهم بقضية الموادعة والمسالمة» [٢].

وأما مناقشة ما نسب إلى الشافعي؛ أن الدنيا عنده دار واحدة،فالجواب عنه تُعرف حقيقته بالرجوع إلى قول الإمام الدبوسي نفسه، ثم بمناقشة ما استنبطه منه؛ حيث قال الإمام الدبوسي:

«الأصل عندنا أن الدنيا داران دار الإسلام ودار الحرب، وعند الإمام الشافعي: الدنيا كلها دار واحدة، وعلى هذا مسائل:

منها: إذا خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مسلمًا مهاجرًا أو ذميًا وتخلف الآخر في دار الحرب وقعت الفرقة عندنا فيما بينهما، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي لا تقع الفرقة بنفس الخروج.

ومنها: إذا أخذوا أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ملكوها عندنا، وعند الإمام الشافعي لا يملكونها، وعلى هذا قال أصحابنا: لو شرب المسلم الخمر أو زنى أو قذف في دار الحرب لا حد عليه عندنا، ويجب عند الإمام الشافعي عليه الحد» [٣].

وحاصل ما في هذا النص ما يلي:

أولًا: أن الدنيا تنقسم إلى دارين دار إسلام ودار كفر وحرب، وهذا هو مذهب الحنفية كما هو مذهب الشافعية.

---

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (٩/ ٢٩٥).

(٢) ينظر: كتاب العلاقات الدولية، أبو زهرة ص٥٤.

(٣) ينظر:تأسيس النظر للدبوسي ص ١١٩، ١٢٠.

أما عند الحنفية فظاهر، وأما عند الإمام الشافعي فلأن إيجاب الحدود على مرتكب موجبها في دار الحرب فرع عن إثبات تقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر - عنده -، ولو لم يكن الشافعي يقول بذلك، لما تكلم في حكم مرتكب الكبيرة في دار الحرب من زنى وشرب خمر ونحو ذلك؛ فالدنيا عند الإمام الشافعي داران؛ دار إسلام ودار كفر.

ثانيًا: أن هناك من الأحكام في الإسلام ما يحتاج في تطبيقها إلى المنعة والسلطان، وذلك مثل تطبيق الحدود، والمنعة والولاية متوفرة في دار الإسلام لا في دار الكفر، ويمكن تطبيقها في دار الإسلام لتحقق الولاية والسلطة فيها، وأما في دار الحرب فغير ممكن؛ إذ لا وجود فيها للولاية والسلطة التي تطبق الأحكام.

ومن هنا اختلفت الحنفية والشافعية في تطبيق الحدود على الزاني والسارق في دار الحرب، فأسقط الحنفية الحدَّ لعدم الولاية وثبوت الشبهة، وأوجب الشافعي الحدَّ، وعلى الإمام تطبيقه في دار الإسلام إن لم يطبق في دار الحرب[(١)].

فأحكام الشريعة الإسلامية عنده تطبق على المسلم في أي مكان، سواء كان ذلك في دار الإسلام أو في دار الحرب، وقد نص على ذلك فقال: «ولا فرق بين دار الحرب، ودار الإسلام فيما أوجبه الله على خلقه من الحدود»[(٢)].

وهذا الخلاف بين الحنفية والإمام الشافعي دال على تقسيم الدنيا إلى دارين عندهم؛ إذ الخلاف هنا إنما هو فرع عن تحقق التقسيم، فالدبوسي عندما يقول -

---

(١) وهم جميعًا متفقون على ثبوت الحرمة والإثم، وعلى وجوب تطبيق الحد إذا انتفت الشبهة وتحققت الولاية والسلطة لإمام المسلمين. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣١، ١٣٢)، و الأم للإمام الشافعي (٧/ ٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) ينظر: الأم (٧/ ٣٥٤).

مثلًا -: «وعند الإمام الشافعي لا تقع الفرقة بنفس الخروج» إنما يعني الخروج من دار الحرب، كما يقول الشافعي، وكذلك قوله: «وعند الإمام الشافعي لا يملكونها...»؛ يعني إذا أحرزوها بدار الحرب، وقوله: «ويجب عند الإمام الشافعي عليه الحد»؛ يعني في دار الحرب.

هذا حاصل ما يقوله الإمام الدبوسي ودلالة كلامه على هذا المعنى بيِّنة، حتى قوله: «الدنيا - عند الشافعي - كلها دار واحدة» إنما قصد بها - كما هو واضح من قوله - أن ذلك في تطبيق بعض الأحكام، فتطبيق الحدود مثلًا في دار الإسلام ودار الكفر سواء، وعبر الدبوسي عن هذا.. بأن الدنيا دار واحدة، ولم يرد بهذا نفي التقسيم أصلًا، بل إن كلام الدبوسي نفسه فرع عن إثبات التقسيم.

وهم جميعًا يوجبون الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، ويوجبون على دار الإسلام جهاد دار الكفر، وإخضاعها لسلطان الإسلام.

كما أنهم يقولون بهذا على أساس أنه أمر واقع؛ لأن غلبة أحكام الإسلام على دار وغلبة أحكام الكفر على دار من القواعد المميزة للدور بعضها عن بعض، وأي فارق واختلاف أكبر من هذا؟! فلا وجه حينئذ للقول بأن الإمام الشافعي يعتبر الدنيا دارًا واحدة؛ بمعنى أنه لا يرى أن الدنيا تنقسم إلى دار إسلام ودار كفر [(١)].

---

(١) ومما يؤكد ما قاله الإمام الشافعي تحت عنوان: «إقامة الحدود في دار الحرب» قال: «يقيم أمير الجيش الحدود حيث كان من الأرض إذا ولي ذلك، فإن لم يول فعلى الشهود الذين يشهدون على الحد أن يأتوا بالمشهود عليه إلى الإمام، وإلى ذلك ببلاد الحرب أو ببلاد الإسلام، ولا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود...». الأم (٧/ ٣٥٤، ٣٥٥).
وينظر: تخريج الفروع على الأصول للإمام شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني ص٢٧٧، ٢٧٨، تحقيق د.محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢- ١٣٩٨هـ.
وقال الإمام الشافعي في وجوب الهجرة من دار الكفر والحرب إلى دار الإسلام: «... ثم أذن الله =

وناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالمعقول على النحو التالي:

أما قولهم: إن تقسيم الفقهاء الأرض إلى دارين مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع ومن محض صنيعهم؛ فمردود بما تم إيراده من نصوص الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة؛ فتقسيم الفقهاء للدور لم يصدر عن فراغ، وليس قادحًا في استعمالهم لأصنافها أنها ليست مما نزل به الوحي، وإنما الذي يقدح فيها أن يظهر أن تقسيماتهم- إذا ماستقرئ فقه الواقع الذي عالجوه- كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة، وذلك الحكم لاينبغي أن يكون لمن لادراية له بالفقه، أو علم أصول الفقه؛ فلا يحاكم الرجال إلا الرجال[1].

وأما قولهم: إن هذا التقسيم فيه استثارة للآخرين واستفزاز لهم، ويوحي أن المسلمين دعاة حرب لادعاة سلم، وهذا التقسيم يتنافى مع واقع العالم اليوم الذي غدا كأنه قرية واحدة، وتنادى فيه العقلاء بوقف الحرب وإشاعة السلم. فيجاب عنه من وجوه:

الأول: لا نسلم أن هذا التقسيم فيه استثارة للآخرين أو استفزاز له، أو يوحي أن المسلمين دعاة حرب؛ بل العكس هو الصحيح؛ فبعيدًا عن هذه المصطلحات الفقهية، فإن ديار المسلمين هي المستباحة من أعدائهم، والمسلمون هم

=

تبارك وتعالى لرسوله ﷺ بالهجرة إلى المدينة، ولم يحرم في هذا على من بقي بمكة المقام بها وهي دار شرك. وإن قلُّوا بأن يفتنوا ولم يأذن لهم بجهاد، ثم أذن الله ﷻ لهم بالجهاد، ثم فرض بعد هذا عليهم أن يهاجروا من دار الشرك» الأم (٤/ ١٦٠).

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣١٣ بتصرف.

المستهدفون من قبلهم. وهؤلاء العقلاء الذين يتنادون بوقف الحرب لا وجود لهم فعلي، ولا أثر لهم واقعي.

الوجه الثاني: أن علاقات دار الإسلام بغيرها من الكيانات الدولية محكومة بما يمليه عليها الشرع، ولايمكن لدار الإسلام الخروج على ما ارتضته شرعة لها ومنهاجًا في مجال علاقاتها الدولية، تحت أي دعوى أو مبرر، وإلا فقدت تميزها وتخلت عن هويتها، و ليس شيء مما أثاره أصحاب هذا القول مبررًا لدار الإسلام للتحلل من شرعتها ومنهجها وأحكامها وقواعدها الآمرة في علاقاتها الدولية[١].

الوجه الثالث: أن هذا التقسيم انطوى على مفاهيم لاتسقط مهما تقادم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ فمسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لايسقط بتقادم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعتريها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها.

وإنما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق: محل دار الحرب، ودار الإسلام، ودار الكفر؛ فإذا تحقق المناط تحقق تقسيم الدور وإلا سقطت أحكامها. وسقوط الأحكام لايلغي مفاهيمها[٢].

وهذا يدعونا إلى القول بأنه مادام هناك دول تستعلي فيها أحكام الإسلام

---

(١) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمورة، محيي الدين قاسم ص٢٠.

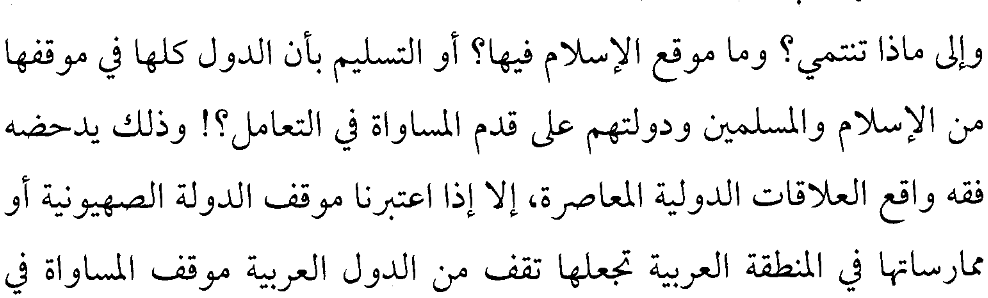
(٢) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣١٤ بتصرف يسير.

استعلاء خضوع في المنهج والقيم والسلوك؛ فهي دار إسلام، وبالمقابل مادامت هناك دول أخرى الغلبة والقهر فيها لأحكام غير الإسلام فهي ديار غير إسلامية، ومادامت هناك دول لاتناصب المسلمين ودولتهم العداء أو الإخراج من الدين أو الأرض، وتحكمها بدولة الإسلام روابط صلح وعهد؛ فهي كذلك في حدود الصلح والعهد وضوابطها الشرعية.

فإذا ما تشكك بعض المعاصرين في بقاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة؛ ومن ثم فإن هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام الحرب أو الحرب نفسها؛ فذلك يوقعنا في وهم تصور أن العالم كله دار واحدة- وهو مايقول به هؤلاء[1] - لاندري مالونها

---

(١) وهو ما نادى به بالفعل القائمون على مؤتمر (ماردين دار السلام) و الذي أقيم بمدينة ماردين بتركيا في يومي السبت والأحد الحادي عشر و الثاني عشر من شهر ربيع الثاني سنة١٤٣١هـ الثاني ٢٧-٢٨ مارس ٢٠١٠م، حيث عمد المؤتمر إلى التشكيك و الطعن في تقسيم الديار إلى دار إسلام، و دار كفر و حرب ، وزعموا أن هذا التقسيم مجرد آراء اجتهادية لا نص فيها ولا دليل عليها، إنما هو استنباط فقهي غير ملزم، واستندوا في هذا إلى فتوى (ماردين) لابن تيمية؛ حيث إنه خرج على هذا التقسيم السائد، فزاد فيه ثالثًا هو: الدولة المركبة من المعنيين؛ دار السلم، ودار الحرب، وهذا ما ينطبق على ماردين، حيث إن أهلها مسلمون، وحكامها وجندها من المغول. (وماردين: قلعة مشهورة على قمة الجزيرة مشرفة على دنيسر ودارا نصيبين. معجم البلدان (٤/ ٣٩)).
مما أكد اجتهادية التقسيم، ومن ثمَّ إمكانية استحداث تقسيمات وأوصاف جديدة، بحسب اختلاف الأحوال، فإذا كان الحال الجديدة في ماردين، استوجب من ابن تيمية استحداث قسم ثالث، فالأحوال المستجدة اليوم (من المواثيق الدولية، ودولة المواطنة) تستوجب كذلك استحداث وصف جديد للحالة، هو: فضاء السلام!! وعلى الفقهاء أن يستجدوا صيغًا تتلاءم وأوضاع المسلمين.
فجاءت عناية المؤتمر بالفتوى من هذا المنطلق؛ إذ تحصلوا به على سند من عالم مجتهد اجتهادًا مطلقًا بالاتفاق، ولم يأت بعده مثله. وإن كان أكثر المؤتمرين لايعترفون بابن تيمية بل إن كثيرًا منهم يكفره!!
وقد ذكر المؤتمرون أن هدف المؤتمر هو إيجاد وصف جديد للعلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها، بدل الوصف القديم الوارد في كتب الفقه (دار سلام، ودار حرب)، سماه ب (فضاء



وإلى ماذا تنتمي؟ وما موقع الإسلام فيها؟ أو التسليم بأن الدول كلها في موقفها من الإسلام والمسلمين ودولتهم على قدم المساواة في التعامل؟! وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، إلا إذا اعتبرنا موقف الدولة الصهيونية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة إلى الإسلام[1]!!

الوجه الرابع: أن هذه الدعوى مردودة بواقع الإسلام التاريخي، وعلاقته بغيره من الأمم على اختلاف ديارها؛ حيث كان مبناها على العدل واحترام العهود والمواثيق وعدم الغدر أو البغي.

وأما قولهم: إن العالم تجمعه الآن منظمة عالمية واحدة- منظمة الأمم المتحدة- وأن أعضاءها قد التزموا بقوانينها ونظمها، وأن حكم الإسلام هو وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية؛ عملًا بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، ومن ثم فلا تعد ديار المخالفين - غير المسلمين- في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد؛ **فالجواب عنه من وجوه:**

الوجه الأول: أن مقتضى التسليم بهذا الكلام أمران، وكلاهما موضع تشكك واعتراض:

الأول: أن هذه المنظمة وما يصدر عنها لاشبهة في شرعيته إسلاميًا، وأن عهودها والتزاماتها لاتتعارض مع الشرع، وإلا ماقبلتها الدول الإسلامية، بل وما قبلت الدخول في هذه المنظمة ابتداء[2]!!

سلام)، أو (فضاء للتسامح والتعايش)، باستثناء الكيانات الغاصبة كالكيان الصهيوني؛ التي تخوض حربًا ضد المسلمين، من هذا الوصف الجديد.

(١) ينظر: الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣١٤ بتصرف يسير.

(٢) ينظر في بيان مخالفة مقاصد منظمة هيئة الأمم المتحدة ومبادئها لكثير من أحكام الإسلام: أهمية

الأمر الثاني: أن كل الدول غير الإسلامية، أو المخالفة تقف على قدم المساواة في كونها دار عهد؛ مادامت تلتزم بما يصدر عن منظمة الأمم المتحدة؛ وذلك غير صحيح إلا إذا سلمنا بأن دولة الكيان الصهيوني المغتصبة لفلسطين هي دار صلح لكل العرب والمسلمين!!

الوجه الثاني: لم يبين أصحاب هذا الرأي الموقف من الدول التي لاعضوية لها في الأمم المتحدة، أو التي تعلق عضويتها فيها؛ هل تصير دور حرب؟ أم تلحق بالدول الأعضاء فتكون دور صلح؟! وما حقيقة الخلاف بين هاتين الطائفتين من الدول؟

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أقوال الفريقين وحجة كل فريق؛ فإن الذي يظهر لي رجحانه وقوته هو القول الأول، القائل بمشروعية تقسيم الأرض، وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والمأثور والمعقول؛ وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراضات.

مع التأكيد على ضرورة مراجعة مفردات هذه القضية المتشابكة والشائكة، سواء مما طرحه الفقهاء القدامى أو المحدثون، وأن يكون ذلك من خلال الهيئات والمجامع العلمية المعاصرة، وفي ضوء معطيات وآليات الاجتهاد الجماعي؛ بعيدًا عن الرضوخ لضغوط الواقع ومحاولة تبريره وإضفاء الشرعية عليه؛ فضلًا عن تحكيمه، وأن يكون هدفها الأبرز المواءمة بين مقتضيات مقاصد الشريعة ومصالح أمة الإسلام، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الأمة.

=

الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، والرد على الطوائف الضالة فيه، د.علي بن نفيع العلياني ص ٤٥٥-٤٥٩، دار طيبة -الرياض، ط١- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

المطلب الرابع

مناط الحكم على الدار، وأقسام الدور عند الفقهاء وتعريف كل قسم

الفرع الأول: مناط الحكم على الدار:

بعد إثبات مشروعية التقسيم للأرض إلى أكثر من دار كما سبق، ولمعرفة أقسام الديار، والتعريف بكل قسم؛ فلابد من تحديد مناط الحكم على الدار؛ الذي تكتسب بها صفتها واسمها، وما يترتب على ذلك من أحكام، حيث اختلف الفقهاء في تحديد العلة التي يناط بها الحكم على الدار وتحديد صفتها واسمها، وذلك على أقوال:

القول الأول: أن المناط الذي ينبني عليه الحكم على الدار بأنها من دور الإسلام أو من دور الكفر هو «غلبة الأحكام».

فالدار التي يغلب عليها حكم الإسلام تكون دار إسلام، والدار التي يغلب عليها حكم الكفر تكون دار كفر.

وهذا مذهب جمهور الفقهاء؛ من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية[1].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٧/ ١٣٠، ١٣١)، والمبسوط للسرخسي (١٠/ ١٩)، والمعيار المعرب والجامع المقرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيي الونشريسي (٢/ ١٢٤)، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط١٤٠١هـ-١٩٨١م، والمدونة الكبرى للإمام مالك (٣/ ٢٣)، وأصول الدين للبغدادي ص٢٧٠، دار الكتب العلمية -بيروت، ط٣-١٤٠١هـ-١٩٨١م، والأحكام السلطانية للماوردي ص١٣٣، ١٥١، ١٦٦، وكشاف القناع على متن الإقناع للبهوتي (٣/ ٤٣)، والمعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص٢٧٦، تحقيق د.وديع زيدان، دار المشرق -بيروت، وأحكام أهل الذمة لابن

ثم اختلفوا في هذه الأحكام؛ أهي أعمال الإمام أو الحاكم أو (السلطان السياسي)؛ أم أعمال الأمة أو الشعب؛ من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها؟

القول الثاني: **إن مناط الحكم على الدار هو الأمن.**

وهو قول بعض الحنفية. قال السرخسي:« إن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[(١)].

القول الثالث: **أن مناط الحكم وسبب التقسيم والاختلاف بين الدور إنما هو انقطاع العصمة ووقوع القتال بينها وانتفاء الأمان.** وأما في حالة السلم وثبوت الأمان وتحقق العصمة فإن الاختلاف بين الدور غير متحقق.

وهذا قول بعض الفقهاء المعاصرين؛ وهما الأستاذ عبد الوهاب خلاف والدكتور وهبة الزحيلي[(٢)].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

=

القيم (١/ ٣٦٦)، و المحلى لابن حزم الظاهري (١٣/ ١٤٠)، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (٤/ ٥٧٥).

وينظر أيضًا: الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ص٩٣، مكتبة المعارف - الرياض، ط٢- ١٤٠٢هـ، والدرر السنية في الأجوبة النجدية، أئمة الدعوة في نجد (٧/ ٣٥٧)، واختلاف الدارين لإسماعيل فطاني ص٣٣، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله بن إبراهيم الطريقي ص١٧٤، و دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص١٦.

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٢٥٤).

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، الأستاذ عبد الوهاب خلاف ص٧٥، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، ص١٩٤- ١٩٦.

أولًا: الأدلة من الكتاب:

١-قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ﴾ [النساء: ٩٧].

وجه الدلالة:

قالوا: كون المسلم المخاطب بالهجرة مستضعفًا في أرضٍ ما يدل على أن الغلبة فيها للكفار.

٢- قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨].

٣-قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا﴾ [إبراهيم: ١٣].

وجه الدلالة من الآيتين:

قالوا: الإضافة في كلمة: ﴿قَرْيَتِنَآ﴾ و ﴿أَرْضِنَآ﴾ هي إضافة نسبة وتملك؛ أي قرية الكافرين المستكبرين وأرضهم، ويدل على تملكهم لها وغلبتهم عليها تهديدهم المؤمنين بالإخراج منها؛ بما يعني أنهم أصحاب الأمر والنهي فيها؛ فدلَّ هذا على أن دار الكفر ما كانت الغلبة فيها للكفار وما كان الأمر والنهي فيها للكفار. والأمر والنهي هما الأحكام وهما مظهر الغلبة والسلطان(١).

ثانيًا: الأدلة من السنة:

١-ما أخرجه البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ: «بَعَثَ أَخَا بَنِي عَدِيٍّ مِنَ

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، أبو سلمان فارس بن أحمد آل شويل الزهراني، بحث مصور ص١٦.

الأَنْصَارِ إِلَى خَيْبَرَ، فَأَمَّرَهُ عَلَيْهَا»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: إن خيبر كانت خاضعة لأحكام الكفر فكانت دار كفر، ثم ظهرت عليها أحكام الإسلام عندما غلب عليها النبي ﷺ وفتحها، وأمَّر عليها واليه؛ ليقيم الأحكام فيها، فصارت حينئذ دار إسلام.

فإذا طبقنا المناط الذي اتفق عليه جمهور الفقهاء تكون قبل الفتح وظهور أحكام الإسلام دار كفر، وبعد الفتح وظهور أحكام الإسلام دار إسلام.

أما إذا اعتبرنا عقيدة القاطنين فيها وهم أهلها من اليهود المقيمين فيها - من قبل فتحها وبعد فتحها - فإنها لا تصبح دار إسلام؛ ومن ثم فلا يكون معنى لإرسال النبي ﷺ أميره عليها؛ لأنها دار كفر، وهذا خلاف ما جاء في الحديث الصحيح، فتبين بهذا أن المناط المعتبر في الحكم على الدار هو غلبة الأحكام وسيادتها، وليس عقيدة من في الدار أو طبيعة العلاقة معها.

٢-ما ثبت في الصحيح من وقوع المسالمة وثبوت الأمان - في صلح الحديبية[2]- بين مكة والمدينة.

وجه الدلالة:

قالوا: لم يترتب على حصول تلك المسالمة والأمان، بين المسلمين في المدينة - دار الإسلام - ، والمشركين في مكة - دار الكفر - أنهما أصبحتا دارًا واحدة، بل

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب استعمال النبي ﷺ على أهل خيبر (٥/ ١٤٠) ح(٤٢٤٦)، من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

بقيتا على حالهما؛ دارين متقابلتين مختلفتين؛ دار تغلب عليها أحكام الكفر، ودار تغلب عليها أحكام الإسلام.

ولو كان ما ذهب إليه الأستاذ خلاف ود.وهبة الزحيلي، من أن المسالمة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار، أو تؤدي إلى اتحادهما صحيحًا؛ لكانت مكة والمدينة حينئذ دارًا واحدة[1].

ثالثًا: الإجماع:

قالوا: اتفقت كلمة فقهاء الأمصار- على اختلاف عباراتهم- على أن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام، ولم يُعلم لهم مخالف.

وقال الطبري في اختلاف الفقهاء -كما في موسوعة الإجماع-: «متى غلب المسلمون على دار الحرب، أو صارت أحكام الإسلام هي الغالبة؛ فقد أصبحت الدار دار إسلام بإجماع الكل»[2]. وهذا ما اجتمعت عليه كلمة فقهاء المذاهب:

فعند الحنفية:

جاء في المبسوط: «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إذا أظهروا الشرك (أي أحكام الشرك) فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة»[3].

وقال الإمام أبو بكر الجصاص: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين، والدليل على صحة ذلك أنا متى غلبنا على دار الحرب

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد السفياني ص٣٠.

(٢) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/ ٣٤٨).

(٣) ينظر: المبسوط للإمام شمس الدين السرخسي (١٠/ ١١٤)، وينظر أيضًا: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٠).

وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار إسلام»[1].

وعند المالكية:

فقد جاء في المدونة: «كانت - مكة - دار حرب؛ لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ»[2].

وعند الشافعية:

يظهر جليًا من تعريفهم لدار الإسلام ودار الحرب، أن مناط الحكم على الدار هو الغلبة والظهور؛ حيث عرفوا دار الإسلام بأنها: ما كانت تحت استيلاء رئيس الدولة الإسلامية، وإن لم يكن فيها مسلم[3].

وقال الرافعي: «يكفي في (كون الدار) دار إسلام كونها تحت استيلاء الإمام وإن لم يكن فيها مسلم»[4].

وقال الماوردي: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلدان الكفر فقد صارت البلد دار الإسلام»[5].

وقال الرملي الشهير بالشافعي الصغير في تعريف دار الإسلام: «وهي ما كانت في قبضتنا وإن سكنها أهل ذمة أو عهد»[6].

---

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص (٧/ ٢١٦-٢١٧).
(٢) ينظر: المدونة الكبرى للإمام مالك (٣/ ٢٣).
(٣) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٩/ ٢٦٩)، وفتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر المعروف بالجمل (٥/ ٢٠٨)، د.ت.
(٤) ينظر: التحفة على حواشي الشرواني وابن القاسم لابن حجر الهيثمي (٩/ ٢٦٩)، حاشية على تحفة المنهاج للهيتمي، ط١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.
(٥) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٨/ ٢٧)، وشرح السنة للبغوي (١٠/ ٣٧١).
(٦) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/ ٧٥).

كما عرف الماوردي دار الكفر بأنها: «الدار التي لا يثبت للمسلمين عليها يد»[(١)].

وعند الحنابلة:

قال الإمام أبو يعلى: «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام، دون أحكام الكفر، فهي دار إسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر، دون أحكام الإسلام، فهي دار كفر، ... (وإن) الدار... لا تخلو من أن تكون دار كفر أو دار إسلام»[(٢)].

وقال البهوتي: «ودار الحرب ما يغلب فيها حكم الكفر»[(٣)].

وعند الظاهرية:

قال ابن حزم الظاهري: «ودارهم - أي أهل الذمة[(٤)] - دار إسلام لا دار شرك؛ لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»[(٥)].

رابعًا: الأدلة من المعقول:

قالوا: إن المناط الذي يبنى عليه الحكم لابد أن يكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا ومؤثرًا، وهو الذي يمكن أن يدور الحكم معه وجودًا وعدمًا، وهو مايتحقق جليًا بكونه (سيادة الأحكام) أو (الغلبة والظهور للأحكام)؛ وأما غير ذلك من الأوصاف؛ كعقيدة سكان الدار، أو طبيعة العلاقة بين المسلمين والكافرين؛ فذلك وصف غير مؤثر، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض.

فأما كون عقيدة سكان الدار ليست وصفًا مؤثرًا؛ فلأنهم محكومون،

---

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٩١.

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص٢٧٦.

(٣) ينظر: كشاف القناع على متن الإقناع للبهوتي (٣/ ٤٣).

(٤) المقصود بأهل الذمة الكفار الذين تؤخذ منهم الجزية ويخضعون لأحكام الإسلام.

(٥) ينظر: المحلى لابن حزم الظاهري (١٣/ ١٤٠).

ومقهورون تحت سيادة الأحكام، وليس لهم منعة ولا قوة، حتى ولو أقاموا في الدار شعائرهم وعباداتهم؛ فإقامة الشعائر في الدار لا يدل على الغلبة والظهور؛ لأن المراد بالغلبة سيادة الأحكام التي تحتاج إلى المنعة والقوة.

وأما كونه وصفًا غير مميز فذلك؛ لأن بعض الدور تختلف عقيدة ساكنيها وتتفق في كونها من دور الإسلام، فكثيرًا من البلاد التي فتحها المسلمون وأقاموا فيها أحكامهم لم يشترط في كونها من دار الإسلام إسلام من فيها؛ فلو اعتبرنا عقيدة القاطنين فيها لاعتبرناها دار كفر، وهذا خلاف الواقع[(١)].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول القائلون بأن مناط الحكم على الدار هو الأمان بالمعقول؛ فقالوا:

إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر، ليس هو عين الإسلام والكفر؛ وإنما المقصود هو الأمن والخوف.

قال الكاساني: «(وجه) قول أبي حنيفة رحمه الله أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف. ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى... »[(٢)].

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول:

فقال الأستاذ عبد الوهاب خلاف: «إن الجهاد مشروع لحماية الدعوة

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص١٩-٢٢ بتصرف.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ١٣١).



الإسلامية ودفع العدوان على المسلمين، فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفًا... »[١].

وقال: «لأن الأمان بينه وبين المسلمين ثابت؛ لا بهذا العقد وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم»[٢].

وقال: «إنما يتحقق اختلاف الدارين بانقطاع العصمة»[٣].

وقال أيضًا: «دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه ويأمن فيها المسلمون على الإطلاق، ودار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها السلمية بدار الإسلام، بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعاتهم أو دعوتهم، وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد غير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان، أو حالوا بينهم وبين دعوتهم»[٤].

ويقول د.وهبة الزحيلي: «إن هذا التقسيم - أي تقسيم الدنيا إلى دارين - تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه»[٥].

ويقول في موضع آخر: «والخلاصة في رأينا أن أساس اختلاف الدارين هو

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية للأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٧٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص ٧٧، وينظر ما نقله عنه د.حامد سلطان في كتابه أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص ١١٥، دار النهضة العربية- القاهرة، ط ١٩٧٤م.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص٧٥.

(٥) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٩٤، ١٩٥.

انقطاع العصمة، فالدار الأجنبية أو دار الحرب هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية، وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب وينتهي بانتهائها، وبذلك يلتقي القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار أن الدنيا دار واحدة»(١).

وزاد د.وهبة الزحيلي نسبة هذا الرأي إلى الإمام أبي حنيفة والشافعي والجمهور؛ فقال: «ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة: أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها، الثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب. الثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنًا بأمان المسلمين، الذي كان يتمتع به»(٢).

ثم قال: «فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها. فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار الإسلام. وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب، ولا يزول الأمن بالنسبة للمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة»(٣).

مناقشة الأدلة والترجيح بينها:

مناقشة أصحاب القول الثاني: ناقش الجمهور أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو الأمان فقالوا:

لا ينهض ما ذكره أصحاب هذا القول أن الأمان في دار الإسلام وعدمه في دار الكفر أو الحرب دليل على التمييز بين الدارين كمناط مستقل؛ وذلك لوجوه:

---

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٩٥، ١٩٦.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص١٧٢.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٧٢، وينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص٥٣.

الوجه الأول: أن الكاساني إنما يفسر كلام أبي حنيفة، ولايقول إن هذا كلام أبي حنيفة، والمعروف أن أبا حنيفة اشترط شرطين آخرين غير افتقاد الأمن؛ هما المجاورة، وظهور أحكام الكفر؛ لتصير الدار دار كفر، ولم يقل باشتراط الأمن وحده.

الوجه الثاني: أن ما قاله الإمام أبو حنيفة من اشتراط الأمان واعتباره، لا يصلح أن يستدل به على ضابط التقسيم إلى دار إسلام ودار كفر، فأبو حنيفة اشترط فقدان الأمان والمجاورة مع ظهور أحكام الكفر على دار الإسلام؛ حتى تنقلب صفتها إلى دار كفر، ولم يشترط فقدان الأمان ضابطًا لتقسيم الدنيا، ووصف دار الكفر الأصلية بأنها دار كفر ودار حرب(١).

بل المسألة عند أبي حنيفة تبدأ بتقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر، وأن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام... وهو ضابط التقسيم أيضًا، ثم ينتقل إلى مسألة أخرى وهي حكم دار الإسلام إذا ظهر عليها حكم الكفر، هل تنقلب إلى دار كفر؟

فيشترط الإمام أبو حنيفة تحقق تمام الغلبة لحكم الكفر، ثم رأى في بعض الصور عدم إمكان تحقق الغلبة إلا إذا اجتمع شرطان اثنان هما: المجاورة لدار الكفر، وفقدان الأمان الأول من الدار؛ فاشترطهما(٢).

فهو إذًا لم يشترط فقدان الأمان ضابطًا للتقسيم. وإنما اشترطه - مع المجاورة - بالنسبة لانقلاب صفة دار الإسلام، فلا يقال - حينئذ -: إن الإمام أبا حنيفة يعتبر أساس اختلاف الدارين هو فقدان الأمان، وأن هذا هو ضابط التقسيم، وأن الدار

---

(١) ينظر ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة من أن أبا حنيفة يشترط لوصف بأنها دار حرب ثلاثة شروط منها فقدان الأمان. العلاقات الدولية ص ٥٣، ٥٤.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، والمبسوط(١٠/ ١١٤).

التي يغلب عليها حكم الكفر لا تكون دار كفر وحرب إلا إذا فقد الأمان فيها[(١)].

الوجه الثالث: أن ماذكروه مردود بما اتفق عليه الفقهاء أن المسلمين قد يأمنون في دار الكفر، ولايوجب ذلك تغير صفتها، بل هي على حالها؛ لغلبة أحكام الكفر عليها.

وكذلك لو آمن الكفار في دار الإسلام؛ فلاتتحول هذه الدار لاستقرار الأمان لغير المسلمين إلى دار كفر باتفاق الفقهاء؛ إذ الثابت أن الأمان للمشرك ذميًّا أو غير ذمي – وفق شروطه في الحالين- هو من علامات ظهور عقيدة الإسلام وغلبتها في دار الإسلام.

وقد أعطى النبي ﷺ الأمان لقريش في فتح مكة، وأعلن بيان الأمان: «**مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَلْقَى السِّلاَحَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ**»[(٢)]؛ فهل معنى ذلك أنها بعد الفتح ظلت على ماهي عليه؛ كدار كفر بموجب هذا الأمان؟!

ولاشك أن اعتبار معيار الأمن والخوف للتمييز بين دار الإسلام وماعداها من دور غير صحيح؛ وإلا فما الحكم إذا كفل الأمن للفريقين المسلم وغير المسلم، في الدار الواحدة؛ كحال مكة بعد الفتح بصفة عامة؛ أتكون دار إسلام ودار كفر في آن واحد؟! وإذا لم يكن كذلك فمن أين تتمايزان ولمن تكون الغلبة فيهما؟![(٣)].

مناقشة أصحاب القول الثالث: ناقش الجمهور أصحاب القول الأول

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد السفياني ص٤٣.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة (٣/ ١٤٠٧) ح (١٧٨٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣١١ بتصرف.

احتجاج أصحاب القول الثالث القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو قضية العلاقة؛ من وجوه:

الوجه الأول: أن قضية العلاقة سواء أكانت المسالمة أم القتال، لا صلة لها بقضية التقسيم الأصلي، وإنما صلتها بقضية التقسيم الفرعي لدار الكفر، فدار الكفر إما أن يكون بينها وبين دار الإسلام موادعة، أو يكون بينهما قتال.

فإذا كانت الموادعة؛ فدار الكفر توصف بأنها دار كفر وعهد، وكذلك يوصف الكفار بأنهم كفار معاهدون، وإذا كان القتال؛ فإن دار الكفر توصف بأنها دار كفر وحرب، وكذلك الكفار يوصفون بأنهم كفار محاربون.

وأما التقسيم الأصلي للدور، إلى دار إسلام ودار كفر - وكذلك التقسيم الأصلي للناس إلى مؤمنين وكافرين - لا صلة له بقضية العلاقة سواء أكانت السلم أم القتال.

وأما التقسيم الفرعي لدار الكفر، فتارة تكون دار الكفر دار حرب، وتارة تكون دار عهد.وكذلك الكفار تارة يكونون معاهدين وتارة يكونون محاربين، وهذا التقسيم الفرعي له صلة بقضية المسالمة والقتال[(١)].

الوجه الثاني: لو كان ما ذهب إليه أصحاب هذا القول، من أن مناط الحكم على الدار هو طبيعة العلاقة، وأن المسالمة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار أو تؤدي إلى اتحادهما صحيحًا؛ لكانت مكة والمدينة - في صلح الحديبية[(٢)] - دارًا واحدة[(٣)].

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص٣٣ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

(٣) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣١١ بتصرف.

الترجيح والاختيار:

من خلال مناقشة أدلة كل فريق وما عليها من اعتراضات؛ فإن الذي يترجح للباحث في هذه المسألة أن القول الأول هو الراجح، وأن مناط الحكم على الدار هو تحقق الظهور والغلبة والسلطة.

وكما سبق فإن الجمهور القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو ظهور الأحكام، قد اختلفوا في تفسير المراد بظهور الأحكام؛ أهي أعمال الإمام أوالحاكم أو (السلطان السياسي)؛ أم أعمال الأمة أو الشعب؛ من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها؟على اتجاهين منهم في ذلك:

الاتجاه الأول: يرى أن الأحكام هي أعمال الإمام (يعني السلطان السياسي)؛ فإن كان السلطان للمسلمين؛ فالدار دار إسلام، وإلا فالبعكس، وهذا ما عليه الحنفية وابن حزم .

يقول السرخسي: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم»[(١)] .

وعلل ابن حزم هذا بقوله: «لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»[(٢)] .

ومقتضى هذا القول أنه يمكن أن تكون الدار دار إسلام ولو كان أهلها كلهم كفارًا، ما دام حاكمها مسلمًا ويحكمها بالإسلام.

فمناط الحكم على الدار لدى أصحاب هذا الاتجاه هو أعمال الإمام؛ أي السلطان السياسي للحاكم المسلم؛ فبالتالي يمكن أن تصبح الدار دار إسلام ما دام

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٥/ ١٧٠٣).
(٢) ينظر: المُحَلَّى لابن حزم (١٢/ ١٢٦).

يحكمها حاكم مسلم، بغض النظر عن أحوال الشعب.

ويضرب لذلك مثالًا بمصر في زمن الفتح الإسلامي المبارك، فكان عامة المصريين قبطًا نصارى، لكنها محكومة بشرع الله، ففي هذه الحالة صارت مصر دار إسلام تابعة للخلافة الإسلامية لأمير المؤمنين عمر؛ لأن الأحكام التي علتها أحكام الإسلام بغض النظر عن نوعية الشعب الذي فيها.

الاتجاه الثاني: يرى أن مناط الحكم على الدار هو(أعمال أهلها)؛ أي صفة الشعائر الظاهرة فيها؛ أهي الخاصة بأهل الإسلام أم غير ذلك؟

فإن كانت أحكام الإسلام؛ خصوصًا الصلاة ظاهرة؛ فالدار دار إسلام، وإلا فدار كفر. وهو قول بعض الحنفية.

وبهذا فسر بعض الحنفية الأحكام حيث قال: «ودار الحرب تصير دار الإسلام بإجراء أحكام أهل الإسلام فيها؛ كإقامة الجمع والأعياد، وإن بقي فيها كافر أصلي»[١].

حتى وإن بقي فيها كفار، لكن ما دام الظاهر على المجتمع اصطباغه بصبغة الشعائر الإسلامية، وبالذات إقامة الصلاة والأعياد والشعائر الإسلامية الظاهرة؛ فهي دار إسلام، حتى ولو بقي فيها كفار.

ويقول بعض الفقهاء: «دار الإسلام ما ظهرت فيها الشهادتان والصلاة، ولم تظهر فيها خصلة كفرية إلا بجوار أو بالذمة أو بالأمان من المسلمين »[٢].

---

(١) ينظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فراموز الشهير بمُنْلا خُسرو (١/ ٢٩٥)، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، و مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بداماد أفندي (١/ ٦٥)، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ورد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار المعروف ب (حاشية ابن عابدين)، لابن عابدين (٤/ ١٧٥).

(٢) وهذا قول الهدوية. ينظر: العبرة بما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، صديق حسن خان

فيمكن أن توجد خصلة كفرية بعقد أمان بين الإمام وبين هؤلاء الكفار، أو بعقد ذمة أو جوار.

والذي يظهر من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يوافق أصحاب هذا الاتجاه الثاني؛ أن العبرة بأعمال الأمة لا بأعمال الإمام.

يقول شيخ الإسلام: «وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها؛ بل هي صفة عارضة بحسب سكانها؛ فكل أرض سكانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت؛ فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدلت بغيرهم فهي دارهم»[(١)].

فهذا الكلام يشعر بأن شيخ الإسلام يميل إلى القول الثاني، وهو اعتبار أن مناط الحكم على الدار هو أعمال أهلها.

الترجيح والاختيار:

لا شك أن لكل اتجاه حجته ووجاهته؛ ولا تعارض بينهما؛ كما أن بين القولين تلازمًا واضحًا وارتباطًا وثيقًا؛ ومن ثَمَّ فإن القول باعتبار القولين معًا والجمع بينهما للوصول إلى مناط الحكم على الدار هو قول معتبر في رأي الباحث؛ فيقال:

إن هذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس وأعمال الإمام؛ فلا يحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر إلا بعد النظر إلى هذين الجانبين.

=

ص٢٣٤، تحقيق محمد زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، و البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، أحمد بن يحيى المرتضى (١/ ١١٢)، تحقيق: د.محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٢٢هـ.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٨/ ٢٨٢).



وأما قول بعض الباحثين المعاصرين بإسقاط معيار عقيدة القاطنين كلية في الدار، وقوله: «وإنما اعتبر جمهور الفقهاء «سيادة الأحكام» دون اعتبار عقيدة القاطنين في الدار؛ لأن المناط الذي ذكروه هو الوصف المميز والوصف المؤثر.

وأما عدم اعتبارهم لوصف آخر - كعقيدة سكان الدار - فذلك لأنه وصف غير مؤثر في تحقق الغلبة والظهور للأحكام، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض»[1] - **فهذا القول يمكن الاعتراض عليه من جهتين:**

الأولى: أن معيار العقيدة لا يسقط كلية من اعتبار القاطنين في الدار؛ ومن ثَمَّ يؤدي دوره في التأثير والتمييز بين الدور، ذلك أنه إذا تولى إظهار الأحكام وغلبتها في دار الإسلام مسلم على غير المسلمين فيها؛ فإن شرط العقيدة هنا إن سقط عنهم كقاطنين في هذه الدار؛ فإنه لا يسقط عن هذا الوالي المسلم كأحد القاطنين مثلهم فيها.

كذلك الحال إذا تولى إظهار الأحكام وغلبتها في دار الكفر أو الحرب على المسلمين غير المسلم؛ فشرط العقيدة التي يؤمن بها المسلمون غير مؤثر كقاطنين في هذه الدار، وإلا لتحولت الدار بهذا الشرط إلى دار الإسلام، وإنما هو -أي شرط العقيدة- على إفسادها ومغايرتها للإسلام لازم للوالي غير المسلم باعتباره قاطنًا معهم.

الجهة الثانية: أن جمهور الفقهاء بصفة عامة لايسقطون معيار العقيدة من التمييز بين الدور، فالمتبادر من قولهم بسيادة الأحكام، أو ظهورها كمحدد للتمييز أنهم إنما ينسبون هذه الأحكام إلى عقيدة الإسلام إن كانت الدار إسلامية، أو إلى نقيضها إن كانت غير إسلامية.

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية ووحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣٠٩ .

فسيادة الأحكام إذن ليست مطلقة، وإلا فمن أين تتميز الدور إذا تساوت في الغلبة وظهور الأحكام؟ بل بماذا تتمايز الأحكام أصلًا، إن لم تنسب أو تعاد إلى معينها- الإسلامي في دار الإسلام، وغير الإسلامي في الدار المغايرة- الذي نبعت منه؟!

فحاصل القول أن اعتبار العقيدة وتحقيق الغلبة لأحكامها ضروران في تحديد مناط الوصف المميز المؤثر للدار في حدود ما قيل آنفًا... [(١)].

ويجب مع ذلك استصحاب القواعد الآتية:

أولًا: أنه عندما يقال: إن مناط الحكم على الدار ظهور الأحكام؛ فلا يعني ذلك اجتماعها كلها؛ فإن ذلك من النادر.

أي ليس معنى القول في دار أنها دار إسلام، ويجتمع فيها أعمال الإمام وأعمال الأمة، أنها تكون كما كانت في عهد النبوة، أو كما كانت في عهد الخلافة الراشدة؛ ليس الأمر بهذه الصورة المثالية؛ لأنه من النادر الذي لم يقع في تاريخ المسلمين إلا في عهد النبي ﷺ وعهود خلفائه الراشدين، ثم تتابع النقص بعد ذلك؛ فما من زمان أو مكان إلا وقد غابت فيه بعض أحكام المسلمين.

ثانيًا أن هذه الأحكام التي هي مناط الحكم على الدار متفاوتة في درجة قوتها؛ فالصلاة أعظم هذه الأحكام على الإطلاق.

فهناك اهتمام خاص بمسألة الصلاة؛ سواء في أعمال الإمام أو في أعمال الأمة؛ فالصلاة أعظم هذه الأحكام في كل حال من الأحوال، ولها تأثير خطير جدًا في تحديد هوية الدار سواء كانت من أعمال الأمة أو أعمال الإمام.

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود ص٣٠٩ .

مما يدل على ذلك حديث أبي أمامة الباهلي أن رسول الله ﷺ قال: «**لَتُنْقَضَنَّ عُرَى الإِسْلاَمِ عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ، فَكُلَّمَا انْتُقِضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالَّتِي تَلِيهَا، فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ، وَآخِرُهُنَّ الصَّلاَةُ**»[1].

أيضًا هناك جملة من الأحاديث فيها تسويغ الخروج على الحكام لترك الصلاة أو عدم إقامة الصلاة؛ لأنها آخر ما يمكن أن يحكم به لقوم أنهم مسلمون؛ لأن الصلاة هي أول الإسلام وهي آخر الإسلام.

وعليه فإذا لم يسمع الأذان في بلد، ولم توجد المساجد فهذا دليل على أن الدار دار كفر، أما إذا سمع الأذان، ووجدت المساجد حتى غدت مظهرًا من مظاهر الدار فالدار دار إسلام، **ويشهد لهذا المعنى أيضًا أحاديث؛ منها:**

ما ثبت عن أنس بن مالك قال: «كان رسول الله ﷺ يُغِيرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَكَانَ يَسْتَمِعُ الْأَذَانَ، فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أَمْسَكَ، وَإِلَّا أَغَارَ»[2].

قال الإمام النووي: «في الحديث دليل على أن الأذان يمنع الإغارة على أهل ذلك الموضع؛ فإنه دليل إسلامهم»[3].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٦/ ٤٨٥) ح(٢٢١٦٠)، والحاكم في مستدركه (٤/ ١٠٤) وقال: وَالْإِسْنَادُ كُلُّهُ صَحِيحٌ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. وأخرجه ابن حبان في صحيحه (١٥/ ١١١) ح(٦٧١٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٢٧٧)، والطبراني (٧٤٨٦)، وأخرجه أيضًا: الطبراني في الشاميين (١٦٠٢). قال الهيثمي (٧/ ٢٨١): رواه أحمد، والطبراني، ورجالهما رجال الصحيح. وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣٦/ ٤٨٥): إسناده جيد، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٥٠٧٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة (٤/ ٤٧) ح(٢٩٤٣)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان (١/ ٢٨٨) ح(٣٨٢)، واللفظ له.

(٣) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (٤/ ٨٤).

قال الشوكاني: «وفي هذا الحديث دليل على جواز الحكم بالدليل لكونه ﷺ كف عن القتال بمجرد سماع الأذان، وفي الأخذ بالأحوط في أمر الدماء؛ لأنه كف عنهم في تلك الحال مع احتمال أن لا يكون ذلك على الحقيقة»[(١)].

فإن **قيل**: إن غاية مايدل عليه الإمساك عن الإغارة إذا سمع الأذان أو إذا رؤي المسجد منع الإغارة على الدار، لا وصفها.

فالجواب: أن الحكم الذي يمنع به الإغارة على الدار هو المحدد لصفتها، لأن أهم حكم يترتب على وصف الدار بأنها دار كفر جواز الإغارة على أهلها، فإذا وصفناها بأنها دار كفر جازت الإغارة على أهلها.

قال الإمام الشافعي :: «ليس لهم حكم الإيمان الذي يمنع به الدم، ولا حكم دار الإيمان الذي يمنع به الإغارة على الدار»[(٢)].

أيضًا قد يقول بعض الناس: إن كثيرًا من بلاد الكفر فيها مساجد ويسمع فيها الأذان.

والجواب عن هذا: بأن المراد حينما نقول: إن الأذان والمسجد يمنعان من الإغارة ومن الحكم على الدار بأنها دار كفر؛ أن تكون المساجد والأذان مظهرًا من مظاهر البلد؛ فتكون من الشعائر والصبغة التي تصطبغ بها هذه البلد.

والرسول ﷺ في امتناعه عن الإغارة بناء على الأذان كان يتعامل مع أحياء العرب، وكان سماع مجرد الأذان في أحياء العرب يعد مظهرًا ودليلًا على إسلام أهلها؛ لصغر الحي وقلة سكانه.

فالمسألة نسبية فقد يكون مسجد واحد مظهرًا دالًا على إسلام أهل القرية؛

---

(١) ينظر: نيل الأوطار (١٤/ ١٠٩).

(٢) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي ص٣٠٠.

لأنها تكون صغيرة محدودة، ولا تكون عشرة مساجد في مدينة من المدن مظهرًا دالًا على الإسلام؛ فمدينة نيويورك أو لندن -أو غيرها من المدن الكبيرة في ديار الكفار- ليس معنى أن يوجد بها تسعون مسجدًا أن نقول: إن نيويورك أو لندن دار إسلام!!

فهذه المساجد مع كثرتها في تلك المدن لا تكون مظهرًا دالًا على إسلام أهلها وسط هذا الخضم من الكفر والضلال والضياع.

ماروي عن ابن عصام المزني عن أبيه قال: كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول: «**إِذَا رَأَيْتُمْ مَسْجِدًا أَوْ سَمِعْتُمْ مُنَادِيًا، فَلَا تَقْتُلُوا أَحَدًا**»[(١)].

قال الشوكاني: «وفيه دليل على أن مجرد وجود المسجد في البلد كافٍ في الاستدلال به على إسلام أهله، وإن لم يسمع منهم الأذان؛ لأن النبي ﷺ كان يأمر سراياه بالاكتفاء بأحد الأمرين: إما وجود مسجد أو سماع الأذان»[(٢)].

فإذن بهذا الكلام يتبين أن دار الإسلام هي التي ظهرت فيها الأحكام الإسلامية وخصوصًا الصلاة، ودار الكفر هي التي غابت عنها الأحكام الإسلامية وخصوصًا الصلاة.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٤/ ٤٨٨) ح(١٥٧٠٤)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين (٣/ ٤٣) ح(٢٦٣٥)، والترمذي، كتاب أبواب السير (٤/ ١٢٠) ح(١٥٤٩)، وقال الترمذي: حسن غريب، والنسائي في الكبرى (٨٨٣١)، والبزار (١٧٣١)، والحميدي (٨٢٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٤٦٧)، والبغوي في شرح السنة (٢٧٠٣)، وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٢٤/ ٤٨٨): «إسناده ضعيف، لجهالة ابن عصام المزني، قال الذهبي في (الكاشف): تفرد عنه عبد الملك بن نوفل، وقال الحافظ في (التقريب): لا يُعرف حاله. قلنا: ولم يؤثر توثيقه عن أحد. وعبد الملك بن نوفل بن مساحق لم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان. سفيان: هو ابن عينية».

(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ١١٠)، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ابن الجوزي- الرياض، ط١-١٤٢٧هـ.

وليس المراد بقيام الصلاة أداء أفراد من الناس لها بل المراد أن تكون الصلاة جزءًا من عمل الإمام.

وهذا معنى: «**لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلَاةَ**»[1] فيكون جزءًا من وظيفته أن يقوم بمراقبة الناس ومحاسبة من يتخلف عن صلاة الجماعة، وينظر في عذره، فإن لم يكن له عذر يعاقب ويحبس كيف أنه تخلف عن الصلاة؟

وهذا ليس إكراهًا في الدين ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[البقرة: ٢٥٦] فإن هذا بالنسبة للكافر، أما المسلم الذي أعلن التزامه بالإسلام وقبوله بدين الله فهو ملزم بإظهار احترامه لشعائر هذا الدين؛ فإن حاد عنها يعاقب على ذلك، والله تعالى أعلم.

فهذه الألفاظ وإن كانت في الخروج على الحاكم؛ إلا أن بينها وبين وصف الدار صلة؛ إذ وجود الصلاة في الحالين هو الذي يمنع من استباحة هذه الدار[2].

الفرع الثاني: أقسام الدور عند الفقهاء وتعريف كل قسم:

يقسم الفقهاء - الأوائل - الدار إلى دارين: دار إسلام ودار كفر، ودار الكفر إما أن تكون دار حرب أو دار عهد؛ باعتبار موقفهم وعلاقتهم من دار الإسلام.

يقول ابن القيم رحمه الله: «الكفار إما أهل حرب، وإما أهل عهد.

وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان.

وقد عقد الفقهاء لكل صنف بابًا فقالوا: باب الهدنة. باب الأمان. باب عقد الذمة.

ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلهم في الأصل، وكذلك لفظ الصلح؛

---

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١) ح(١٨٥٥) من حديث عوف ابن مالك.

(٢) ينظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص٣٣٢-٣٣٥ بتصرف، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

فإن الذمة من جنس لفظ العهد والعقد...

ولكن صار في اصطلاح كثير من الفقهاء أهل الذمة عبارة عمن يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله؛ إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله، بخلاف أهل الهدنة فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال أو غير مال لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، لكن عليهم الكفُّ عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يسمون أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة»[(١)].

ونستخلص من كلام ابن القيم المتقدم أنه يمكن تقسيم الدار إلى قسمين:

الأول: دار إسلام.

الثاني: دار كفر. وهذا القسم يشمل دار الحرب ودار العهد.

وسبق بيان أن مناط الحكم على الدار؛ من حيث كونها دار إسلام أو دار كفر هو غلبة الأحكام وظهورها، وهو مايظهر جليًا في تعريف كل دار من هذه الديار.

فأما تعريف دار الإسلام:

فقد عرفها الحنفية: بأنها الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام[(٢)].

قال السرخسي: «دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[(٣)].

وعرفها المالكية: بأنها الدار التي تجري فيها أحكام الإسلام[(٤)].

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٣/ ٨١)

(٤) ينظر: المقدمات الممهدات (٢/ ٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/ ١٦٧)

وعرفها الشافعية: بأنها ما كانت تحت استيلاء رئيس الدولة الإسلامية وإن لم يكن فيها مسلم[(١)].

قال الماوردي: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد دار الإسلام»[(٢)].

وقال ابن حجر: «دار الإسلام ما كانت في قبضتنا، وإن سكنها أهل ذمة أو عهد»[(٣)].

وعرفها الحنابلة: بأنها: «الدار التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم يجر عليه أحكام الإسلام لم تكن دار الإسلام، وإن لاصقها»[(٤)].

فالأرض التي يحكمها المسلمون، ويجرون فيها أحكام الشريعة الإسلامية هي دار الإسلام.

وقال الشوكاني في بيان دار الإسلام: «الاعتبار بظهور الكلمة، فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام، بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره، إلا لكونه مأذونًا له بذلك من أهل الإسلام، فهذه دار إسلام، ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها؛ لأنها لم تظهر بقوة الكفار، ولا بصولتهم، كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية»[(٥)].

وقد جاء تعريف العلماء المعاصرين لدار الإسلام قريبًا مما سطره الأولون:

قال الشيخ أبو زهرة: «دار الإسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين،

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٤/ ٢٣٠)

(٢) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (٧/ ٢٢٩).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٤/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٦٦)

(٥) ينظر: السيل الجرار (٤/ ٥٧٥).

وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين»[١].

وقال عبد الوهاب خلاف: «بأنها الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين؛ سواء كانوا مسلمين أو ذميين»[٢].

وقال الدكتور محمد خير هيكل: «دار الإسلام: هي البلاد التي يكون نظام الحكم فيها هو النظام الإسلامي، وفي الوقت نفسه يكون الأمن الداخلي والخارجي فيها هو بيد المسلمين من أبنائها[٣]»[٤].

وخلاصة هذه التعاريف: أن دار الإسلام هي الدار التي يحكم فيها بشريعة الله، وتظهر فيها أحكام الإسلام، ولا يمكن ظهور أحكام الإسلام فيها إلا إذا كان الحاكمون لهذه الدار مسلمين ملتزمين بالشريعة الإسلامية مطبقين لأحكامها.

والمقصود بظهور أحكام الإسلام، أن تكون أحكام الله هي الغالبة، وكلمة المسلمين هي النافذة، وتقام شعائر الإسلام وأركانه، وتطبق أحكام الجرائم على مرتكبيها كالحدود والقصاص، ويؤخذ للمظلوم حقه من الظالم، وترفرف راية التوحيد، وتنكس أعلام الشرك، بمعنى أن النظام العام الذي يحترم ويقدر ويرجع إليه هو حكم الإسلام لا حكم الكفر[٥].

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٥٣.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية أو نظم الدولة الإسلامية، لخلاف ص٦٩.

(٣) بمعنى أن القوة العسكرية التي تقر الأمن في الداخل وتحمي حدود البلاد من العدو في الخارج- هذه القوة يسيطر عليها المسلمون؛ بحيث لو شاركهم فيها غير المسلمين تكون مشاركتهم فيها ثانوية، وتبقى السيطرة للمسلمين. ينظر: تفسيره في الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/ ٦٦٩).

(٤) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/ ٦٦٩)، دار البيارق – بيروت، ط١- ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٥) ينظر ما تقدم في بيان المقصود بظهور أحكام الإسلام ص٢٦١-٢٦٤، وينظر: العبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن بن علي القنوجي البخاري ص٢٣٦، تحقيق:

فالشرط الجوهري والأساسي لاعتبار الدار دار الإسلام هو كونها محكومة بحكم الشريعة الإسلامية، وتحت سيادة المسلمين وسلطانهم، ولا يشترط أن يكون سكان هذه الدار كلهم أو معظمهم من المسلمين، ما دام السلطان فيها للمسلمين، وتجري فيها الأحكام الإسلامية.

وفيها يقول الرافعي: «ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه، فالدار تعتبر دار إسلام ولو كان جميع سكانها من أهل الذمة، ما دام الحكم والسيادة وتطبيق الأحكام فيها للمسلمين»[(١)].

«وهكذا يتضح لنا أن العبرة في كون الدار دارًا إسلامية ليست بكثرة من ينتسب إلى هذه الدار، وإنما هي بمن يسود هذه الدار، والنظام العام الذي يطبق فيها، وإن كانت نسبة المسلمين فيها قليلة.

فإذا ساد المسلمون بلدًا أغلب سكانه كفار، واستطاعوا أن يقيموا في هذا البلد أحكام الإسلام، وهم أقل من سكانه؛ فإنه يكون بإقامة تلك الأحكام دار إسلام لا دار كفر، وكذلك العكس إذا استولت شرذمة من الكفار على بلد أغلب سكانه من المسلمين، فأقامت تلك الشرذمة في هذا البلد أحكام الكفر، فإنه يصير بإقامة تلك الأحكام دار كفر لا دار إسلام»[(٢)].

=

محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤٠٥هـ، والجهاد في سبيل الله حقيقة وغاية، د.عبدالله أحمد القادري (١/ ١٠٣)، دار المنارة - جدة، ط٢- ١٤١٣هـ، والآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح (١/ ١٩٠)، مؤسسة قرطبة-القاهرة، د.ت، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، سعد العتيبي (١/ ٨٣-٨٤).

(١) اختلاف الدارين وأثره في أحكام الشيعة الإسلامية د.عبد العزيز الأحمدي (١/ ١٢٤)، وعزاه إلى فتح العزيز (٨/ ١٤)، ولم أقف على نص كلامه في الموضع المشار إليه، ولا في غيره.

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام الشيعة الإسلامية د.عبد العزيز الأحمدي (١/ ١٢٤).

وأما تعريف دار الكفر:

فقد عرف العلماء دار الكفر بتعاريف كثيرة، مختلفة في الشكل واللفظ، ومتفقة في المضمون والمعنى، وكلها تدور حول أن دار الكفر هي الدار التي تظهر فيها أحكام الكفر، وتكون السلطة فيها لغير المسلمين[١].

والمقصود بظهور أحكام الكفر فيها: أن تكون أحكام الكفر هي الغالبة، وكلمة الكفار هي النافذة، لتمكن ولايتهم وقوة شوكتهم؛ فيكون النظام العام الذي يُحترم ويُرجع إليه هو نظام الكفر - أي قوانين البشر لا حكم الله تعالى - وترفع أعلام الشرك ويستهان براية التوحيد[٢].

وقد عرفها الحنفية بأنها:

- الدار التي ظهرت فيها أحكام الكفر[٣].
- أو الدار التي يجري فيها أمر رئيس الكافرين، ويخاف فيها المسلمون من الكفار[٤].

يقول محمد بن الحسن الشيباني: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم»[٥].

أما فقهاء المالكية فقد عرفوا دار الكفر بأنها:

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٣).
(٢) ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د.عبد الله القادري (١/ ٦٠٣)، والعبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن القنوجي ص٢٣٦.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٠)، والمبسوط للسرخسي (١٠/ ١٤٣، ١٤٤).
(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٤٣، ١٤٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون، محمد أعلى التهانوي (٢/ ٢٦٥)، دار صادر - بيروت، والكليات للكفوي ص٤٥١.
(٥) ينظر: السير الكبير (٤/ ٨-١٠).

- «الدار التي تظهر وتجري فيها أحكام الكفار»[1].

قال الإمام مالك: «كانت مكة دار كفر؛ لأن أحكام الجاهلية ظاهرة يومئذ»[2].

وأما الشافعية فقد عرفوها بأنها:

- «الدار التي لا يثبت للمسلمين عليها يد»[3].

وعرفها الحنابلة بأنها:

- «الدار التي تغلب فيها أحكام الكفر»[4].

قال القاضي أبو يعلي: «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار الكفر»[5].

وقال ابن القيم: «وما لم تجرِ عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها؛ فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدًا، ولم تصر دار إسلام بفتح مكة»[6].

وقال ابن سعدي: «إن دار الكفر هي التي يحكمها الكفار، وتجري فيها أحكام الكفر، ويكون النفوذ فيها للكفار، وهي على نوعين: بلاد كفار حربيين، وبلاد كفار مهادنين؛ بينهم وبين المسلمين صلح وهدنة، فتصير إذا كانت الأحكام للكفار دار كفر، ولو كان بها كثير من المسلمين»[7].

---

(١) ينظر: المقدمات الممهدات لابن رشد (٢/ ٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/ ١٦٧)، والمدونة (٣/ ٢٣).
(٢) ينظر: المدونة الكبرى (٣/ ٢٣).
(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٩١.
(٤) ينظر: المبدع (٣/ ٣١٣)، والإنصاف (٤/ ١٢١)، والمقنع بحاشيته (١/ ٤٨٥)، وكشاف القناع (٣/ ٤٣)، والآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح (١/ ١٩٠).
(٥) ينظر: المعتمد في أصول الدين، لأبي يعلى ص ٢٧٦.
(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٧٢٨).
(٧) ينظر: الفتاوى السعدية (١/ ٩٢).

وعند الظاهرية هي:

-الدار التي يملكها ويحكمها الكفار وتغلب فيها أحكامهم.

حيث صرح ابن حزم بأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها؛ سواء كان مسلمًا أو كافرًا؛ حيث قال: «...لِأَنَّ الدَّارَ إِنَّمَا تُنْسَبُ لِلْغَالِبِ عَلَيْهَا، وَالْحَاكِمُ فِيهَا، وَالْمَالِكُ لَهَا» [(١)].

تعريفات العلماء المعاصرين لدار الكفر:

قال عبد القادر عودة: «دار الكفر تشمل كل البلاد غير الإسلامية التي لا تدخل تحت سلطان المسلمين، أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام، سواء أكانت هذه البلاد تحكمها دولة واحدة، أو تحكمها دول متعددة، ويستوي أن يكون بين سكانها المقيمين إقامة دائمة مسلمون أولا يكون، ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام» [(٢)].

وجاء في معجم لغة الفقهاء: «دار الكفر البلاد التي يكون فيها المسلمون قلة، والحكم فيها بغير أنظمة الإسلام» [(٣)].

وقال عبد الوهاب خلاف: «دار الكفر هي الدار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين» [(٤)].

وبهذا يتضح من تعريف الفقهاء لدار الكفر؛ أنها هي الدار التي تكون السلطة

---

(١) ينظر: المحلي لابن حزم (١٢/ ١٢٦).

(٢) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة (١/ ٣٧٥)، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١١-١٤١٢هـ.

(٣) ينظر: معجم لغة الفقهاء، لقلعجي ص٢٠٥.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٦٩.

والسيادة وغلبة الأحكام فيها لغير المسلمين.

والمقصود بالسلطة والسيادة: أن يكون رؤساء وحكام هذه الدار غير مسلمين، لا يلتزمون بشريعة الله، ويجحدونها ولا يطبقونها في أرضه، وإنما يطبقون الأنظمة والقوانين الوضعية التي وضعها البشر.

ويُلحظ من تعريف كل من دار الإسلام ودار الكفر أن المعتبر في التمييز بينهما: وجود السلطة، وسريان الأحكام؛ فإذا اجتمعت السلطة الإسلامية التي تنفذ أحكام الإسلام وتبسط الأمن في البلاد، كانت الدار دار إسلام؛ وإذا اجتمعت السلطة وتنفيذ الأحكام الوضعية، كانت الدار دار كفر؛ فالدار إنما تُضاف إلى الإسلام أو إلى الكفر؛ لظهور الإسلام أو الكفر فيها[(١)].

ومنه يُعلم أن دار الكفر قد يكون جُلُّ أهلها من المسلمين، وأن دار الإسلام قد يكون جُلُّ أهلها من الكفار[(٢)].

أقسام دار الكفر:

تنقسم دار الكفر إلى قسمين: دار كفر حربية (دار حرب)، ودار كفر غير حربية (دار عهد).

وفي هذا يقول ابن القيم: «والكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد»[(٣)].

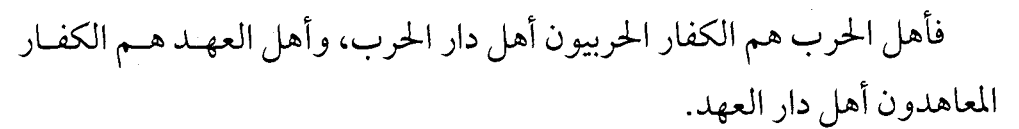
---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني وشرحه للسرخسي (٥/ ٢١٩٠-٢١٩٣)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/ ٦٧٣، ٦٧٤)، والدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود (٤/ ٣١٠، ٣١١)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، سعد العتيبي (١/ ٨٥).

(٢) ينظر: اختلاف الدارين لإسماعيل فطاني ص٣٠، والمصادر السابقة.

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٥).




فأهل الحرب هم الكفار الحربيون أهل دار الحرب، وأهل العهد هم الكفار المعاهدون أهل دار العهد.

وقال ابن سعدي: «دار الكفر على نوعين: بلاد كفار حربيين - أي دار الحرب - وبلاد كفار مهادنين - بينهم وبين المسلمين صلح وهدنة - أي دار العهد»[(١)].

ومما يدل على هذا التقسيم؛ أي تقسيم دار الكفر إلى دار حرب ودار عهد:

ما أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كَانَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى مَنْزِلَتَيْنِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمُؤْمِنِينَ: كَانُوا مُشْرِكِي أَهْلِ حَرْبٍ، يُقَاتِلُهُمْ وَيُقَاتِلُونَهُ، وَمُشْرِكِي أَهْلِ عَهْدٍ، لاَ يُقَاتِلُهُمْ وَلاَ يُقَاتِلُونَهُ»[(٢)].

فهذا الحديث نص صريح، في تقسيم دار الكفر إلى دار حرب يجب نصب العداء التام لها، لأنه لا يوجد بينها وبين المسلمين علاقة مسالمة ومهادنة، بل العلاقة بينهما القتال والمحاربة، ودار عهد لايجب نصب العداء التام لها.

دار الحرب:

عرف الفقهاء دار الحرب بأنها:

- الدار التي يتسلط عليها الكفار، وتغلب فيها أحكامهم، ويخاف فيها المسلمون من الكفار[(٣)].

- وأنها: بلاد الكفار الذين لاصلح لهم مع المسلمين[(٤)].

---

(١) ينظر: الفتاوى السعدية (١/ ٩٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهم (٧/ ٤٨) ح(٥٢٨٦).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/ ١١٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٢٦٥)، والمدونة (٣/ ٢٣)، والمبدع (٣/ ٣١٣)، وكشاف القناع (٣/ ٤٣)، والفتاوى السعدية (١/ ٩٢).

(٤) ينظر: القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب ص٨٤، دار الفكر- دمشق، ط٢-١٤٠٨هـ -١٩٨٨م، وعزى هذا التعريف للشافعية، وينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/ ٦٦٣).

- وأنها: الدار التي تنصب العداء التام للإسلام والمسلمين، وتحاول جادة في القضاء عليه وعليهم، ولا فرق بين أن تعلن ذلك أو لا تعلنه، ولم يكن بينها وبين المسلمين معاهدات؛ فالعلاقة بينها وبين المسلمين علاقة عداء وحرب[(١)].

وقد اختار بعض العلماء المعاصرين تعريفًا لدار الحرب غير هذا التعريف ومضمونه: «أن دار الحرب هي الدار التي تعلن الحرب على المسلمين فقط، أما إذا لم تعلن فليست بدار الحرب»[(٢)].

دار العهد:

وهي تشمل البلاد التي عُقد بينها وبين المسلمين عهد صلح، سواء أكان ابتداء أو عند ابتداء القتال؛ حيث كان يخير المسلمون أهلها بين ثلاث خلال؛ إما الإسلام أو الجزية أو القتال؛ فيدخلون على إثر ذلك في صلح مع المسلمين على شروط يتم الاتفاق عليها، وهذه الشروط تختلف قوة وضعفًا باعتبار أحوال أطرافها[(٣)].

وقد عرف الفقهاء دار العهد بأنها:

- دار الكفر التي عقد أهلها العهد بينهم وبين المسلمين، بعوض أو بغير عوض، بحسب المصلحة التي تعود على المسلمين؛ أي أن العلاقة بين أهلها وبين المسلمين علاقة سلمية لا حربية[(٤)].

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين د.عبد العزيز الأحمدي (ص ١/ ٢٤٥).

(٢) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٩٥-١٩٦، ومعجم لغة الفقهاء ص ٢٠٥.

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د.علي بن عبد الرحمن الطيار ص٢٧-٢٨، د.ن، ط١- ١٤٢٤هـ.

(٤) ينظر: مغني المحتاج (٤/ ٢٣٢) وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي ص١٧٥، وأحكام أهل الذمة (٢/ ٤٦٥)، والفتاوى السعدية (١/ ٩٢)، والعلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٥٤، والشرع الدولي في الإسلام، د.نجيب الأرمنازي ص ١١٤ وما بعدها، طبعة رياض الريس، د.ت، ومعجم لغة الفقهاء ص ٢٠٥.

- وقيل: هي التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم، يسمى خراجًا، دون أن يؤخذ منهم جزية رقابهم؛ لأنهم في غير دار الإسلام[1].

وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء في الأصل[2].

وإذا كان العهد مؤبدًا، وهو عقد الذمة، الذي يلتزم به الكفار بجزية للمسلمين مقابل حمايتهم؛ فإن دار العهد على هذه الحالة تعد من جملة دار الإسلام؛ سواء أكان العقد صلحًا أم كان العقد ابتداء منهم أو منا بالتراضي بين الطرفين[3].

قال البابرتي من الحنفية: «وَإِنَّمَا قُلْنَا: إنَّ الْجِزْيَةَ وَجَبَتْ نُصْرَةً لِلْمُقَاتِلَةِ؛ لِأَنَّهَا تَجِبُ بَدَلًا عَنْ النصرة لِلْمُسْلِمِينَ بِبَذْلِ النَّفْسِ وَالْمَالِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ دَارِ الْإِسْلَامِ تَجِبُ عَلَيْهِ النُّصْرَةُ لِلدَّارِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ»[4].

ويفهم من ذلك أن غير المسلمين المرتبطين بعهد مؤبد، وهو عقد الذمة، يعدون من جملة دار الإسلام.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «قَدْ صَارَتْ دَارُهُمْ بِالصُّلْحِ دَارَ إسْلَامٍ، وَصَارُوا بِهِ أَهْلَ ذِمَّةٍ تُؤْخَذُ جِزْيَةُ رِقَابِهِمْ»[5].

---

(١) ينظر: الأم للشافعي (٣/ ١٠٣) وما بعدها، ومغني المحتاج (٤/ ٢٣٢) وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي ص١٧٥.

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٤٨٥،٤٧٥).

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د.علي بن عبد الرحمن الطيار ص٢٨.

(٤) ينظر: العناية على الهداية للبابرتي (٥/ ٢٩٠).

(٥) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٧٦.

وقال المالكية: «فالصلحية- أي الجزية الصلحية-: ما التزم كافر منع نفسه أداءه على إبقائه بلدة تحت حكم الإسلام، بحيث تجري عليه أحكامه»[(١)].

ومن التزم حكم الإسلام فقد دخل في جملة أهل دار الإسلام.

وقال الماوردي من الشافعية: «وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ- من الأرضين إذا استولى عليها المسلمون-: أَنْ يَسْتَوْلِيَ عَلَيْهَا صُلْحًا عَلَى أَنْ تُقَرَّ فِي أَيْدِيهِمْ بِخَرَاجٍ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، فَهَذَا عَلَى ضَرْبَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يُصَالِحَهُمْ عَلَى أَنَّ مِلْكَ الْأَرْضِ لَنَا؛ فَتَصِيرُ بِهَذَا الصُّلْحِ وَقْفًا مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ؛ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهَا وَلَا رَهْنُهَا، وَيَكُونُ الْخَرَاجُ أُجْرَةً لَا يَسْقُطُ عَنْهُمْ بِإِسْلَامِهِمْ، فَيُؤْخَذُ خَرَاجُهَا إذَا انْتَقَلَتْ إلَى غَيْرِهِمْ مِنْ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ صَارُوا بِهَذَا الصُّلْحِ أَهْلَ عَهْدٍ؛ فَإِنْ بَذَلُوا الْجِزْيَةَ عَلَى رِقَابِهِمْ جَازَ إقْرَارُهُمْ فِيهَا عَلَى التَّأْبِيدِ...»[(٢)].

وهذا صريح منهم في أن دار العهد بعقد الذمة من دار الإسلام.

وقال الحنابلة: «ولا يجوز عقد الذمة المؤبدة إلا بشرطين:

أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول.

والثاني: التزام أحكام الاسلام وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم»[(٣)].

ومن التزم أحكام الإسلام بعقد ذمة وهو عهد مؤبد؛ فإنه يصير من أهل دار الإسلام.

---

(١) ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (١/ ٣٣٦)، دار الفكر-دمشق، ط ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، وينظر أيضًا: الفروق للقرافي (٣/ ٢٤)، وشرح الخرشي (٣/ ١٤٧،١٤٥).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١٧٥-١٧٦.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٥٦٣).

أما إذا كان العهد مؤقتًا: فإن دار العهد عندئذ تعد من جملة دار الحرب عند بعض الفقهاء، وتعد دار عهد في اصطلاح آخرين.

وممن جعلها من جملة دار الحرب ابن الهمام الحنفي حيث قال: «ولو وادعوا على أن يؤدوا كل سنة شيئًا معلومًا، وعلى أن لا يجري عليهم في بلادهم أحكام المسلمين، لا يفعل ذلك إلا أن يكون خيرًا للمسلمين؛ لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام المسلمين، ولا يخرجون من أن يكونوا أهل حرب...»[(١)].

وممن جعلها دار عهد: محمد بن الحسن الشيباني، والماوردي، وأبو يعلى الفراء[(٢)].

وأما عن حكم الدول غير الإسلامية التي تربطها معاهدات مع الدول الإسلامية:

فقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنها دار عهد.

يقول الدكتور علي الطيار: ومن المعلوم أن معظم الدول غير الإسلامية ترتبط اليوم مع دول العالم الإسلامي بمعاهدات دولية؛ سياسية وتجارية وغير ذلك؛ ومثل هذه البلاد التي ارتبطت مع الدول الإسلامية بعهود يصدق عليها وصف دار العهد[(٣)].

بينما ذهب فريق آخر إلى أن هذه المعاهدات والعلاقات لاتخرجها عن كونها دار حرب، وقال:

«أما دور الكفر المعاهدة في هذا الوقت فلا ينطبق عليها هذا التعريف، ونحتار فيما يطلق عليها، لأن المعاهدات والعلاقات الدولية التي تكون بينها وبين

---

(١) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٤/ ٢٩٨).

(٢) ينظر: السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني (٥/ ١٧٠٣،١٧٠٢) شرح السرخسي، والأحكام السلطانية، الماوردي ص١٧٥، والأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء ص١٤٩.

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د.علي الطيار ص٣٢ بتصرف يسير.

المسلمين تكون على غير شروط إسلامية، والمصلحة الراجحة فيها تكون لصالح الكفار، وكذلك مدتها تكون مؤبدة غير مقيدة بزمن، وتساعد أعداء المسلمين بالمال، والرجال، والسلاح، ومتى رأت أن المصلحة في نقض العلاقة بينها وبين الدول الإسلامية، نقضت هذه العلاقة والاتفاقية بدون إنذار أو إشعار.

وبناء على هذا يظهر أن الدول الكافرة التي بينها وبين المسلمين عهود واتفاقات وعلاقات في هذا الزمان أقرب إلى دار الحرب، وإن لم تعلن ذلك»[١].

وأرى أنَّ تعميم الحكم على الدول المرتبطة بمعاهدات مع المسلمين- حتى مع التسليم بكون شروطها غير إسلامية وأنها في مصلحة الكفار- واعتبارها دار حرب؛ أنه محل نظر، ويفتقد إلى الدقة، وتكتنفه إشكالات كثيرة في الواقع؛ ولو أنه فصَّل بين الدول التي أعلنت الحرب على بعض ديار المسلمين، أو ساعدت في ذلك، لكن أسلم وأقرب إلى النظر.

ويمكن أن يقال: إن الدول التي تمارس الحرب بالفعل ضد بلاد المسلمين، أو تدعم من يفعل ذلك بالمال والسلاح وغيرها من صور الدعم؛ فإن هذه الدول لاتجعلها المعاهدات التي تبرمها مع بعض الدول الإسلامية دار عهد، ولاتخرجها عن كونها دار حرب.

والخلاصة أن المجتمع الدولي (العالم) ينقسم من حيث الأصل إلى قسمين[٢]:

الأول: بلاد الإسلام، وتشمل كل البلاد التي تحكم بأحكام الإسلام؛ وهي التي تُسمى: دار الإسلام، سواء كانت واحدة - وهو الأصل - أو أكثر.

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين، د.عبد العزيز الأحمدي (١/ ٢٤٨).

(٢) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة (١/ ٢٧٥).

والثاني: بلاد الكفر، التي يحكمها الكفار، أو تُحكم بأحكام وضعية؛ وهي التي تُسمى: دار الكفر؛ فإن كان بين المسلمين وبين أهلها عهد مهادنة، سُميت: دار عهد[(١)]، وإن لم يكن بين المسلمين وبين أهلها عهد سميت: دار حرب؛ غير أن مَن بين المسلمين وبينهم عهد، لا يجوز قتالهم ما كان العهد بيننا وبينهم نافذًا.

الدار المركبة:

قد توجد بعض الدور التي تجمع صفات من دار الإسلام ومن دار الكفر؛ فما حكم هذه الدار وإلى أيتها تنتسب، أم هي دار جديدة مركبة لها أحكامها الخاصة؟

اختلفت نظرة الفقهاء في ذلك؛ فبينما ذهب فريق إلى اعتبارها قسمًا آخر، وأطلق عليها الدار المركبة، وجعل لها أحكامها الخاصة بها- ذهب فريق آخر من المعاصرين إلى القول بأن مثل هذه الدار تكون دار إسلام؛ مادام يمكن للمسلم أن يقوم فيها بإظهار شعائره.

وممن ذهب إلى القول الأول شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث ذهب إلى ذلك في فتواه الشهيرة **عندما** سئل عن بلاد ماردين[(٢)] -وقد زالت عنها السلطة الإسلامية- هل هي بلد حرب، أم بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟

فأجاب: «كونها دار حرب أو سلم، فهي مركبة، فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار. بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه،

---

(١) وتسمى: دار حرب عند بعض الفقهاء بالنظر إلى عدم دوام المهادنة، فهي دار حرب بالنظر إلى المآل.

(٢) ماردين: قلعة مشهورة على قمة الجزيرة مشرفة على دنيسر ودارا نصيبين. معجم البلدان (٤/ ٣٩).

و[يعامل][(١)] الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه »[(٢)].

فجعل هذه البلد (ماردين) - والتي كان أهلها مسلمين ويحكمهم آنذاك المغول- بلدًا مركبًا لا هو دار حرب ولا دار سلم.

وأما الفريق الثاني من المعاصرين: الذي حكم بأن هذه الدار تكون دار إسلام، و نقل عن بعض فقهاء المذاهب ما يؤيد وجهة نظره؛ فمن هؤلاء: عبد الله يوسف الجديع، وعبد الله بن بيه، و **أخذوا فكرة الدولة المركبة، واحتزوها من سياقها في الفتوى، ليتخذوها ذريعة لإلغاء الهجرة من دار الكفر، وليعتبروا المواطنة صورة من الدار المركبة.**

يقول يوسف الجديع: «بالعود إلى اعتبار نظام الحكم مناط الوصف للبلد، فالذي يناسب وصف (الدار المركبة) أن يكون للمسلمين من الحقوق في تطبيق شرائع دينهم ما يتساوى أو يقرب من حقوق غيرهم، فيُساس كل فريق بما يتفق مع شرائع دينه، وهذا يجعل بالضرورة بين مختلف الأديان رابطًا آخر غير الدين، يتعايشون به، هو رابط الوطن الواحد.

فلما كانت آمنةً، لم يصح أن تسمى (دار حرب).

ولما كان للمسلم فيها التمكين بالإقامة والحقوق، لم يصلح نعتها ب(دار كفر)، لوجود الإسلام، ولتمكن أهله منه.

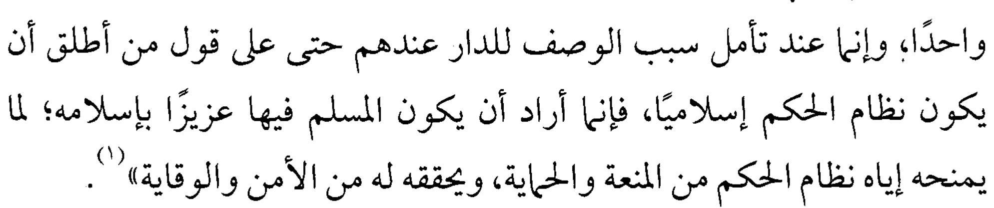
لكن هل يصح نعتها ب(دار إسلام)؟

التعريفات المتقدمة للفقهاء لم تقطع بمنع إطلاق هذا الوصف عليها قولًا

---

(١) في الأصل: (يقاتل)، واللفظ المثبت هو مقتضى السياق، ونص عليه ابن مفلح في كتابه (الآداب الشرعية) وبين أنه نص شيخ الإسلام؛ حيث قال: «ويعامل الخارج عن الشريعة بما يستحق».
ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ٢٥٥، ٢٥٦).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٢٤١).



واحدًا، وإنما عند تأمل سبب الوصف للدار عندهم حتى على قول من أطلق أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فإنما أراد أن يكون المسلم فيها عزيزًا بإسلامه؛ لما يمنحه إياه نظام الحكم من المنعة والحماية، ويحققه له من الأمن والوقاية»(١).

كما قال في موضع آخر: «وهذا يعني أن المسلم إذا كان يعيش في دولة غير إسلامية، متميزًا بدينه، محتميًا بمنعة، غير محارب ولا ممنوع من امتثال شرائع الإسلام، فهو في (دار إسلام) حيث هو، في منزله ومجمع أهل دينه وملته حيث الإسلام فيهم عزيز قائم، وهم به آمنون، فكيف إذا تمكنوا مع ذلك من الدعوة إليه، والدفاع عنه؟ بل كيف إذا وجدوا السبيل إلى العمل على إقامة شرائع الدين بما تكفله لهم أنظمة الحكم حيث يقيمون؟»(٢).

وقد احتج لما ذهب إليه ببعض النقول عن بعض الفقهاء؛ فنقل عن الماوردي قوله: «يجب عليه أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار الإسلام، ويجب عليه دعاء المشركين إلى الإسلام بما استطاع»(٣).

كما نقل عن الهيتمي والشربيني: «ولو قدر على الامتناع بدار الحرب والاعتزال، وجب عليه المقام بها؛ لأن موضعه دار إسلام، فلو هاجر لصار دار حرب، فيحرم ذلك»(٤).

كما نقل عن الرملي: «يؤخذ من قولهم: (لأن محله دار إسلام) أن كل محل قدر

---

(١) ينظر: تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله يوسف الجديع ص١١٠، مؤسسة الريان-بيروت، ط١-٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص١١٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص١١١، وينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٨، ولم أقف على نص كلام الماوردي الذي ساقه الجديع.

(٤) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٤/ ٢١١)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٧)، ونحوه في نهاية المحتاج للرملي (٨/ ٨٢).

أهله فيه على الامتناع من الحربيين صار دار إسلام»[1].

وليس في هذه النقول ما يدل لما قالوا به من المواطنة وإعطاء دار الكفر أو الحرب اسم دار الإسلام؛ بل غاية قولهم أن تكون البقعة التي يقطنها هؤلاء المسلمون وحدها -بهذه الشروط- دار إسلام، وليست الدار كلها، ولذا ربطوا إطلاق دار الإسلام عليها ببقاء المسلم فيها؛ فإن هاجر منها صارت دار حرب، وهو ما لا يقول به هؤلاء المعاصرون.

كما أن في قياسهم دولة المواطنة على الدار المركبة في فتوى شيخ الإسلام خطأ جليًا؛ فأركان القياس غير متوفرة؛ فإنه تكلم عن أرض مسلمة، احتلها الكافر، بينما دولة المواطنة أرض كافرة يسكنها بعض المسلمين؛ وثَمَّ فارق جوهري بينهما: فواجب على المسلمين تحرير الأرض المسلمة، دون الكافرة.

ثم إن ابن تيمية فصل في أحوال أهل الدولة المركبة؛ أن من عجز منهم عن إقامة دينه، وجبت عليه الهجرة، وإلا استحبت، وأن من تعرض لمحنة فلم يمكنه الامتناع إلا بالهجرة، تعينت الهجرة.

فها هو يقرر الهجرة حتى لأهل الأرض المسلمة المحتلة، فكيف بأرض كافرة هي دولة المواطنة؟!

إذن فإن الدار المركبة التي قال بها شيخ الإسلام ليست دار إسلام ولا دار حرب، بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.

ولا علاقة بين ما أسماه الفريق الثاني دار المواطنة وبين الدار المركبة[2].

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٤/ ٢١٢)، نهاية المحتاج للرملي (٨/ ٨٢).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٢٤٠، ٢٤١)، والدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى منجود (٤/ ٣١٧). وينظر أيضًا: الصارم المسلول =

المطلب الخامس

انقلاب صفة الدار

بعد أن تحدد مفهوم دار الإسلام ودار الكفر ومناط الحكم على الدار؛ فإن ثمة مسألة هامة ينبغي التطرق لها وهي: **هل تنقلب دار الإسلام إلى دار كفر؟**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن كون الأرض (دار كفر)، أو (دار إسلام)، أو (إيمان)، أو (دار سلم)، أو (حرب)، أو (دار طاعة)، أو (معصية)، أو (دار المؤمنين)، أو (الفاسقين)، أوصاف عارضة لا لازمة، فقد تنتقل من وصف إلى وصف، كما ينتقل الرجل بنفسه من الكفر إلى الإيمان والعلم، وكذلك بالعكس»[(١)].

وهذه المسألة لها صورٌ عدة؛ منها ما ذكره بعض الفقهاء حيث قال: «صورة المسألة على ثلاثة أوجه:

إما أن يغلب أهل الحرب على دار من دورنا.

أو ارتد أهل مصر وغلبوا وأجروا أحكام الكفر.

أو نقض أهل الذمة العهد وتغلبوا على دارهم»[(٢)].

=

على شاتم الرسول ﷺ، لأبي العباس ابن تيمية (٢/ ٤٨٥)، تحقيق: محمد الحلواني، ومحمد شودري، رمادي للنشر - الدمام، والمؤتمن للتوزيع -الرياض، ط١- ١٤١٧هـ. والعبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، صديق بن حسن القنوجي ص٢٣١ وما بعدها، وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان ص٢٠، ٢١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة القدس- بغداد، ط١٤٠٢هـ، وفقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر ص٥٥- ٥٩، دار الإيمان- طرابلس، لبنان، ط١-١٤١٩هـ.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٧/ ٤٥).

(٢) ينظر: الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي (٢/ ٢٣٢)، دار الفكر، ط٢- ١٣١٠هـ.

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين علماء الإسلام كافة أن دار الكفر تصير وتنقلب دار الإسلام بمجرد إظهار أحكام الإسلام فيها، وتسلط المسلمين عليها[1].

لأن المعول عليه في تمييز الدار هو السلطة وغلبة الأحكام- كما سبق-، فإن كانت السلطة إسلامية والأحكام الغالبة أيضًا إسلامية، كانت الدار دار إسلام بالاتفاق.

وفي هذا يقول الكاساني: «إن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»[2].

وقال السرخسي: «إن الإمام إذا فتح بلدة وصيرها دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها فإنه يجوز له أن يقسم الغنائم فيها»[3].

ويفهم من كلام القاضي أبي يعلى: «أن دار الكفر إذا كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر وكانت السلطة فيها إسلامية انقلبت إلى دار الإسلام»[4].

وكذلك دار الكفر الحربية- دار الحرب - تصير دار كفر غير حربية - دار عهد - بمجرد وجود العلاقات السلمية بينها وبين المسلمين، من المعاهدات وغيرها.

أما بالنسبة لتغير الوصف عن دار الإسلام إلى دار كفر؛ فهذا الذي اختلف فيه الفقهاء إلى عدة أقوال:

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢)، وشرح السير الكبير (٤/ ٣٢٠)، والمدونة (٣/ ٢٣)، وشرح السنة (١٠/ ٣٧١)، والسيل الجرار(٤/ ٥٧٥)، وأحكام أهل الذمة (١/ ٣٦٦)، والفتاوى السعدية ص ٩٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٨).

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٦.

القول الأول: أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد ظهور أحكام الكفر فيها، وتسلط غير المسلمين عليها.

وهذا قول الجمهور؛ محمد وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة، والمالكية والشافعية والحنابلة[1].

جاء في «الفتاوى الهندية»: «إن دار الإسلام تصير دار حرب بشرط واحد لا غير، وهو ظهور أحكام الكفر»[2].

وقال الكاساني: «إن دار الإسلام تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها»[3].

والذي يفهم من كلام القاضي أن كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر[4].

القول الثاني: أن دار الإسلام لا تصبح دار كفر إلا بثلاثة شروط:

أولها: إجراء أحكام الكفر على سبيل الإشهار، وأن لا يحكم فيها بحكم الإسلام.

الثاني: أن تكون متصلة بدار حرب، لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام.

الثالث: أن لا يبقى فيها مؤمن ولا ذمي آمنًا بأمانه الأول قبل استيلاء الكفار.

لأن هذه علامات على تمام القهر فإذا وجدت هذه العلامات الثلاثة دلت على تمام قهر المشركين للمسلمين.

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٤ - ١٧٥)، ودرر الحكام (١/ ٢١٩٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢)، وحاشية الدسوقي (٢/ ١٧١)، وحاشية الشرواني مع تحفة المحتاج (٩/ ٢٦٩)، والمغني (٨/ ١٣٨).

(٢) ينظر: الفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٠).

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٢٧٦.

وهذا القول هو المشهور عن الإمام أبي حنيفة[(١)] .

القول الثالث أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، و هو ما يعبر عنه اليوم بالاحتلال.

وهذا قول بعض الشافعية؛ صرح به إمام الحرمين الجويني[(٢)] ، وقال الهيتمي والشمس الرملي: «والأوجه أن دار الإسلام التي استولوا عليها كذلك» يعني دار حرب[(٣)] .

القول الرابع أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر وخصوصًا الصلاة. **وهذا قول بعض الحنفية**[(٤)] ؛ كالإسبيجاني والحلواني، **وقال به بعض المالكية**[(٥)] .

قال الدسوقي: « بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها، بل حتى تنقطع إقامة الشعائر عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها، فلا تصير دار حرب»[(٦)] .

حتى لو استولى عليها الكفار وأجروا عليها أحكام الكفر، لكن ما دام الشعب

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٠، ١٣٠)، المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٢١)، والفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢)، والدر المختار مع حاشيته رد المحتار لابن عابدين (٤/ ١٧٤، ١٧٥)، والمغني لابن قدامة (٨/ ١٣٨).

(٢) نقله الرافعي في «فتح العزيز شرح الوجيز» (٦/ ٤٠٤).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٤/ ٢١١)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ٨٢).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (٣/ ٢٣٣).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٩٧)، وينظر: بلغة السالك للصاوي (٢/ ٢١٨)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله الجديع ص١٠٥، واختلاف الدارين وآثاره، عبد العزيز الأحمدي (١/ ٢٨٣).

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٨٨).

متمسكًا بالدين يقيم شعائر الإسلام، خاصة الصلاة فلا تنقلب إلى دار كفر.

وخلاصة الكلام أنه إذا وجد إنسان في بلد غلب عليها الكفار، لكنه يقدر على إظهار دينه؛ فإنه يبقى في هذه البلاد؛ لأنه يرجى ببقائه إسلام غيره ولأنه إذا هاجر منها تصير دار حرب؛ لأنه لم يبق فيه أحد من المسلمين.

القول الخامس: أن الدار التي كانت في يوم من الأيام دار إسلام لا تتحول إلى دار كفر أبدًا.

وهو قول بعض الشافعية.

وقد صرح بذلك ابن حجر الهيتمي فقال في الأرض التي كانت دار إسلام: «فحينئذ الظاهر أنه يتعذر عودتها دار كفر وإن استولوا عليها - يعني الكفار- صرح به الخبر الصحيح: «**الْإِسْلَام يَعْلُو وَلَا يعْلى عَلَيْهِ**»[1]»[2].

وقال الرملي في بيانه لديار الإسلام: «ومنها: ما علم كونه مسكنًا للمسلمين،

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤/ ٣٧١) ح(٣٦٢٠)، والبيهقي في السنن (٦/ ٣٣٨) ح(١٢١٥٥)، و الروياني في مسنده (٢/ ٣٧) ح(٧٨٣) ، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (ق ٦٠/ ١)، مرفوعًا من حديث عائذ بن عمرو المزني، وحسنه الألباني في الإرواء (٥/ ١٠٦) ح(١٢٦٨).
وأخرجه البخاري (١/ ٢٣٤) معلقًا وجزم به، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، موقوفًا على ابن عباس، وكذا الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٥٧) ح(٥٢٦٧) فِي الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ ، تكُونُ تَحْتَ النَّصْرَانِيِّ أَوِ الْيَهُودِيِّ ، فَتُسْلِمُ هِيَ ، قَالَ: «يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا، الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ». وصحح ابن حجر إسناده عند الطحاوي، موقوفًا على ابن عباس. فتح الباري (٩/ ٤٢١)، وينظر: نصب الراية للزيلعي (٣/ ٢١٣)، والتلخيص الحبير (٤/ ١٢٦)
وقال الهيثمي: «رواه الطبراني في الصغير والأوسط عن شيخه محمد بن علي بن الوليد البصري، قال البيهقي: والحمل في هذا الحديث عليه. قلت: وبقية رجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد (٨/ ٢٩٤)، وحسّنه الألباني وقال: «وجملة القول أن الحديث حسن مرفوعًا بمجموع طريقي عائذ ومعاذ، وصحيح موقوفًا» إرواء الغليل (٥/ ١٠٦، ١٠٩).

(٢) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٩/ ٢٦٩).



ولو في زمن قديم، فغلب عليه الكفار؛ كقرطبة؛ نظرًا لاستيلائنا القديم»[(١)].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول؛ فقالوا:

إن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، وإن إضافة الدار إلى الإسلام تفيد ظهوره فيها وظهوره بظهور أحكامها؛ فإن زالت منها هذه الأحكام بظهور أحكام الكفر محلها لم تبق دار إسلام.

قال السرخسي: «لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والشوكة»[(٢)].

و سبق نقل تقرير الكاساني حجة هذا القول بأن الأصل في تسمية الدار هو ظهور أحكام الإسلام أو أحكام الكفر[(٣)].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول؛ فقالوا:

إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام. وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر.

والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمن الثابت فيها على الإطلاق، فلا تصير دار الكفر.

---

(١) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي (٥/ ٤٥٤).
(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٦٤).
(٣) ينظر: ص٢٣٧، وبدائع الصنائع (٧/ ١٣١).

وكذا الأمن الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الحرب، فتوقف صيرورتها دار الحرب على وجودهما، مع أن إضافة الدار إلى الإسلام احتمل أن يكون لما قلتم، واحتمل أن يكون لما قلنا، وهو ثبوت الأمن فيها على الإطلاق للمسلمين وإنما يثبت للكفرة بعارض الذمة والاستئمان.

فإن كانت الإضافة لما قلتم تصير دار الكفر بما قلتم، وإن كانت الإضافة لما قلنا لا تصير دار الكفر إلا بما قلنا؛ فلا تصير ما به دار الإسلام بيقين دار الكفر بالشك والاحتمال؛ على الأصل المعهود أن الثابت بيقين لا يزول بالشك والاحتمال، بخلاف دار الكفر حيث تصير دار الإسلام؛ لظهور أحكام الإسلام فيها؛ لأن هناك الترجيح لجانب الإسلام؛ لقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**الْإِسْلَام يَعْلُو وَلَا يعْلى عَلَيْهِ**»[1] فزال الشك.

على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام؛ لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين - أعني المتاخمة وزوال الأمان الأول - لأنها لا تظهر إلا بالمنعة، ولا منعة إلا بهما[2].

مناقشة رأي أبي حنيفة وتحقيقه:

سبق[3] بيان أن جمهور الفقهاء ومنهم الإمام أبو حنيفة يرون أن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، والجمهور يرى أن هذا المناط يتحقق بغلبة حكم الإسلام وحده، بينما أبو حنيفة يرى أن هذا المناط يتحقق فقط بهذه

---

(١) تقدم تخريجه ص٣٠٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣١).

(٣) ينظر: ص٢٥٨.

الغلبة مع المتاخمة وعدم بقاء الأمان.

ومن ثم فالذي يظهر للباحث أن الخلاف بينهم ليس في مناط الحكم، وإنما هو في تطبيقه على بعض الحالات.

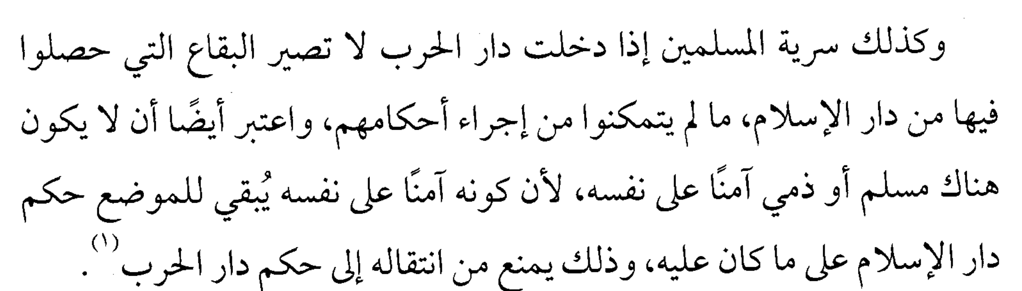
وللتحقق من ذلك فإنه ينبغي معرفة الصورة التي أفتى فيها أبو حنيفة؛ من خلال الرجوع إلى كتب الحنفية أنفسهم.

يقول السرخسي: «لكنَّ أبا حنيفة يعتبر تمام القهر والقوة... وذلك باستجماع الشرائط الثلاث؛ لأنها لم تكن متصلة؛ فأهلها مقهورون بإحاطة المسلمين من كل جانب، فكذلك إن بقي فيها مسلم أو ذمي آمن فذلك دليل على عدم القهر»[(١)].

وحاصل ما في هذه الصورة أن الغلبة لم تتم لأحكام الكفر، ومثل هذه الصورة ما ذكره الإمام الجصاص فقال: «وأما وجه قول أبي حنيفة في اعتبار ما وصفنا من الخلال الثلاث، وهو أنها إذا لم تكن متاخمة لأرض الحرب وحواليها دار إسلام فلا حكم لتلك الغلبة؛ لأنها تعد - أي تلك الدار - في المنعة من المسلمين، فهذا بمنزلة سرية من أهل الحرب التجئوا إلى حصن من حصون المسلمين وأحاط به جيش المسلمين، فلا يوجب حصولهم في الحصن أن يصير الحصن من دار الحرب مع جيوش الإسلام، فكذلك المدينة العظيمة إذا ارتد أهلها أو غلب على أهلها وحواليها مدن الإسلام؛ فإن منعة الإسلام باقية هناك، لإحاطتهم بها، واعتبر أيضًا جريان الحكم؛ لأن الموضع الذي تحصل فيه السرية من بقاع دار الإسلام، وإن كانت متصلة بأرض الحرب، لا تصير من دار الحرب؛ لأنهم غير متمكنين لإجراء الحكم.

---

(١) ينظر: المبسوط (١٠/ ١١٤).



وكذلك سرية المسلمين إذا دخلت دار الحرب لا تصير البقاع التي حصلوا فيها من دار الإسلام، ما لم يتمكنوا من إجراء أحكامهم، واعتبر أيضًا أن لا يكون هناك مسلم أو ذمي آمنًا على نفسه، لأن كونه آمنًا على نفسه يُبقي للموضع حكم دار الإسلام على ما كان عليه، وذلك يمنع من انتقاله إلى حكم دار الحرب[1].

فالذي يظهر إذن أن أبا حنيفة إنما قال ذلك على حسب الحال التي كانت في زمانه من جهاد المسلمين أهل الشرك؛ فامتنع عنده أن يكون دار في وسط دار الإسلام يرتد أهلها فيبقون ممتنعين فيها دون إحاطة الجيوش بهم من جهة السلطان ومطوعة الرعية»[2].

فهذه الصورة التي ذكرها الإمام الجصاص تبين ما يلي:

أولًا: أن الظاهرين على تلك الدار مقهورون بإحاطة المسلمين بهم من كل جانب؛ سواء بدورهم أم بجيوشهم، ولم تتم لهم الغلبة في إظهار الأحكام.

ثانيًا: أن فتوى الإمام أبي حنيفة هنا إنما هي حسب الحال التي كانت في زمانه، من جهاد المسلمين لأهل الشرك وإحاطة الجيوش بهم من جهة السلطان ومطوعة الرعية.

وهاتان الصورتان التي يذكرهما هذان الإمامان لمحل فتوى الإمام أبي حنيفة متفقتان في الجملة.

وهاتان الصورتان تجتمعان على ما يلي:

أولًا: أن أهل الشرك مع ظهورهم على دار الإسلام، لكنهم مقهورون، ليس

---

(١) يقصد أن اعتبار الأمان إنما هو في هذه الصورة فقط ولا يعتبر في كل موضع. ينظر: دار الإسلام ودار الحرب ص٥١.

(٢) ينظر: شرح مختصر الطحاوي (٧/ ٢١٦-٢١٧)، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما للسفياني ص٥١.

لهم منعة ولا غلبة تخولهم الامتناع بتلك الدار.

ثانيًا: أن هذه الفتوى باعتبار الحال التي كان فيها أبو حنيفة رحمه الله.

فيمكن القول إذن إن فتوى الإمام أبي حنيفة في هذه الصورة قائمة على عدم تحقق المناط.

فالمناط المتفق عليه بين جماهير أهل العلم هو غلبة الأحكام، وذلك يوجب وصف الدار بصفة الحكم الغالب عليها. وهذا المناط لم يتحقق في الصورة التي أفتى فيها أبو حنيفة. وكلام الإمامين السرخسي والجصاص يدل على أن منعة أهل الشرك وغلبتهم لم تتم.

وهذا نص منهما على عدم تحقق المناط. ومن ثم فإن ما ذكره أبو حنيفة لا يخالف بحال ما اتفق عليه جماهير الفقهاء - حتى مع الأخذ بشرطي أبي حنيفة[1].

فالقاعدة عند أبي حنيفة هي: أن مناط الحكم على دار الإسلام بأنها دار كفر؛ هو تمام الغلبة فيها لأحكام الكفر، وهذا المناط قد يتحقق بدون هذين الشرطين؛ ومن ثم لا يجوز لنا أن نوقف الحكم هنا؛ لأن شرطي أبي حنيفة لم يتحققا؛ وذلك لأن الغلبة قد تمت، وهذا هو مناط الحكم، وأما الشرطان فلا تحتاج لهما في كثير من الصور؛ ومن ثم فليست لازمة لتحقق الحكم.

وهذا هو معنى قول الإمام الرازي: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين فيها، والدليل على ذلك أنا متى غلبنا على دار الحرب وأجرينا بهذا أحكامنا صارت دار إسلام، سواء كانت متاخمة لدار الإسلام أم لم تكن، وكذلك البلد من دار الإسلام إذا غلب عليه الكفر وجرى فيه حكمهم

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما ص٥١-٥٦ بتصرف.

وجب أن يكون من دار الحرب، ولا معنى لاعتبار ذمي ولا مسلم آمن على نفسه؛ لأن المسلم قد يأمن في دار الحرب، ولا يسلبه ذلك حكم دار الحرب، ولا يوجب أن يكون من دار الإسلام»[1].

ومن هنا نعلم أن هذين الشرطين اللذين ذكرهما أبو حنيفة إنما ذكرهما لأنه رأى - حسب الحال في زمانه، وحسب الصورة التي أفتى فيها - أن هذين الشرطين ضروريان لتمام الغلبة والمنعة للحكم.

وفي هذا يقول أبو زهرة: «ولكن اشتراط المتاخمة لتوقع الاعتداء أصبح غير ذي موضوع، لأن ابن الأرض أخذ يتحكم في الأجواء بل يتحكم في الفضاء. ولم يعد القتال يحتاج إلى المتاخمة، بل إن القنابل الفتاكة تصل من أدنى الأرض إلى أقصاها، ولذلك نرى أن هذا الشرط لا موضع له الآن، ولو كان الإمام أبو حنيفة حيًا ورأى ما نرى لترك الشرط، والاختلاف بيننا وبينه ليس اختلاف حجة وبرهان، بل اختلاف حال وزمان»[2].

فلا معنى لاعتبار شرط الملاصقة لتغير وصف الدار عن الإسلام وبخاصة في وقتنا الحاضر بعد تطور وسائل النقل الحديثة التي جعلت الأرض البعيدة في غاية القرب[3].

ومما يؤكد هذا أن الجمهور يذهبون إلى عدم اعتبار شرط المجاورة والملاصقة؛ قال الإمام ابن القيم، في الموضع الذي لا تجري عليه أحكام الإسلام: «قال الجمهور:... وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها ...

---

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٢١٦-٢١٧).
(٢) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٤..
(٣) ينظر: اختلاف الدارين وآثاره، عبد العزيز الأحمدي (١/ ٢٨١).

فهذا الطائف قريبة إلى مكة جدًا ولم تعتبر دار إسلام بفتح مكة، وكذلك الساحل»[1].

وقد خالف ابن قدامة شرطي أبي حنيفة ولم يعتبرهما، بل اعتبر جريان الأحكام فقال: «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب. وقال أبو حنيفة: لا تصير دار حرب حتى يجتمع فيها ثلاثة أشياء -وذكر شروط أبي حنيفة- ثم قال: ولنا أنها دار كفار فيها أحكامهم، فكانت دار حرب، كما لو اجتمع فيها هذه الخصال -يعني شروط أبي حنيفة- أو دار الكفرة الأصليين»[2].

فابن قدامة يعتبر جريان أحكام الكفر على دار الإسلام موجب لتغير صفتها... حتى وإن لم يتحقق شرطا أبي حنيفة وهما المجاورة والملاصقة لدار الحرب وفقدان الأمان.

وارتداد أهلها الغالبين عليها وإجراؤهم لأحكام الكفر مماثل عنده لاجتماع تلك الشروط، ومماثل أيضًا لدار الكفرة الأصليين»[3].

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب القول الثالث، القائلون :إن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، و هو مايعبر عنه اليوم بالاحتلال؛ بالمعقول فقالوا:

إن المسلمين الذين يقيمون بالدار التي يتسلط عليها الكفار ويستولون عليها، لا يستطيعون أن يقيموا من شعائر الإسلام إلا ما أذن به ذوو السلطان من

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٣٦٦)، ويقصد بالساحل الطريق إلى اليمن في محاذاة البحر الأحمر.

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/ ١٣٨).

(٣) ومما يدل على عدم اعتبار شرط المجاورة والملاصقة أن جيوش أهل الإسلام دخلت كثيرًا من بلدان فارس والروم وبلاد ما وراء النهر، وجرت على أحكام الإسلام، ولم تتوقف غلبة الأحكام على المتاخمة والملاصقة لديار الإسلام وخاصة في بلاد ما وراء النهر.

الكفرة، مما لا تعلو به كلمة الله، ولا تسقط به راية الكفر، ومن ثم فإن هذا البلد الذي تحققت فيه هذه الأمور من السيادة للكفار، وعدم إعلاء كلمة الله، وإعزاز دينه، لا يمكن أن يقال عنه بأنه دار إسلام..

ويشهد لذلك واقع كثير من البلدان الإسلامية التي صارت دار كفر بمجرد استيلاء وتسلط أعداء الله عليها وغلبة أحكامهم فيها، لأنهم إنما يأذنون لبعض المسلمين المقيمين في هذه الديار بإقامة بعض شعائر الإسلام التي يدركون أنه لا خطر منها على أحكامهم الكفرية، وإذا أدركوا وتلمسوا أن خطرًا ما سيتحقق من إقامة بعض الشعائر الإسلامية حظروه وضيقوا الخناق عليه وعلى أهله، ولو تنبه المسلمون لهذا المعنى لما ناموا عن الاستعداد للجهاد في سبيل الله، وإعداد العدة له لطرد من دنسوا ديارهم بإظهار أحكام الكفر فيها، وصيروها ديارًا كافرة بعد أن كانت ديارًا إسلامية.

وقد تقرر لدى كثير من العلماء المعاصرين أنه إذا كانت الولاية والحل والعقد في الأرض لغير المسلمين، فتعتبر الدولة كافرة وإن كثر فيها المسلمون[(١)].

ويجاب عن ذلك: بأن ما قاله أصحاب هذا القول يرجع إلى معنى الغلبة والظهور والسلطان والسيادة؛ وهو قول الجمهور؛ وهذا هو مناط الحكم على الدار؛ فالمصير إليه أولى وأحكم.

أدلة القول الرابع: احتج أصحاب القول الرابع، القائلون: إن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر

---

(١) ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د.عبد الله القادري (١/ ٦٠٩).

وخصوصًا الصلاة، بالمعقول؛ فقالوا:

إن بقاء شيء من العلة يبقي الحكم، وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار عليها كانت من ديار الإسلام، وأنه بعد الاستيلاء عليها بقيت شعائر الإسلام؛ كالأذان والجمع والجماعات وغيرها؛ فتبقى دار إسلام(١).

ونوقش: بأن العلة هي تمام الغلبة والسلطان، وليس مجرد إقامة بعض الشعائر في ظل سلطان الكفار وإذنهم.

وأجيب: بأنه ترجح أن مناط الحكم على الدار مع الغلبة والسلطان هو تحقق ظهور الأحكام، وأن هذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس وأعمال الإمام؛ ومن ثم فإنه إذا وجدت مظاهر الإسلام وظهرت شعائره؛ فإنه يكون قد بقيت بعض العلة؛ وبقاء شيء من العلة يبقي الحكم.

وقد توصف هذه الدار التي هذا حالها بأنها دار مركبة تحمل المعنيين، كما تقدم في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عندما سئل عن بلاد ماردين -وقد زالت عنها السلطة الإسلامية- هل هي بلد حرب، أم بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟

أدلة القول الخامس: احتج أصحاب القول الخامس، القائلون: إن الدار التي كانت في يوم من الأيام دار إسلام لاتتحول إلى كفر أبدًا، بالسنة والمعقول.

أولًا: من السنة:

- ما جاء عن النبي ﷺ: **«الْإِسْلَام يَعْلُو وَلَا يعْلى عَلَيْهِ»**(٢).

---

(١) ينظر: الفتاوى الهندية (٣/ ٢٣٣)، وأحكام الذميين والمستأمنين ص ٢١، والعلاقات الخارجية في دولة الخلافة ص٦٠.

(٢) تقدم تخريجه ص ٣٠٢.

وجه الدلالة:

قالوا: إن الاستعلاء في الأرض، وهو إعلاء كلمة الله، وارتفاع رايته لا ينفك ولا يزول عن الإسلام.

فكذلك الإسلام إذا اتصفت به الدار لا ينفك ولا يزول عنها، فانقلاب الدار التي كانت دار إسلام إلى دار كفر، يفهم منه عدم استعلاء الإسلام، وفيه مخالفة لنص الحديث، ولما كان الاستعلاء ثابتًا للإسلام بنص الحديث؛ فإنه لا يجوز أن تنقلب داره إلى دار كفر، حتى مع سلطة الكفار عليها وغلبة أحكامهم فيها[(١)].

واعترض على هذا الاستدلال: بأن الحديث لا يصح، وقد ضعفه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال عنه: ضعيف جدًّا[(٢)].

ثم على فرض صحته فإن دلالته أن الإسلام يعلو، ولا يزال عاليًا حتى قيام الساعة، وأن المسلم بمجرد ثبوت عقد الإسلام له يكون هو الأعلى، وقد أثبته القرآن للمؤمنين بشرط واحد وهو الإيمان؛ فقال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:١٣٩]، فهذا هو شرط الاستعلاء فمتى توفر هذا الشرط ثبت الاستعلاء.

وهذا يتوفر بتحقق الإيمان وإن لم تقم دار الإسلام، فإذا لم يكن قيام دار الإسلام شرطًا في الإيمان؛ فكذلك ليس قيامها شرطًا في الاستعلاء.

ويوضح هذا أن رسول الله وأصحابه كانوا هم الأعلون حتى قبل قيام دار الإسلام.

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٩/ ٢٦٩)، وحاشية البجيرمي (٤/ ٢٢٠).

(٢) ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،أحمد بن علي ا بن حجر العسقلاني (٤/ ٢٣١)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ- ١٩٨٩م.

فمعنى الحديث أن المسلم مستعلٍ بالإسلام وبالإيمان لا بأي أمر آخر، وليس أحد أعلى من المسلم حتى في حال الاستضعاف.

ولو كان المعنى كما يقصد ابن حجر أن دار الإسلام إذا ذهبت ذهب استعلاء الإسلام -ومن ثم فهو لا يقول بانقلاب صفة الدار حتى مع غلبة أحكام الكفر عليها- لو كان المعنى كذلك لارتفع الاستعلاء عن أصحاب النبي ﷺ في مكة، ولكان هذا المعنى معارضًا لنص القرآن الذي لم يشترط للاستعلاء إلا شرطًا واحدًا وهو الإيمان.

فليس إذًا معنى الحديث أنه لا استعلاء إلا بأن يكون للمؤمنين دار إسلام، وأن زوال دار الإسلام - لأي أمر كان - وعدم وجود سلطان للمؤمنين ومنعه يعني أنهم ليسوا هم الأعلون.

ولقد عارض أحد علماء الشافعية ابن حجر في استدلاله بهذا الحديث فقال: «دعوى صراحة الحديث فيما أفاد محل تأمل؛ إذ المتبادر منه أن المراد يعلو انتشاره واشتهاره وإخماد الكفر إلى أن يأتي الوقت الموعود به قرب الساعة، وهذا لا ينافي صيرورة بعض داره دار حرب، كما لا ينافي غلبة الكفار لأهله ونصرتهم عليهم في كثير من الوقائع»[1].

ثانيًا: المعقول:

قال أصحاب هذا القول: إن القول بانقلاب دار الإسلام إلى دار كفر، ينتج

---

(١) ينظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٩/ ٢٦٩)، وينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص٦٤، واختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د.عبد العزيز الأحمدي (١/ ٢٩٤).

عنه حكم فاسد، وهو أن الكفار لو استولوا على دار الإسلام في ملك أهله، ثم فتحها المسلمون عنوة فإنهم يملكونها على ملاكها، وهو في غاية البعد[1].

ومعنى كلام ابن حجر هذا: أن القول بصيرورة دار الإسلام التي استولى عليها الكفار، وأقاموا فيها أحكامهم، دار كفر يؤدي إلى حكم فاسد، وهو أن المسلمين لو تمكنوا من ملك هذه الأرض بعد استيلاء الكفار عليها بفتحها والسيطرة عليها، وإقامة أحكام الله فيها، ولو بعد مدة من الزمن؛ ماذا نعمل بهذه الأملاك التي ملكها المسلمون، هل يردها على أصحابها أو تكون من الغنيمة وتقسم بين الغانمين والفاتحين لها؟.

وإذا قلنا بقسمة الأموال والأملاك فإن الملك يملك على صاحبه، وهنا نقع في الفساد الذي أشار إليه ابن حجر.

وهو بهذا يقرر أربع مسائل:

الأولى: أن الملك يثبت لمالكه الأول مع غلبة الكفار عليه؛ لأن الكفار لا يملكون أموال المسلمين إذا غلبوا عليها وأحرزوها.

الثانية: أن هذا المالك له حق الملك مرة أخرى على الإطلاق، وذلك إذا ما استرجعنا أموالنا من الكفار.

الثالثة: أنا إذا قلنا بانقلاب صفة الدار إذا غلب عليها الكفار وغلبت عليها أحكامهم، ثم ملكناها مرة أخرى فإن الملك يملك على صاحبه، وهنا نقع في الفساد.

الرابعة: ولأجل هذا نمنع الحكم بتغير صفة الدار.

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٩/ ٢٦٩)، وحاشية البجيرمي (٤/ ٢٢٠).

ونوقش هذا الاستدلال بأن هذه المشكلة التي تصورها ابن حجر لا وجود لها، وهذا الفساد ليس لازمًا على الإطلاق؛ لأن هذا الفساد الذي ظنوا يزول ويرتفع بقول أصحابهم من علماء الشافعية: إن الأملاك التي يملكها المسلمون من الأرض التي فتحوها واستولوا عليها من أيدي الكفار، وكانت دار إسلام من قبل، ترد إلى أصحابها أو تقف لهم، وهم أحق بها قبل القسمة وبعدها[1].

وما استدل به ابن حجر لا ينهض في إقامة هذه الدعوى فضلًا أن ينهض في معارضة مذهب جماهير أهل العلم.ومن هنا نستطيع أن نقول أن شبهة اعتبار الأصل بالنسبة لدار الإسلام لا يمكن أن تكون مانعًا من انقلاب صفتها إذا ما تحقق الموجب لذلك. والله أعلم.

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أدلة كل فريق ومناقشتها؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الرابع: أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر وخصوصًا الصلاة؛ لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراضات؛ وأيضًا لما يلي:

أن الأصل في الشرع بقاء ما كان على ما كان، وأنه لا ينتقل عن حكم الأصل حتى يثبت ما ينقله بيقين، فالبلد الذي فتح وأصبح دار إسلام لا ينتقل عن هذا الأصل إلا بتحول واضح. وأمثل على ذلك بمثالين متقابلين:

---

(١) ينظر: الأم (٤/ ٢٥٤)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٣٢)، والمهذب (٢/ ٢٢١).

المثال الأول: الأندلس: فقد تحولت هذه البلاد بعد إخراج المسلمين منها إلى دار كفر؛ لأن مظاهر الإسلام فيها أصبحت في حكم العدم.

المثال الثاني: البلاد الإسلامية المحكومة بغير ما أنزل الله مع إقامة الشعائر، وظهور الإسلام دار إسلام لعدم الناقل عن الأصل.

أنه يترجح جانب الإسلام في مثل هذه الأحوال احتياطًا للدماء والأموال.

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «إذا وجدت الشرائط كلها صارت دار حرب، وعند تعارض الدلائل أو الشرائط فإنه يبقى ما كان على ما كان، أو يترجح جانب الإسلام احتياطًا»(١).

أن لهذا الحكم- وهو التثبت وعدم الحكم على الدار المسلمة بالتحول إلا بعد زوال أهم وأبرز علامات الدين- نظيرًا في الشرع وهو: التفريق بين الكافر الأصلي والكافر المرتد، إذ لا يحكم في الشرع على مسلم بالردة إلا بعد اكتمال البينات وقيام الشواهد واستنفاد وسائل الاستتابة(٢).

---

(١) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان ص٥١، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٤٠٢هـ، والغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص٣٤١،٣٤٠.

(٢) ينظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص٣٤١. وقد ذكر المؤلف جملة من التنبيهات والاحترازات يحسن ذكرها وتأكيدها منعًا لما قد ينشأ من سوء فهم لدى البعض من بعض هذه الإطلاقات، ومن هذه التنبيهات التي أكد ونبَّه عليها:

- أنه إذا قيل: إن الدار دار كفر؛ فهذا لا يعني أن جميع من في الدار كفار، فهذا فهم خاطئ، وكل ما بني عليه فهو كذلك؛ فالإقامة في دار الكفر ليست سببًا في إكفار المقيم. ومما لاشك فيه أن تكفير المسلمين مسألة خطيرة لابد أن تقوم على برهان.
- أن الحكم على الدور والتفريق بينها ليس وراءه كبير فائدة لأفراد الناس، وليس مؤثرًا في الأحكام المتعلقة بهم، بل الفائدة منه متعلقة بالحاكم المسلم، فالموضوع من الفقه السياسي ويتضح ذلك

=

مما يلي:

أ - أن الأحاديث الصحيحة الصريحة وردت بأن الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام عصم دمه وماله، سواء أكان في دار الحرب أم في دار الإسلام، فالمسلم معصوم الدم بكل حال...

ب - أن الأحكام المتعلقة بأفراد الناس لا تختلف باختلاف الدار، فالحلال حلال والحرام حرام أيًا كانت الدار. قال الإمام الشافعي: «ومما يوافق التنزيل والسنة ويعقله المسلمون، ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر، فمن أصاب حرامًا فقد حده الله على ما شاء منه ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئًا».

ج - أن الكافر الحربي مباح الدم على كل حال ما لم يؤمّن من المسلمين.

د - أن إعانة الخارجين عن الشريعة محرمة سواء أكانوا في دار الإسلام أم في دار الحرب.

ثم قال: وبهذا يتبين حدود الغلو في مفهوم دار الكفر ودار الإسلام، بما يمكن إجماله في الحكم على الدار المسلمة بأنها دار كفر وإتباع ذلك بأحد الأمرين الآتيين أو كليهما:

أ - استحلال الدماء والأموال وإعلان الجهاد على هذه الدار التي جعلت دار كفر بزعمهم.

ب - تكفير أهل الدار بناء على وصف دارهم بأنها دار كفر.

ومع أني أرى أن وصف بلد محكوم بغير ما أنزل الله بأنه دار كفر وصف خاطئ، فإني لا أقدر على وصف هذا القول بأنه غلو؛ لأن أعلامًا من علماء المسلمين قالوا بذلك، لكن ليس أحدٌ منهم يقول باستباحة الدماء والأموال، وإعلان الجهاد، وحتى لو قيل بذلك فإن من المستقر عند عامة أهل العلم أن الخطاب في مسائل القتال والجهاد موجهٌ للأمة كلها ممثلة في ولي أمرها، ولو ساغ أن يخاطب كل فرد أو كل جماعة معينة بإعلان الجهاد دون الأمة لأدى ذلك إلى التهارج والفتنة.

وعند النظر في الواقع المعاصر نجد هذين الجانبين من الغلو قد وقع فيهما بعض طوائف المسلمين:

١ - حيث ترى جماعة شكري أن القول بأن الدار دار كفر مسوغ لتكفير كل مقيم فيها، ويتضح من كتاباتهم مدى التلازم الكبير بين وصف الجاهلية، ووصف الدار بأنها دار كفر، ووصف أهلها بأنهم كفار، ففي جمل مختارة من إحدى صفحات كتاب الهجرة ترد عبارات من مثل: العيش في المجتمع الجاهلي، في دار الكفر، تكثير سواد هؤلاء الكفار.

وكل هذه العبارات مشعرة بالتلازم بين قولهم: إن الدار دار كفر، وبين كفر أهلها.

٢- بينما تجعل جماعة الجهاد من أكبر مبررات قتال الحكام بغير ما أنزل الله وإعلان الجهاد عليهم وصف الدار بأنها دار كفر، مع أنهم لا يرون كفر أهلها ففي كتاب الفريضة الغائبة بعد نقل أقوال أبي حنيفة وصاحبيه، وابن تيمية رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ؛ يقول المؤلف: «والحقيقة أن لهذه الأقوال لا نجد تناقضًا بين أقوال الأئمة، فأبو حنيفة وصاحباه لم يذكروا أن أهلها كفار... فالسلم لمن يستحق السلم، والحرب لمن يستحق الحرب، فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون».

=

المطلب السادس
المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة

تمهيد:

كما هو معلوم فإن الاستعمار الحديث الذي لم يدع بلدًا من بلاد الإسلام إلا مسَّه بأذاه. وما خلّفه من أنظمة ضمَّها جميعًا تحت لواء صيغة عالمية، جمعت دول العالم كلها في نسق مختلف عما كان عليه، زامن ضعف الأمة الإسلامية وهزيمتها السياسية.

هذا الواقع الذي طويت به عام ١٩٢٤م صفحة من التاريخ السياسي لأمة واحدة، ليحل محلها واقعٌ جديد، تمزقت فيه أوصال تلك الأمة الواحدة إلى دول ودويلات عديدة؛ كل دولة لها كيانها المستقل؛ وهو ما استلزم إعادة بحث مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة، حسب التعريف الفقهي، وكيف يمكن إطلاق وصف (دار الإسلام) بتفسيرات تاريخ التشريع الإسلامي على هذا الواقع؟

=

وهم في هذه الأقوال يستدلون بآراء العلماء وأقوالهم في مسألة التفريق بين الدور.

- **وهذا الاستدلال بكلام العلماء لا يستقيم لأمرين:**

أ - أن كلام العلماء في التفريق بين الدور يجب ألا يقطع عن ظرفه الزماني والمكاني؛ إذ معظم العلماء الذين تكلموا عن الدور وفرقوا بينها كانوا على عهد الخلافة التي كانت تمثل الوحدة السياسية لبلاد المسلمين، وإذا أردت أن تعرف أهمية هذه المسألة فانظر إلى آراء ابن تيمية والسبكي والرملي والإسبيجاني والحلواني وغيرهم من العلماء، الذين كانوا يعيشون في عهد استولى فيه التتار على بلاد كثيرة للمسلمين، وقارن بين تلك الآراء وآراء أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، الذين كانوا يعيشون في عهد الخلافة الإسلامية، فالمسألة متأثر بالواقع لأن مبناها عليه كما سلف.

ب - أن الكلام في هذا التفريق وآثاره موجه إلى الأئمة والأمراء، وعليه فإن تسويغ مقاتلة الخارج عن شريعة الله في الدار التي تجاذبتها مظاهر الكفر والإسلام - كما في فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية - ليس لأفراد الناس، بل لمن هو تحت راية الإمام أو الحاكم المسلم. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة ص٣٤٣-٣٤٦ بتصرف يسير.

وكذلك حكم تقسيمها إلى دول، كل دولة لها كيانها المستقل، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام)؟

وكيف يُكيَّف هذا الواقع في الوقت الذي تكون فيه بعض أوصال (دار الإسلام) محلَّ الخوف والضرر في الدين والدنيا، والتي كانت بالأمس ملاذ المسلم؟! بينما يأتي على المقابلة منها اليوم كثير من دول العالم الموصوف بالأمس بالحربي، فيجد فيه المسلم من الحماية له في نفسه وأهله وماله، بل ودينه، ما لا يجده في بلاد الإسلام؟!

ويمكن الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة.

الفرع الثاني: حكم تقسيمها إلى دول، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام).

الفرع الأول: مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة:

من المعلوم أن الدول التي تُعرف اليوم ب(الدول الإسلامية) تمثل (دار الإسلام) التاريخية من حيث جغرافيتها؛ فهل تمثلها كذلك من حيث النظرة الشرعية؟ أو بعبارة أخرى: ماهو توصيف واقع الدول الإسلامية الحديثة؟

اختلفت نظرة الفقهاء في هذه المسألة، ويمكن تلخيص آرائهم في توصيف البلاد الإسلامية اليوم في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: هي ديار كفر من جهة الاصطلاح.

فلا تسمى (دار إسلام) بسبب اختلال شرط الحكم فيها بالإسلام، أو اختلال شرط الأمان الذاتي، أو لاختلالهما جميعًا، ولكن تسمى (بلادًا إسلامية)، باعتبار الأغلبية المسلمة فيها.

ومحصَّل هذا الرأي: أنه لا توجد اليوم دار الإسلام[1].

الرأي الثاني: يجب العمل على إعادتها إلى صفتها الأصلية (دار الإسلام).

وهؤلاء لا يطلقون القول بوصفها (ديار كفر) مع أن هذا محصل قولهم، كسابقه؛ وذلك احترازًا من التذرع إلى إبطال الجهاد من أجل إعادتها إلى صفتها. فتأثر رأيهم بالتزام حكم فرض القتال للدفاع عن دار الإسلام حين يداهمها أو يدخلها الكفار، فحكمهم بكفر النظام الحاكم بمنزلة العدو الكافر المداهم لأرض الإسلام.

قالوا: إن قلنا: لا (دار إسلام) اليوم وإنما هي (دور كفر)، فأين فرض الدفاع عنها والجهاد من أجل إعادتها إلى صفتها (دار إسلام)؟

وصاحب هذا الرأي ربما رأى أن كل بقعة فتحها المسلمون في يوم من الدهر، فعلى المسلمين استردادها من أيدي الكافرين ولو بعد حين، إذ هذا الفرض لا يسقط بالتقادم، كالأندلس[2].

الرأي الثالث: الدول الإسلامية اليوم تمثل بمجموعها (دار الإسلام)، مهما تعددت حكوماتها، واختلفت نظم الحكم فيها، وأن أحكام شريعة الإسلام تلزمها جميعًا[3].

ومقتضى هذا الرأي أن الأنظمة الحاكمة للبلاد الإسلامية، وإن صارت إلى تحكيم القوانين المعاصرة، فإن هذه الدول لا توصف بالخروج عن دين الإسلام؛ ليلحقها وصف الكفر.

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال، د.محمد خير هيكل (١/ ٦٧٧، ٦٧٨)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص١٨٩. ولم يعزواه لأحد.

(٢) ينظر: الجهاد والقتال، د.محمد خير هيكل (١/ ٦٧٨)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص١٨٩،١٩٠. ولم يعزواه لأحد.

(٣) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة (١/ ٢٧٩).

قال الشيخ عبد القادر عودة: «الإسلام لا يتنافى مع النظام القائم الآن في البلاد العربية بعد قيام الجامعة العربية، التي تعمل على توحيد الاتجاهات والسياسات في الدول العربية المختلفة.

ولا يتنافى مع قيام جامعة إسلامية، تتكون من كل الدول الإسلامية، وتشرف عليها وتعمل على توحيد أغراضها واتجاهاتها، وعلى حل ما يثور فيها من نزاع داخلي.

ولا يتنافى الإسلام مع أي نظام آخر، ما دام هذا النظام يحقق الأهداف الإسلامية، وأن هذه الأهداف هي أن يكون المسلمون يدًا واحدة على من عداهم، وأن يكون اتجاههم واحدًا، وسياستهم واحدة»[(١)].

ويستند من قال بهذا الرأي إلى أن هذه الدول لم تزل تحمل أربعة أوصاف، كلها موصولة بالإسلام:

١- انتماؤها إلى الإسلام.

٢- تنص دساتيرها أن دين الدولة هو الإسلام.

٣- حكامها ينتمون إلى دين الإسلام.

٤- شعوبها تنتمي إلى الإسلام.

وهذه أوصاف جارية على الأصل، لا تزول بالشك، ولا تبطل بالظن؛ فاستمرار وصفها بالإسلام، لا يزول عنها إلا بيقين؛ جريًا على الأصل فيها، مع قرائن أخرى مؤثرة، كبقاء نسبة أهلها إلى الإسلام غالبًا، وبقاء كثير من الشعائر

---

(١) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة (١/ ٢٩١).

ظاهرة، كالجمعة والجماعة والأذان وأحوال الناس في العيدين والصيام، والنكاح والطلاق، وغيرها. فكيف إذا انضم إلى ذلك اعتبار شريعة الإسلام مصدرًا لسن القوانين في هذه البلدان؟"[1].

الفرع الثاني: حكم تقسيمها إلى دول، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام):

أو بعبارة أخرى: هل يمكن أن تتعدد دار الإسلام؟

وبعبارة ثالثة: هل يجوز أن تحكم البلاد الإسلامية بأكثر من حاكمٍ في وقت واحد؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن دار الإسلام دار واحدة، لا تتجزأ مهما كانت الأوضاع والظروف.

وهذا قول الجمهور؛ حيث قالوا: ولايجوز أن تتعدد الدول الإسلامية بحال من الأحوال، وذلك بأن يكون للمسلمين إمامان أو أكثر في وقت واحد، سواء أكانوا يشتركون في إدارة أمور المسلمين مجتمعين في حكومة واحدة أم كانوا يتفرقون، حيث يستقل كل واحد منهم في الولاية على جزء من البلاد الإسلامية[2].

القول الثاني: يجوز تعدد الدول الإسلامية بنصب إمامين في وقت واحد مطلقًا.

وإلى هذا ذهب بعض المعتزلة؛ كالجاحظ، وهذا قول الكرامية، والجارودية من الزيدية[3].

---

(١) ينظر: تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩١، ١٩٠ بتصرف.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٩، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٥، والمحلى لابن حزم (١/ ٤٥، ٩/ ٣٦٠)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٣).

(٣) الجارودية هم أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي. زعم أن النبي ﷺ نصَّ على إمامة علي رضي الله عنه بالوصف، لا بالتسمية، وأن الناس كفروا بتركهم مبايعة علي رضي الله عنه والحسن والحسين وأولادهما. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢١٢، ١٥٤) والفصل لابن حزم (٤/ ٨٨)، والفرق بين الفرق ص١٣١، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (١/ ١٩٢)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، ط١- ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، وينظر: أصول الدين للبغدادي ص٢٧٤.

القول الثالث: لا يجوز نصب إمامين للمسلمين في عصر واحد، إلا إِذَا بَعُدَ المَدَى وَتَخَلَّلَ بَيْنَ الْإِمَامَيْنِ شُسُوعُ النَّوى.

وهذا ما ذهب إليه بعض الشافعية[(١)]؛ كإمام الحرمين الجويني، والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني[(٢)]، والإمام القرطبي من المالكية[(٣)]، وهو قول أبي منصور البغدادي وغيرهم[(٤)]، وكذلك الزيدية[(٥)].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أ- الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[آل عمران: ١٠٣].

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[الأنفال: ٤٦].

وجه الاستدلال من الآيات:

قالوا: إنه متى وُجد إمامان وُجد التنازع والتفرق، اللذان نهى عنهما الله تعالى

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني ص٤٢٥، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي-مصر، ط ١٣٦٩هـ.
(٢) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي (١/ ٤٦)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب - بيروت، ط١ - ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٣).
(٤) ينظر: الفرق بين الفرق ص٢٠١، وأصول الدين للبغدادي ص٢٧٤، والمواقف في علم الكلام، القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي وشرحه (٨/ ٣٥٣).
(٥) ينظر: البحر الزخار (٦/ ٣٨٦)، والسيل الجرار للشوكاني (٤/ ٥١٢).

في الآيات السابقة[١].

ب- السنة:

-ماثبت عن عَرْفَجَةَ رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِنًا مَنْ كَانَ**»[٢].

- ما ثبت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا**»[٣].

وجه الاستدلال:

قالوا: نص الحديث على إباحة دم من أراد تفريق أمر هذه الأمة، والأمر بقتل الخليفة الثاني الذي يبايع له رغم وجود الخليفة الأول- يدل على أنه ارتكب جريمة كبيرة.

ومعنى هذا أن التفرق من الفتنة التي يجب على المسلمين أن يقوموا بإخمادها، حتى ولو كان بالضرب والقتل، إذا لم يُدفع شرها بطرق سلمية؛ لأن الفتنة أكبر من القتل[٤].

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل فطاني ص٨٨،٨٧، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩٣.

(٢) أخرجه مسلم،كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٧٩) ح(١٨٥٢).
ومعنى: «هنات وهنات»: الهنات جمع هنة، وتطلق على كل شيء، والمراد بها هنا: الفتن والأمور الحادثة. صحيح مسلم عناية محمد فؤاد عبد الباقي (٣/ ١٤٧٩).

(٣) أخرجه مسلم،كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٨٠) ح(١٨٥٣).

(٤) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل فطاني ص٨٩، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩٤.

قال النووي: «وفيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين»[(١)].

ج- الإجماع:

قال النووي رحمه الله: «واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يُعقد لخليفتين في عصر واحد، سواء اتسعت دار الإسلام أم لا»[(٢)]. وكذا نقل الإجماع أبو عبد الله القرطبي[(٣)].

وقال الماوردي: «إذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قومٌ فجوزوه»[(٤)].

يشير بالشذوذ إلى قول الكرامية[(٥)]؛ إذ ذهبوا إلى جواز كون إمامين في وقت واحد.

د- المعقول:

احتج أصحاب هذا القول لقولهم بالمعقول من وجهين:

الأول: أن في تعدد الأئمة تفريقًا للأمة وشقًا لصفها، وقد أمر الله بالوحدة

---

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٢/ ٢٤٢).
(٢) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٢٣٢).
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٣).
(٤) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٩.
(٥) وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني كان من سجستان ثم خرج إلى نيسابور، وهو من المتكلمين وشيخ الكرامية، وقد ابتدع في المعبود أنه جسم لا كالأجسام، وقد سجن لبدعته ثمانية أعوام بنيسابور، ثم أفرج عنه؛ فتوجه إلى الشام، وعندما عاد مرة أخرى إلى نيسابور حبسه محمد بن عبد الله بن طاهر. وتوفي سنة ٢٥٥هـ. ينظر: الفرق بين الفرق، عبدالقادر بن طاهر البغدادي ص٢٢٣، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي- مصر، ط٢- ١٣٨٣هـ، و أصول الدين، له ص٢٧٤، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ١٥٠)، والملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (١/ ٩٠)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١- ١٩٩٠م ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٣). وينظر أيضًا: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢/ ١٣٣، ١٣٦)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، ط٢-١٣٨٩هـ.

وحرم التفرق.

وقالوا: لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أكثر. وإن جاز ذلك زاد الأمر، حتى يكون في كل مدينة إمام، أو في كل قرية إمام، أو يكون كل واحد إمامًا وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا[١].

قال ابن حزم: «حرَّم الله ﷻ التفرق والتنازع، وإذا كان إمامان فقد حصل التفرق المحرم، فوجد التنازع، ووقعت المعصية لله تعالى، وقلنا ما لا يحل لنا. وأما من طريق النظر والمصلحة، فلو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة وأربعة وأكثر».

وقال: «وإن جاز ذلك زاد الأمر حتى يكون في كل عملٍ إمامٌ، أو في كل مدينة إمامٌ، أو في كل قرية إمامٌ، ويكون كل أحدٍ إمامًا وخليفةً في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا»[٢].

الثاني: قالوا: لو اتفق عقد عاقدي الإمامة لشخصين لنزل منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر[٣].

قال القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي: «لا يجوز عقد الإمامة لإمامين في بلدين في حالة واحدة. فإن عُقد لاثنين وجدت فيهما الشرائط، نظرت: فإن كانا في عقد واحد فالعقد باطل فيهما. وإن كان العقد لكل واحد منهما على الانفراد، نظرت: فإن عُلم السابق منهما بطل العقد الثاني، وإن جُهل من السابق منهما، يخرج على

(١) ينظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٤/ ٨٨).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٤/ ١٥١).
(٣) ينظر: كتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص٤٢٥.

الروايتين، إحداهما: بطلان العقد فيهما. والثانية: استعمال القرعة. بناء على ما إذا زوَّج الوليان وجُهل السابق منهما، فهو على روايتين، كذلك هاهنا»[(١)].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول ببعض الآثار عن السلف والمعقول.

أ- بعض الآثار:

-قول الأنصار للمهاجرين، حينما كانوا يتذاكرون أمر الخلافة في اجتماع السقيفة؛ فقالوا: «مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ»[(٢)].

- أن عليًا ومعاوية كانا إمامين في عصر واحد؛ فقد بويع لعلي في الحجاز والعراق، وبويع لمعاوية في الشام. ولا يشك أحد في صدق إسلامهما ومعرفتهما بالدين[(٣)].

ب- المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجهين:

الأول: لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد، ولم يؤد ذلك إلى إبطال النبوة كانت الإمامة أولى، ولا يؤدي ذلك إلى إبطال الإمامة[(٤)].

الثاني: إذا كان اثنان في بلدين أو ناحيتين؛ كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه وأضبط لما يليه[(٥)].

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب هذا القول بالنظر والمعقول:

فقالوا: ليست قضية الإمامة من العقديات، بل هي من العمليات، وهي

---

(١) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص٢٥.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذًا خليلًا...**» (٥/ ٦) ح(٣٦٦٨) من حديث عائشة رضي الله عنها.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٣)، والملل والنحل (١/ ١٥٤).
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٣٧٣).
(٥) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٢).

قضية سياسية، بابها النظر والاجتهاد، ورعاية مصالح العباد.

قالوا: ولأن الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة. وإن عسر ذلك فلا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لا يجمعهم وازعٌ، ولا يردعهم رادعٌ، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزرًا يلوذون به؛ إذ لو بقوا سُدًى لتهافتوا على ورطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه[1].

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة أصحاب القول الأول: ناقش أصحاب القول الثالث أدلة أصحاب القول الأول من الكتاب؛ فقالوا: غاية ما يستفاد من الآيات التي احتجوا بها الحث على الاجتماع، والتمسك بدين الله وعهده من الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله، ونبذ الفرقة والاختلاف والبعد عن أسبابها من التنازع واتباع الهوى[2].

وناقشوا احتجاجهم بالسنة؛ فقالوا: ليس فيه دليل على ماذهبوا إليه من منع

---

(١) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين ص١٧٤ - ١٧٦، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢ - ١٤٠١هـ، و الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص٤٢٥، والسيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (٤/ ٥١٢)، والعبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة لصديق حسن خان ص٤٢، ٤٣، وسبل السلام للصنعاني (٣/ ١٢٢٨، ١٢٢٩).

(٢) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، المشهور بتفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، (٢/ ٧٩)، و(٣/ ٣٦٤)، دار طيبة -الرياض، ط٤ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٤/ ١٥٨)، و(٨/ ٢٥)، وجامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري (٧/ ٧٠)، و(١٣/ ٥٧٥)، مؤسسة الرسالة، ط١ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٩٠)، (٤/ ٧٠).

التعدد مطلقًا؛ بل غاية مايفيد هو وجوب طاعة الخليفة أو الحاكم الذي وقع عليه الاجتماع؛ في أي قطر كان.

قال الأمير الصنعاني في تفسير (الطاعة) في قوله ﷺ: «**مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»[1]: «أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار، إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية، من أثناء الدولة العباسية. بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم. إذ لو حُمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام، لقلت فائدته. وقوله: (**وفارق الجماعة**): أي خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمامٍ انتظم به شملهم، واجتمعت به كلمتهم، وحاطهم عن عدوهم»[2].

وقال الإمام الشوكاني: «إذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة إليه، مربوطة به، كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم، فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يُقتل إذا لم يتب عن المنازعة.

وأما إذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد، فليس أحدهما أولى من الآخر؛ بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما، حتى يُجعل الأمر في أحدهما.

فإن استمرا على الخلاف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصلح للمسلمين، ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك.

وأما بعد انتشار الإسلام، واتساع رقعته، وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن....(٣/ ١٤٧٦) ح(١٨٤٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني (٢/ ٣٧٤، ٣٧٥)، دار الحديث-القاهرة، د.ت.

في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له، على أهل القطر الذي تنفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر.

فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته، وبايعه أهله، كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب.

ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته؛ لتباعد الأقطار، فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها، ولا يدري من قام منهم أو مات، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يُطاق، وهذا معلومٌ لكل من له اطلاعٌ على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، فضلًا عن أن يتمكنوا من طاعته، وهكذا العكس. وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمن، وهكذا العكس. فاعرف هذا، فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يُقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن، أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا فهو مباهت، لا يستحق أن يخاطب بالحجة؛ لأنه لا يعقلها»(١).

كما ناقشوا احتجاجهم بالإجماع فقالوا: أما محل الإجماع فمسلم به إذا كان في قطر واحد محدود، أما مع اتساع الرقعة وتباعد أقطار الإسلام، وتعذر اجتماع أهل

---

(١) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (٤/ ٥١٢)، وينظر: العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة لصديق حسن خان ص٤٢، ٤٣.

الإسلام تحت راية أمام واحد؛ فغير مسلم به؛ بل الخلاف فيه معلوم مشهور، ويشهد له واقع المسلمين التاريخي وتعدد الخلفاء والأئمة .

قال إمام الحرمين: «والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد، متضايق الخُطط والمخالف، غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بَعُد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى، فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع»[1].

وقال أيضًا: «والذي تباينت فيه المذاهب أن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على الممالك. وذلك يُتصور بأسباب لا تغمض، منها: اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجزائر في لجج متقاذفة، وقد يقع قيام قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام، وقد يتولج خطة من ديار الكفر بين خطة الإسلام، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين.

فإذا اتفق ما ذكرناه، فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام.

ويُعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبي الحسن[2]، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وغيرهما. وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق، وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة.

وإن عسر ذلك فلا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لا يجمعهم وازعٌ، ولا يردعهم رادعٌ، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزرًا يلوذون به؛

---

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص٤٢٥.

(٢) هو أبو الحسن الأشعري.

إذ لو بقوا سُدًى لتهافتوا على ورطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه»[(١)].

كما ناقشوا احتجاجهم بالمعقول فقالوا:

أما قولهم: لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أكثر. وإن جاز ذلك زاد الأمر، حتى يكون في كل مدينة إمام، أو في كل قرية إمام، أو يكون كل واحد إمامًا وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا- **فجوابه:**

أن الجواز مقيد بتعذر عقد الإمامة لواحد؛ سواء لاتساع الرقعة أو لغير ذلك من الضرورات، والفساد والهلاك في الدين والدنيا إنما يكون بغياب الإمام مطلقًا؛ بحيث يترك الناس مهملين، لا يجمعهم وازعٌ، ولا يردعهم رادعٌ، إذ لو بقوا سُدًى لتهافتوا على ورطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه[(٢)].

وأما قولهم: لو اتفق عقد عاقدي الإمامة لشخصين لنزل منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر- **فجوابه:**

أنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه مع اتساع الرقعة وتعذر اجتماعها لإمام واحد؛ فإنه يكون أشبه بتزويج وليين امرأتين من رجلين مختلفين، وهذا لا خلاف على صحته؛ مع توافر بقية شروط النكاح الأخرى.

مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني: نوقش احتجاج أصحاب هذا القول

---

(١) ينظر: الغياثي للجويني ص١٧٤- ١٧٦. وينظر أيضًا: تقسيم المعمورة للجديع ص٩٥-٢٠٢، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د.عبد الرزاق أحمد السنهوري ص٢١٩-٢٢٣، وص٢٣٤، تحقيق:د.توفيق محمد الشاوي، ود.نادية عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، ط١- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي ص٥٥٣-٥٥٤، دار طيبة-الرياض، ط٢-١٤٠٩هـ.

(٢) ينظر: الغياثي للجويني ص١٧٤- ١٧٦، وتقسيم المعمورة للجديع ص٩٥-٢٠٢، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د.عبد الرزاق السنهوري ص٢١٩-٢٢٣، وص٢٣٤.

بالآثار على النحو التالي:

أما احتجاجهم بقول الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير»؛ فجوابه من وجهين:

الأول: أن قولهم ليس فيه حجة بجواز تعدد الأئمة في زمن واحد؛ بل غايته تناوب الأئمة؛ بأن يتولى الخلافة واحد منهم، حتى إذا مات تولاها واحد من المهاجرين. وعليه فلا يكون هناك إمامان في وقت واحد.وهكذا يتضح كلامهم من خلال بعض الروايات[(١)].

وبذلك يكون للمسلمين خليفة واحد تارة يكون من الأنصار، وتارة يكون من المهاجرين. فليس في هذا إخلال بوحدة الخلافة.

الوجه الثاني: على فرض كون معناه على مافهمه أصحاب هذا القول؛ فإن قول الأنصار المذكور لم يكن صوابًا؛ إذ إنه اجتهاد منهم، وخالفهم فيه المهاجرون، ومن المعلوم أنه إذا وقع خلاف بين المسلمين على قولين متنافيين وجب رده إلى الله ورسوله؛ مصداق قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

وقد قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا**»[(٢)]. فتبين بذلك خطأ قول الأنصار.

ولهذا قال عمر عندما أخذ بيد أبي بكر رضي الله عنهما: «أسيفان في غِمد واحد؟ لا يصطلحان»[(٣)].

وقد علق ابن التين رحمه الله على قول الأنصار قائلًا: «إنما قالت الأنصار: منا أمير

---

(١) ينظر: فتح الباري (٧/ ٣١).
(٢) أخرجه مسلم،كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٨٠) ح(١٨٥٣)، وتقدم تخريجه ص٣٢٤.
(٣) ينظر: فتح الباري (٧/ ٣٢).

ومنكم أمير. على ما عرفوه من عادة العرب أن لا يتأمر على القبيلة إلا مَن يكون منها، فلما سمعوا حديث: «**الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ**»[(١)]، رجعوا عن ذلك وأذعنوا»[(٢)]؛ وذلك لأنهم قد شعروا بخطئهم.

وأما احتجاجهم بأن عليًا ومعاوية كانا إمامين في عصر واحد. فجوابه:

أنه لا حجة في خطأ المخطئ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**تَمْرُقُ مَارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَقْتُلُهَا أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ**»[(٣)].

فكان قاتِل تلك الطائفة عليًا رضي الله عنه، فهو الأحق بالإمامة.

وأما معاوية رضي الله عنه فهو مخطئ مأجور إن شاء الله، لأنه مجتهد[(٤)].

هذا، ولم يقل علي ولا معاوية بجواز قيام خليفتين، بل كل واحد منهما كان يعتقد أنه هو المُحق، وأن الخلافة يجب أن تكون له وحدة.

قال القرطبي: «وأما معاوية فلم يدّع الإمامة لنفسه، وإنما ادعى ولاية الشام بتولية مَن قبله من الأئمة. ومما يدل على هذا إجماع الأمة في عصرهما على أن الإمام أحدهما، ولا قال أحدهما: إني إمام ومخالفي إمام»[(٥)].

كما نوقش احتجاجهم بالمعقول على النحو التالي:

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٩/ ٣١٨) ح(١٢٣٠٧)، والنسائي في الكبرى (٥/ ٤٠٥) ح(٥٩٠٩)، والطبراني في الكبير (٦/ ٣٥٧) ح(٦٦١٠)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ١٧٢) ح(٥٢٩٨)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وحسن الحافظ إسناده في التلخيص الحبير (٤/ ١١٧)، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (١٩/ ٣١٨)، وكذا صححه الألباني بشواهده في صحيح الترغيب والترهيب (٢/ ٢٧٣) ح(٢٢٥٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (٧/ ٣٢)، ومنهاج السنة النبوية (١/ ١٩٢).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الكسوف، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٢/ ٧٤٥) ح(١٠٦٤)، من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، رضي الله عنه. و(تمرق): أي تخرج. مارقة: أي طائفة مارقة.

(٤) ينظر: الفصل في الملل والنحل (٤/ ٨٩)، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (١/ ١٩٢، ١٩٣).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/ ٢٧٤).

أما احتجاجهم بجواز بعثة نبيين في عصر واحد، و أن ذلك لم يؤد إلى إبطال النبوة؛ فكانت الإمامة أولى، فجوابه:

أنه قياس مع النص؛ فهو فاسد الاعتبار كما قال أهل الأصول[1]؛ فلا يمكن القياس بين تعدد الأنبياء عليهم السلام في عصر واحد، وبين تعدد الإمامة في عصر واحد، وذلك لأن في الإمامة نصًا صريحًا وصحيحًا من الرسول ﷺ فلا قياس مع النص الصحيح، كما قال الشافعي رحمه الله: «لا يحل القياس والخبر موجود»[2].

كما أنه قياس مع الفارق؛ لأن الأنبياء معصومون من عداوة بعضهم لبعض، بعكس حال الأئمة في حال التعدد؛ لما جبلت عليه النفس البشرية من حب العلو والاستطالة والسيطرة على الآخرين[3].

وأما قولهم: إذا كان اثنان في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه وأضبط لما يليه؛ فجوابه:

أن الدولة لا تكون قوية منضبطة بضيق مساحتها وقلة عدد سكانها، وإنما بسمو مبادئها وحسن نظامها وأمانة حكامها، وقد عاشت الدولة الإسلامية أزهى عصورها الذهبية قبل تشتتها في القرنين الأول والثاني الهجري. وأن الدول

---

(١) ينظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرداوي (٧/ ٣٥٥٥)، تحقيق: د.عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد- الرياض، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، والفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، (٢/ ٣١٧)، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط١- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، وشرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (٤/ ٣٢٩،٣٢٨)، تحقيق : محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢- ١٤١٨هـ- ١٩٩٧ م.

(٢) ينظر: الرسالة للشافعي ص٥٩٩ رقم (١٨١٧) تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

(٣) ينظر: الإمامة العظمى ص٥٦١-٥٦٢.

الإسلامية المتعددة، بعد ذلك، بالرغم من صغر مساحتها وقلة سكانها وتعدد حكوماتها بالنسبة للدولة العباسية في حياتها الذهبية؛ فإن واقعها المرير وضعفها البيِّن لا يختلف عليه اثنان[(١)]!!

كما أن منصب الرئاسة لم يجعل لتحقيق المصالح الدنيوية فحسب؛ بل جعل أيضًا لحراسة الدين، والمحافظة على المصالح الدينية إلى جانب المصالح الدنيوية، وهذا لا يتأتى مع تعدد الأئمة[(٢)].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق ومناقشتها؛ فإن الذي يظهر للباحث: أن الحاكم الواحد هو الأصل ما دام محققًا لمقصد جمع الأمة ومنع تفرقها، وأن هذا هو مايجب على الأمة أن تسعى لإيجاده والوصول إليه؛ لاستعادة هيبتها ومكانتها، التي تخلت عنها يوم سقطت الخلافة؛ ومن ثَمَّ فإن إقامة الخلافة الصحيحة واجب شرعي يتحتم على المسلمين أن يسعوا لأجل إقامتها.

فإذا استحال أو تعذر إقامتها في زمن ما، كما هو الحال في العصر الحالي؛ فقد يعذر المسلمون في تطبيقه عندئذ، وعندها يجوز التعدد لمصلحة ضبط البلاد وحسن سياسة العباد، دون الشقاق والنزاع بين أهل الإسلام.

ولأن مقتضى القول الأول بطلان كل تلك الحكومات والإمارات والولايات؛ ومن ثَمَّ بطلان أحكامهم وفسخ عقودهم، وفساد معاملاتهم، وأن الأمة كلها قد وقعت في

---

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص٩٢ بتصرف.
(٢) ينظر: الإمامة العظمى ص٥٦١.

الحرام؛ وكلها لوازم ظاهرة الفساد والبطلان وتوقع الأمة في حرج كبير[(١)]!!

لكن هذا العذر يندرج تحت معنى الضرورات التي تبيح المحظورات، والضـرورة تقدر بقدرها، والضرر يُزال[(٢)]؛ فلا يجوز للمسلمين أن يرضوا لهذه الضـرورة على إطلاقها، وعليهم أن يأخذوا في كل وسيلة من الوسائل المشروعة حتى ترجع الخلافة إلى سابق عهدها[(٣)].

كما ينبغي العمل على جمع كلمة تلك الدول الإسلامية، وتحقيق الوحدة والألفة بين شعوبها لجمع الأمة على كلمة سواء؛ هي شريعة الإسلام وسنة خير الأنام ﷺ؛ فحيث تعذرت إقامة الخلافة الصحيحة الكاملة التي تجمع شتات أمة الإسلام قاطبة- وهو الذي يمثل أحد أركان هذه الخلافة- فثمة أركان أخر هي في مقدور الأمة ويجب عليها السعي الحثيث لإيجادها؛ ومن ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية، وممارسة الاختصاصات الدينية والسياسية في ظل أحكام تلك الشريعة[(٤)].

وقد أثبت الواقع أن القسمة الجغرافية للدول المعاصرة لا يمنع وحدتها، كالشأن فيما نراه اليوم في دول الاتحاد الأوربي[(٥)].

---

(١) ينظر: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، د.صادق شايف نعمان ص١٥٥-١٥٦ بتصرف.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ص٨٣، ٨٤، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، وينظر في ذلك أيضًا: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، د.وهبة الزحيلي ص١٩٤، وص٢٢٤-٢٢٧، وص٢٣١، و٢٤٥-٢٥٤، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٤- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، وقاعدة لاضرر ولاضرار؛ مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديمًا وحديثًا، د.عبد الله الهلالي (١/ ٢٥١)، دار البحوث للدراسات الإسلامية -دبي، ط١- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٣) ينظر: تقسيم المعمورة للجديع ص٢٠١-٢٠٢.

(٤) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د.عبد الرزاق السنهوري ص٢٣٤-٢٣٥.

(٥) ينظر: الغياثي للجويني ص١٧٤- ١٧٦، وتقسيم المعمورة للجديع ص٩٥-٢٠٢، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د.عبد الرزاق السنهوري ص٢١٩-٢٢٣، وص٢٣٤.

المبحث الثاني

طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول

تمهيد:

بعد الحديث عن مشروعية تقسيم الديار وانقسام المجتمع الدولي (العالم) إلى قسمين:

الأول: بلاد الإسلام، أو الدول الإسلامية؛ وهي التي تُسمى: دار الإسلام، سواء كانت واحدة - وهو الأصل - أو أكثر.

والثاني: بلاد الكفر، أو الدول غير الإسلامية، وهي التي تُسمى: دار الكفر؛ فإن كان بين المسلمين وبين أهلها عهد مهادنة، سُميت: دار عهد، وإن لم يكن بين المسلمين وبين أهلها عهد سميت: دار حرب.

فهنا يأتي الحديث حول طبيعة العلاقة بين هاتين الدارين؛ أهي علاقة سلم، أم علاقة حرب، وما تأثير هذا الخلاف في واقع المنظومة الدولية المعاصرة؟ وهذا ما نتناوله في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر، ومذاهب الفقهاء في ذلك.

المطلب الثاني: المنظومة الدولية الحديثة والعلاقات المعاصرة.

المطلب الأول

أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر

اختلف الفقهاء في أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر؟ هل الأصل فيها هو الحرب؛ فتكون القاعدة المستمرة بين دار الإسلام ودار الكفر هي الحرب، ولا يكون سلم إلا بالدخول في الإسلام، أو في عقد صلح أو ذمة أو أمان؟ أم أن الأصل هو السلم؛ ولا يجب على المسلمين أن يقاتلوا إلا من يقاتلهم ويعتدي على حرماتهم، أو يقف في وجه دعوتهم ويفتن من دخل الإسلام باختياره؛ فتكون الحرب وضعًا استثنائيًا، ويكون السلم هو القاعدة المستمرة، حتى ولو لم يكن ثَمَّ هدنة ولا صلح ولا أمان؟

وبعبارة أخرى لماذا شرع جهاد الكفار في الإسلام؛ أهو لمجرد كفرهم؟ أم لعدوانهم على المسلمين؟

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين العلماء السابقين والمعاصرين على مشروعية جهاد الطلب، أو ابتداء الكفار بالحرب في حالات معينة؛ مثل تأمين حرية الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، أو تأمين سلامة ديار الإسلام وحدودها، إذا كانت مهددة من قبل أعدائها الذين يتربصون بها ويكيدون لها، ويهيئون أنفسهم لمهاجمتها؛ أو إنقاذ المستضعفين من أسارى المسلمين أو من أقلياتهم التي تعاني التضييق والاضطهاد والتعذيب من قبل السلطات الحاكمة الظالمة المستبدة في هذه الديار- لا خلاف بين الفريقين في مشروعية هذا النوع من الجهاد وابتداء القتال[1].

---

(١) وإنما اختلف العلماء في مسألة أخرى؛ وهي حكم جهاد الطلب، وذلك على أربعة أقوال:
الأول: أنه فرض كفاية. واجب على الجميع؛ فإذا قام به من يكفي سقط الوجوب عن الباقين، لكن

وإنما اختلفوا في مسألة ابتداء القتال لغير المسلمين المسالمين، الذين لم يقاتلوا

=

يكون سنة في حقهم. وبه قال جمهور العلماء؛ ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة، والظاهرية. وحكى ابن رشد والزيلعي والقرطبي الإجماع على ذلك.

الثاني: أنه فرض عين؛ فيجب على كل مسلم قادر على القتال أن يقاتل في سبيل الله. وروي هذا القول عن المقداد بن الأسود وأبي طلحة، وأبي أيوب الأنصاري، وهو قول ابن المسيب، ووجه عند الشافعية.

الثالث: **أنه فرض عين على من يلي الكفار**. وبه قال الداودي، من المالكية.

الرابع: أنه مندوب إليه؛ فلايجب قتال الكفار إلا دفاعًا. وبه قال عطاء والثوري وابن شبرمة وعمرو بن دينار وعبد الله بن الحسن وبعض الحنفية، وسُحنون من المالكية، وهو مروي عن ابن عمر، ونُقل عن ابن عبد البر؛ كما في حاشية الدسوقي (٢/ ١٧٣)، وظاهر التمهيد (١٨/ ٣٠٤) أنه موافق للجمهور.

ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٥/ ٧٥-٧٦)، وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٢٣)، والمبسوط (١٠/ ٣)، وبدائع الصنائع (٧/ ٩٨)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤١)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٧٩)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/ ١١٣)، و٤/ ٣١١)، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ط١- ٣٣٥هـ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ٣٩،٣٨)، والتمهيد (١٨/ ٣٠٣)، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (٣/ ٣٨٥)، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط١-١٩٩٤م، والتاج والإكليل (٣/ ٣٤٦)، والشرح الصغير (٣/ ١٠)، والقوانين الفقهية ص١٥١، وشرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ٣٤٦)، والحاوي الكبير (١٤/ ١١١)، وروضة الطالبين (١٠/ ٢١٤)، ونهاية المحتاج (٨/ ٤٦)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٠٩)، وتكملة المجموع (١٨/ ٤٨)، وحاشية قليوبي وعميرة (٣/ ٢١٣)، والمغني (١٣/ ٦)، والمحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، عبدالسلام بن عبد الله، المجد ابن تيمية (٢/ ١٧٠)، مكتبة المعارف- الرياض ، ط٢- ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م، والمبدع (٣/ ٣٠٧)، والإنصاف مع الشرح الكبير (١٠/ ١١)، والمحلى (٧/ ٢٩١)، ونيل الأوطار (٧/ ٢١٤).

وينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (٣/ ٥٠٩)، وبداية المجتهد (٢/ ١٤٣)، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة، محمد بن عبد الرحمن الدمشقي ص٢٩٢،٣٥، مصطفى الحلبي-القاهرة، ط٢-١٣٨٦هـ ، وينظر أيضًا: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي (١/ ٢٤٠-٢٤٣)، والجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، دراسة تأصيلية د.عبد الله الزاحم ص٢٣٨-٢٤٠، مؤسسة الريان-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

المسلمين في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على إخراجهم، ولم يظهر في أقوالهم ولا أعمالهم أي سوء يضمرونه للمسلمين؛ بل كفوا عن المسلمين أيديهم وألسنتهم، وألقوا إليهم السلم؛ على قولين:

الأول: أن أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو السِّلم، وأن هؤلاء لايقاتلون؛ لأنهم لم يفعلوا شيئًا يستوجب قتالهم، بل صريح آيات القرآن الكثيرة يمنع من قتالهم.

وهذا قول فريق من العلماء والباحثين المعاصرين(١)؛ منهم الشيخ أبو زهرة، والدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور يوسف القرضاوي(٢).

ونسب الشيخ أبو زهرة هذا القول إلى الجمهرة العظمى من الفقهاء؛ أن أصل العلاقة هو السِّلم(٣).

وكذلك نسبه د.وهبة الزحيلي إلى الفقهاء بعد عصر الاجتهاد(٤).

القول الثاني: أن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو الحرب.

وأن علة قتالهم هي الكفر والامتناع عن قبول الدين الحق- وهو عندهم: ما يشمل

---

(١) ومن هؤلاء: الدكتور محمد علي الحسن في كتابه (العلاقات الدولية في القرآن والسنة)، والدكتور محمد سلام مدكور في كتابه (معالم الدولة الإسلامية)، والشيخ محمد رشيد رضا في كتابه (الوحي المحمدي)، والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية)، والدكتور محمد رأفت عثمان في كتابه (الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية)، والدكتور حامد سلطان في كتابه (أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية)، وعلي علي منصور في كتابه (الشريعة الإسلامية والقانون الدولي)، والأستاذ عمر مختار القاضي في بحثه (الإسلام والقانون: ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة على ضوء المبادئ الإسلامية)، وغيرهم.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي (١/ ٢٥٦).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص٨٠،٨٩.

(٤) ينظر: مجالات العلاقات الدولية للزحيلي ص ١٩٨ وما بعدها، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي له ص١٣٣،١٣٤.

الإسلام أو الجزية- وليس مجرد العدوان على أهل الإسلام أو على دعوتهم[(١)] .

وقالوا: إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان: دعوة باللسان ودعوة بالبنان، فمن دُعوا باللسان وبُلِّغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق، ولم يجيبوا الدعوة، وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم.

وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، وإن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وقبل الوصول إلى هذه الغاية لا تجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة؛ بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة، فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة، ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها.

وهذا قول جمهور الفقهاء المتقدمين من الحنفية[(٢)] **، والمالكية**[(٣)] **، والشافعية**[(٤)] **، والحنابلة**[(٥)] **، والظاهرية**[(٦)] **، وقال به من المعاصرين مجموعة من العلماء والباحثين**

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص٧٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٠)، وفتح القدير (٤/ ٣٣٤، ٣٨٢)، ، والمبسوط (١٠/ ٢، ٣)، والسير الكبير، محمد ابن الحسن الشيباني، تحقيق د.صلاح الدين المنجد (١/ ١٨٨). وينظر المراجع المتقدمة في تحرير محل النزاع.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٠٩، ١١٠)، وتفسير القرطبي (٨/ ١١٠)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ٣٢٥- ٣٣١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٧٦)، الخرشي على مختصر خليل (٣/ ١٠٧).

(٤) ينظر: الأم (٤/ ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣)، والمهذب في فقه الإمام الشافعي (٢/ ٢٥١).

(٥) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم تحقيق د.صبحي الصالح (١/ ١، ١٨)، والمغني لابن قدامة (٩/ ٢١٢، ٣٣٣)، ومجموع الفتاوى لشيخ لابن تيمية (٢٨/ ٥٠٢، ٥٠٣). وينظر المراجع المتقدمة في تحرير محل النزاع.

(٦) ينظر: المحلى لابن حزم (٧/ ٣٤٥).

المعاصرين[1].

فجعلوا الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو الجهاد، وأجازوا موادعة دار الإسلام لدار الكفر بشروط؛ منها تحقق المصلحة، أو وجود الضرورة، ولأمد معين[2].

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو السلم، بالكتاب والسنة والسيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين والمعقول، على النحو التالي:

أولًا: من الكتاب:

١ قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن العلة في القتال هي الاعتداء؛ ومن ثم فإن مقصود الجهاد هو ردُّ الاعتداء الواقع أو المتوقع؛ فالجهاد المشروع إنما هو لرد العدوان حيث أمر الله تعالى بقتال من يقاتل المسلمين دون من لم يقاتلهم، وهذا يدل على أن

---

(١) ومن هؤلاء: الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه (الجهاد)، والشيخ عبد الرحمن الدوسري في (كتابه الأجوبة المفيدة في مهمات العقيدة) والشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان في كتابه (دلالات النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع)، والدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (مجموعة بحوث فقهية)، والدكتور على بن نفيع العلياني في كتابه (أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية)، والأستاذ سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق)، وفي تفسيره (في ظلال القرآن)، والأستاذ محمد قطب في كتابه (المستشرقون والإسلام)، والأستاذ فارس بن أحمد آل شويل الزهراني في كتابه (سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام)، والدكتور مسلم اليوسف في كتابه (دولة الخلافة الراشدة والعلاقات الدولية)، وغيرهم. والدكتور عابد السفياني في رسالته (دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما)..

(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص٧٨.

القتال المطلوب هو دفع اعتداء المشركين (١).

قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

وجه الدلالة: قالوا: في هذه الآية أمر من الله تعالى بقتال الكفار حتى لا تكون فتنة، والفتنة هي الاعتداء على المسلمين (٢).

قالوا: ومما يدل على ذلك: ما رواه الإمام البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رجلًا جاء فقال: يا أبا عبد الرحمن، ألا تسمع ما ذكر الله في كتابه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ.. ﴾ [الحجرات: ٩] إلى آخر الآية، فما يمنعك ألا تقاتل كما ذكر الله في كتابه؟.

---

(١) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (٢/ ٢١٤، ٢١٥)، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص٧٢، والإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت ص٣٨٤، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، ط١٣٧٩هـ-١٩٥٩م، والعلاقات الدولية، محمد أبو زهرة ص ٨٩، ودراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبد الله دراز ص ١٣٧، دار القلم-الكويت، ط١٩٩٤م، وفقه السنة، سيد سابق (٣/ ٢٢، ٢٣)، دار التراث-القاهرة، ط١-١٩٨٨م، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص١١٨، والتفسير الحديث، محمد عزة دروزة (٧/ ٢٩٥، ٢٩٦)، ، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط٢-٢٠٠٠م، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص ١١٣- ١٦٢، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور ٢٥٩، ٣٦٣، ٣٧٤، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ط١٣٩٠هـ-١٩٧١م، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د.عبد الخالق النواوي ص ٩٧، ٩٨، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٢) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (٢/ ٢١٤، ٢١٥، ٩/ ٦٦٦)، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص٧٢، ومن هدي القرآن، محمد شلتوت ص ٣٣٦، والعلاقات الدولية، محمد أبو زهرة ص ٨٩، ٩٠، والمدخل إلى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز ص٦٢، وفقه السنة ، سيد سابق (٣/ ٢٢)، وآثار الحرب ، د.وهبة الزحيلي ص ١١٤- ١١٨، والتفسير الحديث، محمد عزة دروزة (٧/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص ١١٣، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور ص٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٧، والعلاقات الدولية والنظم القضائية ، د.عبد الخالق النواوي ص٩٨.

فقال: «يا ابن أخي أغتر بهذه الآية ولا أقاتل، أحبُّ إليَّ من أن أغتر بهذه الآية، التي يقول الله تعالى فيها: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا ﴾ [النساء: ٩٣] إلى آخرها».

قال: فإن الله يقول: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [الأنفال: ٣٩].

قال ابن عمر: «قَدْ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ الله ﷺ؛ إِذْ كَانَ الإِسْلَامُ قَلِيلًا، فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ إِمَّا يَقْتُلُونَهُ وَإِمَّا يُوثِقُونَهُ، حَتَّى كَثُرَ الإِسْلَامُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةٌ...» إلخ[1].

وقول ابن عمر رضي الله عنهما، يفيد أن معنى الفتنة الواردة في الآية هو الاعتداء وليس الشرك والكفر.

حيث إن ابن عمر يخبر عن الفتنة: «بأنها قد زالت بكثرة المسلمين وقوتهم، فلا يقدر المشركون على اضطهادهم وتعذيبهم، ولو كانت بمعنى الشرك لما قال هذا؛ فإن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول؛ ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]»[2].

قوله تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو المسالمة والموادعة، وأن الجهاد إنما هو مشروع لرد العدوان الواقع أو المتوقع[3].

قال الأستاذ خلاف: «الأمان بينها -أي الأمة غير الإسلامية- وبين المسلمين ثابت لا ببذل أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان

---

(١) ينظر: تفسير المنار (٩/ ٦٦٦). والحديث أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ (٦/ ٦٢) ح(٤٦٥٠).

(٢) ينظر: تفسير المنار (٩/ ٦٦٦).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٦٩-١٤٠).

على المسلمين أو دعوتهم... والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم... »[(1)].

قوله تعالى في سورة النساء: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠].

وجه الدلالة: قالوا: قد دلت هذه الآية بوضوح على أن الأصل السلم والجهاد لرد العدوان، وأن الغاية التي يجب على المسلمين أن يكفوا عندها القتال هي انتهاء العدوان عليهم، وتقرر الحرية الدينية خالصة لله غير متأثرة بضغط ولا إكراه[(2)].

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]

وجه الدلالة: قالوا:دلت الآية على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم حتى يكون اعتداء، وأن من يلقي السلام لابد من الامتناع عن قتاله[(3)].

قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ حيث دعا القرآن الكريم إلى السلم عامة، فالأمر بالدخول في السلم واجب على المسلمين جميعًا،

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص٨٣، و٨٤، وينظر أيضًا: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص١١٢، و العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٨٠، و نظرات في القرآن، محمد الغزالي ص ٢٦٧، دار الكتب الحديثة، و فقه السنة للسيد سابق (٣/ ٢٢-٢٤)، و آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٣٣، ١٣٤، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص٢٨١.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص٨٤، و من هدي القرآن لشلتوت ص ٣٣٧، و فقه السنة للسيد سابق(٣/ ٢٢- ٢٤). وينظر أيضًا: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٣، ١٣٤.

(٣) ينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٧، ٤٨، و أحكام القانون الدولي، د.حامد سلطان ص ١٥٩، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص ٢٨١، ٢٨٢.

وبغيره لا يتحقق إيمانهم بالله. ومن أخلَّ بهذا السلم العالمي فإنه يكون قد عصى الله واتبع خطوات الشيطان[(١)].

قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

وجه الدلالة: قالوا: هذه الآية تمثل دستور علاقة المسلمين بغيرهم، وهي نص صريح في أن أصل العلاقة مع غير المعتدين والمظاهرين والمتآمرين هو السلم وليس العدوان[(٢)].

قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[البقرة: ٢٥٦].

وجه الدلالة: قالوا: دلت هذه الآية على أن الجهاد إنما هو لرد العدوان الواقع أو المتوقع، ولا يكون جائزًا ابتداء إذا امتنع الكفار عن قبول ما دعوا إليه؛ لأن قتالهم حينئذ إكراه على الدين، والإكراه على الاعتقاد ممنوع[(٣)].

ثانيًا: من السنة:

ما ثبت من حديث عَبْد الله بْن أَبِي أَوْفَى ﵁ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «**لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا الله الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ**

---

(١) ينظر: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ٢٨١، وينظر أيضًا: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٣، ١٣٤، والعلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٨، و أحكام القانون الدولي، د.حامد سلطان ص ١٥٩.

(٢) ينظر: من هدي القرآن لشلتوت ص٣٤٠، و العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٢، والدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، محمد عبد الله دراز ص١٩٢، مطبعة السعادة- القاهرة، ط١٩٦٩م، والسياسة الشرعية لخلاف ص ٧٧، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د.عبد الخالق النواوي ص ٩٨، ١٠٧، ١٠٨.

(٣) ينظر: تفسير المنار (٢/ ١١٤، ٢١٥)، وينظر أيضًا: السياسة الشرعية لخلاف ص٨٤، وينظر: أحكام القانون الدولي، حامد سلطان ص١١٣، ومن هدي القرآن لشلتوت ص٣٣٢، و العلاقات الدولية والنظم القضائية للنواوي ص١٠٢، ١٠٣، وفقه السنة للسيد سابق (٣/ ٢٥).

تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ»[1].

وجه الدلالة: قالوا: في الحديث نص صريح على أن الرسول ﷺ ينهي عن الرغبة في الحرب وتمنيها حتى مع العدو، ويسأل الله أن يديم نعمة السلم والسلام[2]. فلو كان أصل العلاقة هو الحرب لم يكن هناك وجه لهذا النهي.

ما جاء عنه ﷺ أنه قال: **«دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ، وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»**[3].

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث دلالة واضحة على أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ ممن وادعهم وسالمهم، ولم يتعرض لهم، هو السِّلم؛ حيث أمر الرسول ﷺ بترك الترك وقد كانوا وثنيين، والحبشة وقد كانوا نصارى[4].

أحاديث النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم ، ومن ذلك:

- ما جاء عن رباح[5] بن الربيع قال : كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة، وعلى مقدمة

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس (٤/ ٥١) ح (٢٩٦٦)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو...(٣/ ١٣٦٢) ح(١٧٤٢).

(٢) ينظر: مجالات العلاقات الدولية، د.وهبة الزحيلي ص١٩٨.

(٣) أخرجه أحمد (٣٨/ ٢٢٦) ح(٢٣١٥٥)، و أبو داود، كتاب الملاحم، باب في النهي عن تهييج الترك والحبشة (٤/ ١١٢) ح (٤٣٠٢)، والنسائي، كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة (٦/ ٤٣) ح (٣١٧٦)، والبيهقي في الكبرى، كتاب السير (٩/ -١٧٦) ح(١٨٣٧٨) عن رجل من أصحاب النبي ﷺ ، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٨/ ٢٢٦)، وحسَّنه الألباني في صحيح الجامع (٣٣٨٤).

(٤) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/ ٤٠٦) بتصرف.

(٥) قَالَ الْبُخَارِيُّ: رَبَاحُ بْنُ الرَّبِيعِ أَصَحُّ، وَمَنْ قَالَ: رِيَاحٌ، فَهُوَ وَهَمٌ، وَكَذَا قَالَ أَبُو عِيسَى. السنن

الناس خالد بن الوليد؛ فإذا امرأة مقتولة على الطريق، فجعلوا يتعجبون من خَلقِهَا قَدْ أَصَابَتهَا الْمُقَدِّمَةُ، فأتى رسول الله ﷺ فوقف عليها فقال: «**هَاهْ مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلُ**» ثم قال: «**أدرك خالدًا فلا تقتلوا ذُرِّيَّةً وَلاَ عَسِيفًا**»[1].

- ما روي عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ قَالَ : كَانَ نَبِي الله ﷺ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ :«**انْطَلِقُوا بِاسْمِ الله**». فَذَكَرَ الْحَدِيثَ وَفِيهِ: «**وَلاَ تَقْتُلُوا وَلِيدًا طِفْلًا وَلاَ امْرَأَةً وَلاَ شَيْخًا كَبِيرًا، وَلاَ تُعَوِّرُنَّ عَيْنًا وَلاَ تَعْقِرُنَّ شَجَرًا إِلاَّ شَجَرًا يَمْنَعُكُمْ قِتَالًا أَوْ يَحْجُزُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، وَلاَ تُمَثِّلُوا بِآدَمِيٍّ وَلاَ بَهِيمَةٍ وَلاَ تَغْدِرُوا وَلاَ تَغُلُّوا**»[2].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الأحاديث على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم؛ لأنهم ليسوا من المقاتلة، وهذا متفق عليه بين الفقهاء، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقًا من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين ما ساغ استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو

=

الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي (٩/ ٩١). أخو حنظلة الكاتب، له صحبة، ورواية عن النبي ﷺ. ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٢/ ١١٠٦)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر-الرياض، ط١-١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، والطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ١٢٣-١٢٤).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٣٧٠) ح(١٥٩٩٢)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء (٣/ ٥٣) ح(٢٦٦٩)، والنسائي في الكبرى (٨٦٢٥)، والبيهقي في الكبرى (١٨٦٢١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٣٣)، وصححه عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٤٧٨٩)، وقال شعيب الأرنؤوط في تخريجه عليه (١١/ ١١٠): إسناده صحيح، وصححه الألباني في الصحيحة (٧٠١).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٩٠) ح(١٧٩٣٤)، وقال: فِي هَذَا الإِسْنَادِ إِرْسَالٌ وَضَعْفٌ، وَهُوَ بِشَوَاهِدِهِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الآثَارِ يَقْوَى، والله أَعْلَمُ، وأخرجه أبو داود بنحوه، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين (٣/ ٣٧) ح(٢٦١٤) من حديث أنس بن مالك، وضعف الألباني حديث أنس في ضعيف الجامع (١٣٤٦).

لمن يقاتل دفعًا لعدوانه.

ولو قيل: إنهم استثنوا؛ لأنهم لغيرهم تبع؛ فهذا إن سلم في الصبيان والنساء، لا يسلم في البواقي وخاصة في الرهبان[1].

ثالثًا: الأدلة من السيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين:

قالوا: من خلال استقراء صحيح للسيرة النبوية ولغزوات المصطفى ﷺ نجد أنه لم يكن هو البادئ بالهجوم أبدًا لمن سالموه، وكفوا أيديهم عنه، وألقوا إليه السلم؛ قالوا: ولم تكن فتوحات المسلمين ومعاركهم عبر تاريخ الإسلام الطويل إلا ردًّا لعدوان، أو منعًا لفتنة المؤمنين، أو تأمينًا لدولة الإسلام من المتربصين والمتآمرين، أو تحريرًا لشعوب مستضعفة من ظالميهم[2].

قال الإمام ابن تيمية في رسالته -المنسوبة إليه- (قاعدة في قتال الكفار):

«وكانت سيرته ﷺ: أن كل مَن هادنه من الكفار لا يقاتله. وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا. وهذا متواتر من سيرته.

فهو لم يبدأ أحدًا من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره بقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتال»[3] اهـ.

قالوا: فهذا ما قرَّره ابن تيمية في (القاعدة)، وأكده في أكثر من كتاب من كتبه، وهذا ينطبق على مشركي العرب من عبَّاد الأوثان، وعلى مشركي المجوس من عبَّاد

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية، لخلاف ص٨١، وينظر أيضًا: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل العيساوي ص٣٥.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/ ٤٠٧) بتصرف.

(٣) ينظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٣٤، تحقيق: د.عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، بدون ناشر، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

النار، وكانوا في هَجَر والبحرين وفارس، وعلى اليهود الذين كانوا يساكنونه في المدينة، وقد عاهدهم وعقد معهم اتفاقية، واعتبرهم مواطنين في دولة المدينة، ولكنهم هم الذين نقضوها، فاضطرَّ إلى مواجهتهم. وعلى النصارى من الروم ومن العرب الذين يخضعون لسياستهم ويدورون في فلكهم من ملوك الغساسنة بالشام، وبعض قبائل العرب كبني تغلب وغيرهم[(١)].

وما قرَّره شيخ الإسلام في (القاعدة) أكده في أكثر من كتاب له[(٢)]، كما أكده تلميذه الإمام ابن القيم في أكثر من كتاب له[(٣)].

الأدلة من المعقول:

قالوا: إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني، وهذا الأساس توجده الحجة لا السيف؛ ولهذا يقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾[البقرة: ٢٥٦]. ويقول سبحانه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩][(٤)].

وقالوا: «ومما يؤكد أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم السلم[(٥)] ما ذكره الإمام فخر

(١) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/ ٣٤٠).

(٢) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٦٩-٣٠٠)، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة- السعودية، ط٢- ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

(٣) ينظر: هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن القيم (١/ ١٢)، مؤسسة مكة للطباعة، ط ١٣٩٦هـ، و أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٧٩).

(٤) ينظر: السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص٨١.

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د.فاطمة عيسى إبراهيم الفقي ص٦٢-٦٣، رسالة دكتوراه ٢٠٠١م بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، حيث قال: «إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للمعذرة- قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء؛ إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا﴾، ويؤكد هذا قوله تعالى في نفس الإكراه في الدين: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾، يعني وهو أعلم قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف والابتلاء»(1).

فمنهج الإسلام وطريقته تقوم على كسب الناس بالسلم، والدعوة بالحجة والإقناع والأسوة الحسنة؛ وبهذا ساد الإسلام وانتشر.

كما أن كثيرًا من آداب الإسلام وتعاليمه جاءت لتؤكد على حرصه التام على السلام وعنايته البالغة بإقراره، ومن ذلك أنه فرض على المسلمين هدنة إجبارية يمتنعون فيها عن القتال لمدة أربعة أشهر؛ أي ثلث العام، وهي الأشهر الحرم(2).

ومن ذلك كراهة التسمية بحرب؛ حيث قال ﷺ: «**أَحبُّ الأسماءِ إلى الله تعالى: عبد الله، وعبدالرحمنِ، وأصدَقُها حارثٌ وهمَّامٌ، وأَقْبَحُها حَرْبٌ، ومُرَّةٌ**»(3).

---

(1) ينظر: المرجع السابق ص ٦٢-٦٣.

(2) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/ ٤١٨- ٤١٩) بتصرف.

(3) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء (٤/ ٢٨٧) ح(٤٩٥٠)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٢٩)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٥١٤) ح(١٩٣٠٧)، وأبو يعلى في مسنده (١٣/ ١١١) ح(٧١٦٩) من حديث أَبِي وَهْبٍ الْجُشَمِيِّ، وقال محققه حسين أسد: رجاله ثقات، وصححه الألباني بشواهده في الصحيحة (١٠٤٠).

فدل على حرص الإسلام على السلم ونفوره من الحرب؛ مما يدل على حرص الإسلام على السلم في علاقته بغير المعتدين، وأنه هو الأصل في التعامل[(١)].

أدلة أصحاب القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون إن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو الحرب، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، على النحو التالي:

أولًا: من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [الأنفال: ٣٨، ٣٩].

وجه الدلالة: قالوا: أمر الله تعالى بقتال الذين كفروا بقوله: «قاتلوهم» والضمير «هم» يعود إلى الكفار، وحدد غاية القتال بقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ والآية نص في أن مقصود الجهاد هو أن يكون الدين كله لله».

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ ﴾ وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ »[(٢)].

وذهب أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ففسروا الفتنة بالشرك والكفر، وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي والربيع وابن زيد، وغيرهم من أئمة التفسير؛ كالطبري والقرطبي وغيرهم[(٣)].

---

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٢/ ٣٤٦- ٣٥٣)، وينظر أيضًا: فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان (١٠/ ٣١٠)، مطبعة العاصمة- القاهرة، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٠٠)، و(٣/ ٣٠٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٥٢٥)، وتفسير الإمام الطبري (٢/ ١٧٨- ١٨٠)، و(١١/ ١٧٨).

وكما استدل جمهور المفسرين بهذه الآية على وجوب بداءة الكفار بالقتال، استدل بها جمهور الفقهاء:

قال ابن رشد: «فأما الذين يُحارَبون فاتفقوا – يعني الفقهاء – على أنهم جميع المشركين بقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ »(1).

قول الله تعالى من سورة براءة: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥].

وجه الدلالة: قالوا: هذه الآية من سورة التوبة نزلت في العام التاسع من الهجرة؛ وأرسل بها رسول الله ﷺ ضمن الآيات الأولى من السورة إلى أبي بكر في مكة ليتلوها على الناس في موسم الحج.

قال ابن عباس: «حد الله للذين عاهدوا رسول الله ﷺ أربعة أشهر يسيحون فيها حيث شاءوا، وحد أجل من ليس له عهد انسلاخ الأربعة الأشهر الحرم من يوم النحر إلى انسلاخ المحرم خمسين ليلة، فإذا انسلخ الأشهر الحرم أمره أن يضع السيف فيمن

=

وينظر أيضًا: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٠٩)، وأحكام القرآن للجصاص (١٠/ ٢٦٠، ٢٦١)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمد الآلوسي (٢/ ٧٦)، دار الطباعة المنيرية، ط٢، وتفسير القرطبي (٢/ ٣٥٣). وينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن (١/ ٣٠٩)، وإطلاقه معنى الفتنة حتى شملت الشرك والكفر، وكذا فتح القدير للإمام الشوكاني (١/ ١٦٧، ١٦٨).

(١) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي (١/ ٣٢٥) صححة نخبة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، وينظر أيضًا: شرح العناية على الهداية، البايرتي (٤/ ٢٨٢)، و المبسوط (١٠/ ٢، ٣)، والأم (٤/ ١٧٢)، ومجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٤٩،٣٥٤،٥٠٢،٥١١)، والصارم المسلول على من سبَّ الرسول ﷺ، لابن تيمية ص ٥٥، ٥٦، دار الجيل- بيروت، ط ١٩٧٥م.

عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام»[1].

وسياق الآية يدل على أن الغاية التي ينتهي عندها القتال هي الدخول في الإسلام، فقوله ﷻ: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، معناه: «فإن تابوا عن الشرك بالإيمان، وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة تصديقًا لتوبتهم وإيمانهم، فخلوا سبيلهم؛ أي فدعوهم ولا تتعرضوا لهم بشيء»[2]، ومفهومه أنه إذا لم يتوبوا عن الشرك بالإيمان فلا تدعوهم ولا ترفعوا عنهم السيف.

وهذه الآية على الراجح هي آية السيف[3]، وهي من العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها من مراحل تشريع الجهاد؛ لكونها عامةً ومتأخرة[4].

وقد اعتمد أبو بكر رضي الله عنه على هذه الآية وأمثالها في قتال مانعي الزكاة[5]، فإذا كان الامتناع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة يستدعي القتال بموجب هذه الآية، فإن الامتناع عن الإسلام أصلًا أولى باستدعاء القتال بموجب الآية الكريمة.

قوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

---

(١) ينظر: فتح القدير، للشوكاني (٢/ ٤٨٠).

(٢) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي (٣/ ٧٢)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١ – ١٤١٨هـ.

(٣) ينظر: النسخ في القرآن الكريم؛ دراسة تشريعية تاريخية، د.مصطفى زيد (٢/ ٦)، دار اليسر– القاهرة، ط١ – ٢٠٠٦م.

(٤) ينظر: الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة، عبد الرحمن الدوسري ص١٧٢-١٧٣، مكتبة دار الأرقم– الكويت، ط١ – ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢ م، وتفسير البغوي (٢/ ١٣).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٤٤٣).

وجه الدلالة: قالوا: ومعنى هذه الآية واضح الدلالة في تقرير حق الدولة الإسلامية في قتال أهل دار الحرب ابتداء حتى يخضعوا لسلطان الدولة الإسلامية ولقانونها الإسلامي، وحيث إن هذه الآية متأخرة في النزول عن آية: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فتكون هي واجبة التطبيق، باعتبارها ناسخة لما قبلها[1].

قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية دلالة واضحة على أن أصل العلاقة بين الدارين ليس السلم؛ من تأمل هذه الآية وتفحصها ببصيرة من مبدئها إلى منتهاها سيدرك حقيقة ذلك لامحالة، ومهما رجَّع الإنسان فيها النظر ليلتمس خلاف ذلك فسينقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير، والذي يؤكد هذا تفسير العلماء للغاية التي حددتها الآية.

قال ابن جرير: «﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا ﴾ ... حَتَّى تَضَعَ الحَربُ آثَامَهَا وَأَثْقَالَ أَهْلِهَا، المشرِكِينَ بالله، بِأَنْ يَتُوبُوا إِلَى الله مِن شِركِهِمْ، فَيُؤْمِنُوا بِهِ وَبِرَسُولِهِ، وَيُطِيعُوهُ فِي أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ»[2].

وقال ابن العربي: «﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا ﴾، يعني ثقلها، وعبر عن السلاح به لثقل حملها، وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: حتى يؤمنوا ويذهب الكفر؛ قاله الفراء، الثاني: حتى يسلم الخلق، قاله الكلبي، الثالث: حتى ينزل عيس ابن مريم؛ قاله مجاهد»[3].

---

(١) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، د.عبد الكريم زيدان ص٦٠، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٢م.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢١/ ١٨٧-١٨٨)، وينظر أيضًا: تفسير ابن كثير (٤/ ٢٢١)، والدر المنثور، جلال الدين السيوطي (٧/ ٤٦٠)، دار الفكر – بيروت، د.ت، والمنتخب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص١٠٤٤، القاهرة، ط١- ١٤٢٢هـ.

(٣) ينظر: أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي (٤/ ١٢٣).

قالوا: فكل هذه الآيات وغيرها تفرض على المسلمين جهاد الكفار ابتداء[1]، وهذا يعني أن الأصل هو الحرب لا السلم.

ثانيًا: من السنة:

١ قول النبي ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ**»[2].

وجه الدلالة: قالوا: يدل الحديث بعمومه على وجوب قتال الكفار حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله[3]، وذلك حتى يزول السبب الموجب للقتال، وهو عدم كون الدين كله لله.

والحديث حدد غاية المقاتلة وهي: «**حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ**».

وقد انعقد الإجماع على أن هناك غاية أخرى مانعة للسبب الموجب للقتال، وهذه الغاية هي أخذ الجزية[4]. ولذلك ذهب الفقهاء والمحدثون إلى تأويل هذا الحديث.

قال أبو عبيد: «وإنما توجه (هذا الحديث) على أن رسول الله ﷺ إنما قال ذلك بدء الإسلام وقبل نزول سورة براءة، ويؤمر فيها بقبول الجزية... وإنما نزل هذا في آخر الإسلام»[5].

---

(١) ينظر: أهمية الجهاد للعلياني ص١٢٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ الزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾ ((١/ ١٤) ح(٢٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ (١/ ٥٣) ح (٢٢) من حديث ابن عمر.

(٣) ينظر: فتح الباري (١/ ٧٦).

(٤) ينظر: شرح الكرماني لصحيح البخاري (١/ ١٢٢)، المطبعة المصرية، ط١- ١٣٥١هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/ ٣٣١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ١).

(٥) ينظر: كتاب الأموال لأبي عبد الله القاسم بن سلام ص٢٧، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الأزهر، دار الفكر ط٢- ١٣٩٥هـ.

ويستند بعض الفقهاء والمحدثين في تأويل هذا الحديث إلى آية الجزية وهي: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

ويستند فريق آخر في تأويله إلى حديث بريدة، وفيه قول النبي ﷺ: «**اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلاَ تُمَثِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَقَاتِلْهُمْ...**» الحديث[(١)].

«فمنهم من يجعله من قبيل العام المخصوص، فالحديث عندهم - عام في قتال الكفار إلى أن يسلموا، وخرج من هذا العموم أهل الكتاب - ومن في حكمهم كالمجوس - اتفاقًا، وذلك بخصوص آية الجزية»[(٢)].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بِآدَابِ الْغَزْوِ وَغَيْرِهَا (٣/ ١٣٥٧) ح(١٧٣١)، من حديث سليمان بن بريدة، عن أبيه، به.

(٢) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٣٣١)، والمغني (٩/ ٢١٢)، والأم (٤/ ١٧٤) وما بعدها.

«ومنهم من يخرج من العموم الوارد في الحديث المشركين من سوى العرب، وذلك بخصوص حديث بريدة»[1].

ومنهم من يخرج من العموم الوارد في الحديث المشركين مطلقًا، وذلك بخصوص حديث بريدة أيضًا[2].

ومنهم من تأول المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية أو غيرها[3].

ومنهم من يذهب إلى «أن ضرب الجزية المراد منه اضطرارهم إلى الإسلام، وسبب السبب سبب، فكأنه قال: حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام»[4].

«وكل هذه التأويلات - كما يقول الكرماني - لما ثبت بالإجماع، أن الجزية مسقطة للمقاتلة»[5].

وقد استحسن صاحب الفتح آخر التأويلات[6]، وليس بينه وبين التأويلات الأخرى فرق كبير في المعنى.

ومعنى الحديث: وجوب قتال الكفار إلى أن يسلموا، أو يلتزموا ما يؤدي إلى الإسلام؛ كالخضوع لسلطان الإسلام ودفع الجزية.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٩٠).
(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٩٠٥)، وأحكام أهل الذمة (١/ ٥، ٦)، والمنتقى من أحاديث المصطفى (٢/ ٧٦٣)، وسبل السلام شرح بلوغ المرام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (٤/ ٦٢)، مصطفى البابي الحلبي ط٤- ١٣٧٩هـ.
(٣) ينظر: صحيح البخاري بشرح الكرماني (١/ ١٢٢)، دار إحياء التراث العربي-بيروت،ط٢- ١٤٠١هـ-١٩٨١م، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني (١/ ٢١١)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/ ٧٧).
(٥) ينظر: شرح الكرماني (١/ ١٢٢).
(٦) ينظر: فتح الباري (١/ ٧٧).

وعلى هذا يشمل الحديث جميع الكفار، فيقاتلون إلى أن يسلموا أو يلتزموا ما يؤدي إلى إسلامهم.

وهم متفقون بعد ذلك - على أن السبب الموجب لقتال هؤلاء وأولئك هو عدم كون الدين كله لله، فإذا أسلم الكفار أو التزم - من تؤخذ منه الجزية - بالخضوع لسلطان الإسلام تحقق كون الدين كله لله، وزال السبب الموجب للقتال.

ما ثبت عن أنس بن مالك أن رَسُول الله ﷺ قال: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلَّا الله، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلَّوْا صَلاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى الله**»[(١)].

وجه الدلالة: قالوا: نفس ما دل عليه الحديث الأول؛ فالحديثان يضعان للقتال الذي أمر به رسول الله ﷺ غاية هي الإسلام، وما يدل على الصدق في الدخول فيه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والتسليم لمنهج الله في الحلال والحرام، فليست الغاية إذاً مجرد دفع العدوان أو الدفاع عن النفس؛ ولهذا استدل العلماء بهذا الحديث على الهدف والغاية من قتال الكفار.

قال: ابن رشد: «وإنما يقاتل الكفار على الدين ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام لا على الغلبة، قال رسول الله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»»[(٢)].

ما رواه أَنَسٍ رضي الله عنه، أَنّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب استقبال القبلة (١/ ٣٢٢) ح(٣٨٢).

(٢) ينظر: المقدمات لابن رشد (١/ ٣٦٩)، وينظر أيضًا: التاج والإكليل (٤/ ٥٣٦).

وَأَلْسِنَتِكُمْ»[(١)].

٤- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رَسُول الله ﷺ قال: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَغْزُ وَلَمْ يُحَدِّثْ بِهِ نَفْسَهُ مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنْ نِفَاقٍ»[(٢)].

٥- ما ثبت عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: مَرَّ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ بِشِعْبٍ فِيهِ عُيَيْنَةٌ مِنْ مَاءٍ عَذْبَةٌ، فَأَعْجَبَتْهُ لِطِيبِهَا، فَقَالَ: لَوِ اعْتَزَلْتُ النَّاسَ فَأَقَمْتُ فِي هَذَا الشِّعْبِ، وَلَنْ أَفْعَلَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ الله ﷺ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ الله ﷺ فَقَالَ: «لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّ مُقَامَ أَحَدِكُمْ فِي سَبِيلِ الله أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي بَيْتِهِ سَبْعِينَ عَامًا، أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ الله لَكُمْ وَيُدْخِلَكُمُ الْجَنَّةَ؟ اغْزُوا فِي سَبِيلِ الله، مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ الله فَوَاقَ نَاقَةٍ، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»[(٣)].

وجه الدلالة: قالوا: إن الأحاديث تأمر بالغزو والجهاد، والغزو هجوم وليس دفاعًا، ولا يفهم من الأمر بالغزو إلا الهجوم. ويؤكده قوله ﷺ في حديث بريدة: «وإذا

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٩/ ٢٧٢) ح(١٢٢٤٦)، وأبوداود، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو (٣/ ١٠) ح(٢٥٠٤)، والنسائي، كتب الجهاد، باب وجوب الجهاد (٦/ ٧) ح(٣٠٩٦)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٦) ح(٤٧٠٨)، والدارمي (٢٣٥٦)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٩١) ح(٢٤٢٧) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ. ووافقه الذهبي، وقال الأرناؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان (١١/ ٦): إسناده صحيح على شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح(٢٢٦٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب ذَمِّ مَنْ مَاتَ، وَلَمْ يَغْزُ، وَلَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِالْغَزْوِ (٣/ ١٥١٧) ح(١٩١٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١٦/ ٤٥٩) ح(١٠٧٨٦)، والترمذي، كتاب أبواب فضائل الجهاد، بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الغُدُوِّ وَالرَّوَاحِ فِي سَبِيلِ الله (٤/ ١٨١) ح(١٦٥٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٧٨) ح(٢٣٨٢)، وقال: حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ. ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٢٧٠) ح(١٨٥٠٣)، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١٦/ ٤٥٩)، والألباني في صحيح الجامع، ح(٧٣٧٩).



حاصرت أهل حصن»[1]، وفيه ما يبين سنة الأمة مع الأمم الكافرة، وهي تخيير الأمة الإسلامية للأمم الكافرة بين ثلاث لا رابع لها: أن يسلموا أو يدفعوا الجزية وهم صاغرون أو القتال.

ما جاء عن معاوية بن قرة قال: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةً، وَإِنَّ رَهْبَانِيَّةَ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ الله**»[2].

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على أن الجهاد عبادة الأمة ورهبانيتها، ولا يكون كذلك إذا كان القتال لم يشرع إلا لرد العدوان.

ما جاء عن سلمة بن نفيل رضي الله عنه قال: بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ الله ﷺ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّ الْخَيْلَ قَدْ سُيِّبَتْ، وَوُضِعَ السِّلاحُ، وَزَعَمَ أَقْوَامٌ أَنْ لا قِتَالَ، وَأَنْ قَدْ وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**كَذَبُوا، فَالآنَ جَاءَ الْقِتَالُ، وَلا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الله لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، يُزِيغُ الله**

---

(١) تقدم ذكر حديث بريدة وتخريجه ص٢٣٣.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢١٤٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٢٠٥) ح(١٩٣٣٣)، وابن المبارك في كتاب الجهاد ص٣٥ح(١٤)، وإسناد حسن رجاله ثقات عدا محمد بن الفضيل الضبي وهو صدوق عارف رمي بالتشيع. وأخرجه أحمد في المسند (٢١/ ٣١٧) ح(١٣٨٠٧)، والبيهقي في الشعب (٦/ ٩٥) ح(٣٩٢٣)، وأبو يعلى في مسنده (٧/ ٢١٠) ح(٤٢٠٤)، وابن أبي عاصم الشيباني في كتاب الجهاد (٢٧)، وأبو بكر الهيثمي في مجمع الزوائد (٩٤٣١)، من حديث أنس بن مالك، وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ٢٧٨): وَفِيهِ زَيْدٌ الْعَمِّيُّ، وَثَّقَهُ أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ، وَضَعَّفَهُ أَبُو زُرْعَةَ وَغَيْرُهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ رِجَالُ الصَّحِيحِ. وضعف الأرناؤوط إسناد أحمد في تخريجه على المسند (٢١/ ٣١٧)، وكذا الألباني في ضعيف الجامع ح(٤٧٣٩). وله شاهد عند أحمد (١٨/ ٢٩٧) ح(١١٧٧٤) من حديث أبي سعيد الخدري، ضعف الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١٨/ ٢٩٨)، وحسنه الألباني بمجموع طرقه، بلفظ: «أُوصِيكَ بِتَقْوَى الله، فَإِنَّهُ رَأْسُ كُلِّ شَيْءٍ، وَعَلَيْكَ بِالْجِهَادِ، فَإِنَّهُ رَهْبَانِيَّةُ الإِسْلَامِ... » وينظر السلسلة الصحيحة للألباني (٢/ ٩٤-٩٦).

قُلُوبَ قَوْمٍ لِيَرْزُقَهُمْ مِنْهُمْ، وَيُقَاتِلُونَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَلا يَزَالُ الْخَيْلُ مَعْقُودًا فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»[(١)].

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث أن القتال في سبيل الله لا ينقطع حتى قيام الساعة، وأن هناك من يخالف هذه الطائفة التي تقوم بهذه الشعيرة؛ سواء كانت تلك المخالفة بالشبهات؛ مثل القول بعدم مشروعيتها، أو بالإيذاء والتضييق.

٨- ما جاء من الأحاديث التي تصف النبي ﷺ وتصف طبيعة رسالته، بما يدل على أن الأصل الحرب والجهاد والقتال للناس كافة حتى يعبدوا الله وحده، ومن ذلك:

١ - ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي...**»[(٢)].

٢ -ما رواه أبو موسى قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُسَمِّي لَنَا نَفْسَهُ أَسْمَاءً، فَقَالَ : «أَنَا

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ النسائي في الكبرى، كتاب السير، باب مَتَى تَضَعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا (٨/ ٦٨) ح(٨٦٥٩)، وأخرجه بنحوه في المجتبى، كتاب الخيل (٦/ ٢١٤) ح(٣٥٦١)، وأحمد في المسند (٢٨/ ١٦٤) ح(١٦٩٦٥)، وأبو يعلى في مسنده (١٢/ ٢٧٠) ح(٦٨٦١)، والطبراني في الكبير (٦٢٣٤)، والبخاري في التاريخ الكبير (٦٨٦)، وحسن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٨/ ١٦٦-١٦٧)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٩٣٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٩/ ١٢٦) ح(٥١١٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤/ ٢١٢) ح(١٩٤٠١)، والطبراني في مسند الشاميين (٢١٢)، والبيهقي في االشعب (١١٥٠)، وضعف الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٩/ ١٢٦)، وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ٢٦٧): رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ، وَفِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ وَثَّقَهُ ابْنُ الْمَدِينِيِّ وَأَبُو حَاتِمٍ وَغَيْرُهُمَا، وَضَعَّفَهُ أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ. وقال الألباني في الإرواء (٥/ ١٠٩): وهذا إسناد حسن رجاله كلهم ثقات، غير ابن ثوبان هذا، ففيه خلاف. وقال الحافظ في " التقريب ": «صدوق، يخطىء، وتغير بآخره». **وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨٣١)**.

مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ»[1].

وجه الدلالة: قالوا: دلت هذه الأحاديث على أن الأصل هو جهاد أعداء الله ﷻ، وأن هذه مهمة رسول الإسلام ﷺ.

قال الإمام ابن القيم في زاد المعاد: «وأما نبي الملحمة فهو الذي بعث بجهاد أعداء الله فلم يجاهد نبي وأمته قط ما جاهد رسول الله ﷺ وأمته، والملاحم الكبار التي وقعت وتقع بين أمته وبين الكفار لم يعهد مثلها قبله؛ فإن أمته يقتلون الكفار في أقطار الأرض على تعاقب الأعصار، وقد أوقعوا بهم من الملاحم ما لم تفعله أمة سواهم»[2].

ثالثًا: الإجماع:

احتج أصحاب هذا القول بالإجماع؛ فقالوا: نقل ابن عطية في تفسيره إجماع العلماء على أن جهاد الطلب واجب على الأمة وجوبًا كفائيًا، حيث قال: «والذي استمر عليه الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين يسقط عن الباقين، إلا أن ينزل العدو بساحةٍ للإسلام فهو حينئذ فرض عين»[3].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٢/ ٢٩١) ح(١٩٥٢٥)، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ٢٢٠) ح(٦٣١٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٣١١) ح(٣١٦٩٣)، وأبو يعلى في مسنده (١٣/ ٢١٨) ح(٧٢٤٤)، وقال محققه حسين أسد: إسناده صحيح، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٦٥٩) ح(٤١٨٥)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على صحيح ابن حبان (١٤/ ٢٢٠)، والألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (٩/ ١١٧). وأخرجه مسلم، كتاب الفضائل، بَابٌ فِي أَسْمَائِهِ ﷺ، من حديث أبي موسى بلفظ: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ التَّوْبَةِ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ».

(٢) ينظر: زاد المعاد (١/ ٨٧).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب ابن عطية (١/ ٢٨٩)، تحقيق: عبد السلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١- ١٤٢٢هـ. وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٣/ ٣٨).

وممن حكى الإجماع على ذلك ابن رشد؛ حيث قال: «أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهَا فَرْضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ لَا فَرْضُ عَيْنٍ، إِلَّا عَبْدَ اللهِ بْنَ الْحَسَنِ، فَإِنَّهُ قَالَ: إِنَّهَا تَطَوُّعٌ»(١).

وكذلك الزيلعي؛ حيث قال: «الْجِهَادُ فَرْضُ كِفَايَةٍ ابْتِدَاءً.. يَعْنِي يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَبْدَأَهُمْ بِالْقِتَالِ وَإِنْ لَمْ يُقَاتِلُونَا... وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ»(٢).

وممن حكى الإجماع على ذلك أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، عندما تكلم عن طوائف الكفار، وذكر أنها أربع طوائف، وهذه الطوائف هي: طائفة كافرة باقية على كفرها، وطائفة مسلمة فارتدت عن الإسلام، وطائفة انتسبت إلى الإسلام ولم تلتزم شرائعه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت والكف عن دماء المسلمين وأموالهم، والتزام الجهاد في سبيل الله وضرب الجزية على اليهود والنصارى وغير ذلك(٣). ثم حكى الإجماع على وجوب ابتدائهم بالقتال؛ فقال: «وهؤلاء يجب قتالهم بإجماع المسلمين»(٤).

ثم ذكر طائفة رابعة: «وهم قوم ارتدوا عن شرائع الإسلام وبقوا متمسكين بالانتساب إليه»(٥).

ثم نقل الإجماع على وجوب بداءة الكفار بالقتال - بعد دعوتهم إلى الدين الحق - سواء اعتدى هؤلاء الكفار على المسلمين أو لم يعتدوا وكانوا قاطنين في أرضهم فقال: «فهؤلاء الكفار المرتدون والداخلون فيه من غير التزام لشرائعه، والمرتدون عن شرائعه

---

(١) ينظر: بداية المجتهد (٢/ ١٤٣).

(٢) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،الزيلعي (٣/ ٢٤١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٤١٣ - ٤١٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٤١٥، ٤١٦).

(٥) ينظر: المرجع السابق.



لا عن سمته، كلهم يجب قتالهم بإجماع المسلمين حتى يلتزموا شرائع الإسلام، وحتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وحتى تكون كلمة الله - التي هي كتابه وما فيه من أمره ونهيه وخبره - هي العليا. هذا إذا كانوا قاطنين في أرضهم، فكيف إذا استولوا على أراضي الإسلام؟!... فكيف إذا قصدوكم وصالوا عليكم بغيًا وعدوانًا؟!»[(١)].

١- ومما سبق؛ يتأكد أن الفقهاء من جميع المذاهب، قد أجمعوا على أن الجهاد - أي جهاد الطلب - فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط الإثم عن سائر الأمة، وإذا لم يقُم به أحد أثِمت الأمة جميعها.

كما أنهم أجمعوا: أن فرض الكفاية يسقط عن الأمة بغزو بلاد الكفار مرة واحدة في السنة على الأقل، وبهذا يتحقَّق الفرض اللازم، وتبرأ الأمة كلها من الإثم[(٢)].

رابعًا: المعقول:

قالوا: إن الإسلام جاء ليكون له السلطان على الأرض كلها، وأنه يجاهد لإقرار منهج الله في الأرض، ولا يكتفي في ذلك بمجرد الإبلاغ ورد العدوان، بل يبتدئ دار الكفر بالتخيير بين ثلاث خصال: الإسلام، أو الجزية، أو القتال.

وقالوا: «إن من حق الإسلام أن يتحرك ابتداء، فالإسلام ليس نحلة قوم ولا نظام وطن، ولكنه منهج إله ونظام عالم، ومن حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإسلام في الاختيار، وحسبه أنه لا يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، إنما يهاجم الأنظمة والأوضاع من التأثيرات الفاسدة

(١) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٤١٦).

(٢) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/ ٢٥٦). وينظر ما تقدم من مراجع هذا القول ص٣٦٤-٣٦٥.

المفسدة للفطرة، المقيدة لحرية الاختيار»[(١)] .

وقالوا: «إن من دُعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره، لأن الله سبحانه أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة -ولا معذرة لهم في الإباء- فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة، لم يكن بد من قتلهم وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم، كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»[(٢)] .

وقالوا أيضًا: وإذا كانت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واضحة الدلالة على وجوب جهاد الطلب، وعلى السبب الأصيل الذي من أجله شرع الجهاد، وعلى الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، فإنه من الظلم أن نتهم علماء الأمة الكرام بأنهم تأثروا بملابسات واقع الصراع الذي خاضته الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وأن هذا التأثر انعكس على الفقه الذي خلفوه في مجال العلاقات الدولية.

وإذا كان هناك من يتهم بالخضوع لضغط الواقع، فإن القائلين بأن الأصل هو السلم وبأن الجهاد لم يشرع إلا لرد العدوان، هم الذين خضعوا لضغط الواقع الكاذب، الذي فرضته الحضارة الغربية بما فيها من زيف وكذب ورياء، وغرهم ما أعلنه ميثاق الأمم المتحدة من تحريم القتال إلا لرد العدوان، وغرهم إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ونسوا أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وأن دين الله جاء بما يضمن للبشرية

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٩/ ١٤٤٣)، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط١٧- ١٤١٢هـ.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص٧٥.

كلها السعادة والأمن والنجاة في الدنيا والآخرة.

لقد كان هؤلاء من الذين دخلت عليهم حيلة المستشرقين لإبطال فريضة الجهاد؛ وابتلعوا (الطعم)، الذي رماه لهم هؤلاء المستشرقون: «فلقد أشاعوا وروجوا أولًا أن الإسلام دين بطش وحقد على الآخرين، ثم انتظروا إلى أن آتت هذه الشائعة ثمارها من ردود الفعل لدى المسلمين وإنكار هذا الظلم في حق الإسلام.. وبينما المسلمون يلتمسون الرد على هذا الباطل، قام من أولئك المشككين أنفسهم من اصطنع الدفاع عن الإسلام بعد طول علم وبحث متجردين، وراح يرد هذه التهمة قائلًا: إن الإسلام ليس كما قالوا دين سيف ورمح وبطش، بل هو على العكس من ذلك: دين محبة وسلام لا يشرع فيه الجهاد إلا لضرورة رد العدوان المداهم، ولا يرغب أهله في الحرب ما وجدوا إلى السلام من سبيل.

فصفق بسطاء المسلمين طويلًا لهذا الدفاع المجيد في غمرة تأثرهم من الظلم الشنيع الأول، وصادف ذلك في نفوسهم المتحفزة للرد عليه قبولًا حسنًا، فأخذوا يؤيدون ويؤكدون، ويستخرجون البرهان تلو الآخر على أن الإسلام فعلاً كما قالوا.. دين مسالمة وموادعة لا شأن له بالآخرين إلا إذا داهموه في عقر داره، وأيقظوه من هدأته وسباته.

وفات أولئك البسطاء أن هذه هي النتيجة المطلوبة، وهذا بعينه هو الغرض الذي التقى عليه في السرِّ كلٌّ من روج الشائعة الأولى، ثم أشاع الباطل الثاني.

فالمقصود هو السلوك بمقدمات ووسائل مدروسة مختلفة، تنتهي إلى نسخ فكرة الجهاد من أذهان المسلمين، وإماتة روح الطموح في نفوسهم»[(١)].

---

(١) ينظر: فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمّد سَعيد رَمضان البوطي ص١٢٧-١٢٨، دار الفكر - دمشق، ط٢٥-١٤٢٦هـ.

إن الجهاد الإسلامي ليس عورة نجتهد في مواراتها والتزفيف عليها، وليس سوأة نبذل الوقت والجهد في الخصف عليها من التصريحات الانهزامية، وإن الحضارة الغربية هي الأولى بأن تقف من تراثها وماضيها وحاضرها هذا الموقف الذي رضيناه لأنفسنا.

فأما الماضي فلا وجه للمقارنة بين الصفحة المشرقة للأمة الإسلامية، وبين الصفحة القاتمة المظلمة التي قدمتها الصليبية.

فبينما تميَّزت الحروب النبوية بأنها حروب غير دموية، بمعنى أنها لم يكن فيها ما يُعرف الآن بجرائم الشعوب، بل جاءت حروبه على مستوى من الرقي لا تعرفه، بل لا تفهمه الحضارات الحديثة!

ولغة الأرقام لا تكذب، وقد قام بعض الباحثين بإحصاء عدد الذين ماتوا في كل الحروب النبوية، سواء من شهداء المسلمين، أو من قتلى الأعداء، ثم قام بتحليل لهذه الأعداد، وربطها بما يحدث في عالمنا المعاصر، فوجد عجبًا!!

لقد بلغ عدد شهداء المسلمين في كل معاركهم أيام رسول الله ﷺ، وذلك على مدار عشر سنوات كاملة، مائتين واثنين وستين شهيدًا، وبلغ عدد قتلى أعدائه ﷺ ألفًا واثنين وعشرين قتيلًا!!

إن هذا العدد الضئيل في معارك كثيرة بلغت خمسًا وعشرين أو سبعًا وعشرين غزوة[1]، وثمانٍ وثلاثين سرية[2]، أي أكثر من ثلاث وستين معركة، لمن أصدق الأدلة على عدم دموية الحروب في عهده ﷺ[3]!!

---

(١) ينظر: زاد المعاد (١/ ١٢٥)، وجوامع السيرة النبوية، لابن حزم (١/ ١٦)، دار الكتب العلمية – بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، لابن كثير (٤/ ٤٣٢)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة – بيروت، ط ١٣٩٥هـ – ١٩٧٦م.

(٣) ينظر: للتوسع في ذلك: الرحمة في حياة الرسول ﷺ، د.راغب السرجاني ص٢٩٧-٢٩٨، رابطة

وأما الحاضر فتكفي فيه شهادة الواقع الذي تحياه البشرية وتعانيه الأمة الإسلامية في ظل الأمم المتحدة ومجلس الأمن ومنظمات حقوق الإنسان.

ونحن نسأل الذين يمارسون الاعتذار عن الإسلام: من الذي يمارس العدوان في الحياة المعاصرة وفي ظل الحضارة الحديثة، أليسوا هم الذين وضعوا للناس ميثاق الأمم المتحدة وضمنوه المادة التي تحرم العدوان وتمنع الحرب إلا لرد العدوان؟! وهل استطاع هذا الميثاق أو حتى هذه الهيئة أن تكبح من جماح عدوانيتهم؟!

ليقولوا هذا لأنفسهم، ولا يقولوه لنا، فنحن المعتدى علينا، ونحن الذين فقدنا بسبب عدوانهم علينا كل شيء حتى حق الجهاد من أجل هداية البشرية وإنقاذها من حيرتها وشقائها.

إن المجتمع البشري الآن لا يعيش في ظل شرعية دولية تحمي المستضعفين كما يحلم البسطاء، وإنما يعيش في غابة يسود فيها منطق القوة.

وإن مشكلة القوة تدخل جميع أنواع العلاقات الدولية؛ في الحروب والمنافسات تدخل القوة بمعناها العسكري، وفي التعاون يدخل التهديد بالقوة لقمع أحد الأطراف، يدور عالم السياسة كله حول ممارسة القوة والبحث عنها، غير أن القوة في السياسة الدولية أوضح بكثير وأقل قيودًا من القوة في السياسة الداخلية، ولهذا فكثيرًا ما تسمى السياسة الدولية بسياسة القوة.. ولقد أدى الدور الهام الذي تلعبه القوة في العلاقات الدولية إلى نشوء مدرسة فكرية تفسر العلاقات الدولية على ضوء مفهوم القوة[(١)].

=

العالم الإسلامي، ط١- ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، و"الله ليس كذلك"، زيجريد هونكة، ترجمة د.غريب محمد غريب ص٢١-٢٢، دار الشروق -القاهرة ط٢- ١٩٩٦م.

(١) ينظر: العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي ص٩٣-٩٤، دار الراية، ط١ ٢٠٠١م.

مناقشة أدلة الفريقين:

مناقشة أدلة أصحاب الأول: ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول على النحو التالي:

أولًا: مناقشة الآيات التي احتجوا بها على ما ذهبوا إليه أن أصل العلاقة هو السلم:

قالوا: **أما احتجاجهم بقوله تعالى في سورة البقرة:** ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، على أن العلة في القتال هي الاعتداء؛ ومن ثم فإن مقصود الجهاد هو رد الاعتداء الواقع أو المتوقع؛ **فيجاب عنه بالآتي:**

حاصل استدلال أصحاب هذا القول بهذه الآية مبني على نظرتهم لمفهوم الجهاد، وقاعدتهم التي انطلقوا منها لدراسة آيات الجهاد، وهذه القاعدة تدور على بيان العلة في القتال؛ حيث ذهبوا إلى أن العلة فيه هي الاعتداء، وإن آيات سورة البقرة تدل على ذلك.

واعتبروا آيات سورة البقرة مبينة لسبب القتال وعلته، والآيات الأخرى جاءت، مطلقة عن السبب فيحمل المطلق على المقيد، ومن ثم فالآيات تدل على أن مشروعية القتال إنما هي لرد العدوان.

وللجواب على ذلك نبدأ بمناقشة هذه القاعدة التي انطلق منها أصحاب هذا القول، ووجه الجمع بين الآيات المتقدمة والمتأخرة، مع المقارنة بين مسلك الفقهاء ومسلك مخالفيهم:

أما آية ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ [البقرة: ١٩٠] **ففي تفسيرها عند أهل العلم ثلاثة أوجه:**

الأول: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾: أي لا تبدءوا أحدًا بقتال.



الثاني: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾: لا تقاتلوا على غير الدين، قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم؛ يعني دينًا.

الثالث: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾: لا تقتلوا إلا من قاتلكم، وهم الرجال البالغون، فأما النساء والولدان والرهبان فلا (١).

وعلى هذا فالآية عند المفسرين إما محكمة وإما منسوخة، وكثير من المفسرين يذكر هذين القولين:

الأول: أنها منسوخة؛ وذلك على أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ أي لا تبدأوا أحدًا بقتال.

وهي على هذا المعنى منسوخة بآيات الجهاد المتأخرة التي توجب - عندهم - جهاد الكفار إلى أن يسلموا أو يعطوا الجزية، ولا يتقيد هذا الوجوب ببداءتهم.

الثاني: أنها محكمة؛ وذلك على أن معنى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾؛ أي لا تعتدوا بارتكاب المناهي من قتل الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان ونحوهم ممن لا قدرة له على القتال.

وعلى هذا المعنى لا وجه للقول بالنسخ، وهذا هو مذهب المحققين من المفسرين (٢).

وقال ابن كثير فيما روي عن الربيع بن أنس من القول بالنسخ: «... وفيه نظر؛ لأن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ إنما هو تهييج وإغراء بالأعداء، الذين همُّهم قتال الإسلام وأهله؛ أي كما يقاتلونكم فقاتلوهم أنتم كما قال: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]... وقوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٠٤)، وروح المعاني (٢/ ٧٥)، وتفسير الطبري (٢/ ١٨٩، ١٩٠)، وتفسير الجصاص (١/ ٢٥٧)، وتفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن (١/ ١٢١)، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٤١٥هـ، وتفسير البغوي (١/ ٤٣٢، ٤٣٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٨٩، ٢٩٢).

ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

أي قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي كما قال الحسن البصري؛ من المُثلة والغلول وقتل النساء والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم، ولا قتال فيهم، والرهبان وأصحاب الصوامع وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة، كما قال ذلك ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومقاتل بن حيان وغيرهم.

ولهذا ورد في صحيح مسلم عن بريدة أن رسول الله ﷺ كان يقول: «**اغْزُوا فِي سَبِيلِ الله، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِالله، اغْزُوا وَلَا تَغُلّوا، وَلَا تَغْدروا، وَلَا تُمَثِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ**»[١]، وروى الإمام أحمد عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال: «**اخْرُجُوا بِسْمِ الله تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الله مَنْ كَفَرَ بِالله، لَا تَغْدِرُوا، وَلا تَغُلُّوا، وَلا تُمَثِّلُوا، وَلا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ، وَلا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ...**»...»[٢].

ومن هنا يجب إعمال آية البقرة؛ إذ ليس يعارض إعمالها شيء من القرآن أو السنة؛ بل ما جاء فيها يؤكد هذا المعنى، فالآيات تنص على أن غاية القتال هي أن يكون الدين كله لله؛ فقتال المشركين سواء دفعًا أو ابتداءً محقق لتلك الغاية، كما أن عدم الاعتداء في

---

(١) تقدم تخريجه ص٢٣٣، وزيادة: «**وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ**» لم أجدها عند مسلم، وإنما هي عند أحمد في المسند (٤/ ٤٦١) ح(٢٧٢٨) من حديث ابن عباس، الذي ذكره المصنف، وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ٣١٦-٣١٧): «رواه أبو يعلى والبزار والطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال فيه: «**ولا تقتلوا وليدًا ولا امرأة ولا شيخًا**»، وفي رجال البزار: إبراهيم ابن إسماعيل بن أبي حبيبة وثَّقه أحمد، وضعَّفه الجمهور، وبقية رجال البزار رجال الصحيح». وحسنه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند(٤/ ٤٦١-٤٦٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٦)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٢٥٧)، وأضواء البيان للشنقيطي، محمد الأمين ابن محمد الشنقيطي (١/ ١٢٢، ١٩٧)، دار الأصفهاني - جدة، ط ١٣٧٨هـ، وزاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي (١/ ١٩٧)، وفتح البيان (١/ ٣٠٨)، وتفسير الشوكاني (١/ ١٦٧، ١٦٨)، والتفسير الكبير للرازي (٥/ ١٤١).

القتال بقتل النساء والصبيان ومن لا قدرة له على القتال، كما جاء في سورة البقرة، أيضًا محقق لتلك الغاية؛ فإن من كون الدين لله طاعته فيما أمر واجتنابه ما نهى عنه.

وأما دعوى المخالفين إمكان الجمع بين الآيات المتقدمة والمتأخرة على معنى أن مشروعية الجهاد لرد الاعتداء؛ فإنما بنوه على أساس أن الآيات المتقدمة جاءت مبينة لسبب القتال، وهو رد الاعتداء، والآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب، ويحمل المطلق على المقيد، **وقد تبين أن القول بأن آيات البقرة تدل على أن الجهاد لرد الاعتداء قول مرجوح.**

وكما هو مقرر لدى الأصوليين؛ فإن من شروط حمل المطلق على المقيد أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بحمل المطلق على المقيد[(١)]، **وهنا أمكن الجمع على النحو المتقدم.**

وكذلك فإن العلماء قد اختلفوا في حمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم واختلف السبب، فقال الحنفية كافة ومعهم أغلب المالكية بعدم الحمل[(٢)].

فلا يصح أن يقال إن هذه الآيات مطلقة، والآيات التي تأمر بقتال من قاتل دون من لم يقاتل مقيدة؛ فيحمل المطلق على المقيد ويفسر به، لا يقال هذا؛ لأن السبب في

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (١/ ٢٤٥)، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، والمطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي ص١٨٧، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١- ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٢٤٥)، والإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي (٣/ ٥-١٠)، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، د.ت، والمستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (١/ ٢٦٢)، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، والْمُهَذَّبُ في عِلْمِ أُصُولِ الفِقْهِ الْمُقَارَنِ، د.عبد الكريم بن علي بن محمد النملة (٤/ ١٧١٣-١٧١٤)، مكتبة الرشد – الرياض، ط١- ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، وأُصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيه جَهلَهُ، عياض بن نامي السلمي ص٣٧٢، دار التدمرية- الرياض، ط١- ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م.

الآيات المقيدة – على قولهم – هو رد العدوان، وفي الآيات المطلقة هو محو الشرك والكفر والتمكين لدين الله.

وكذلك فإن من شروط حمل المطلق على المقيد ألا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجله[(١)].

والمقيد هنا ذكر معه قدر زائد وهو العدوان، فالذين أمرنا الله بقتالهم في الآية يشتركون مع سائر الكفار في الكفر والشرك، ولكنهم يزيدون عنهم أنهم بادروا بالعدوان، فجاء القيد في هذه المرحلة لأجل هذا القدر الزائد؛ فلا يحمل المطلق هنا على المقيد[(٢)].

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وأن الفتنة في الآية هي الاعتداء على المسلمين- **فالجواب عن ذلك:**

أولًا: أن الآية نفسها توضح تفسير معنى الفتنة وتحدده[(٣)]، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ ومعنى كون الدين كله لله؛ أي لا يكون هناك سلطان وغلبة لغير دين الله سبحانه وتعالى، وأن يكون دين الإسلام هو العالي والظاهر على جميع الأديان، وبهذا تزول الفتنة الوارد ذكرها في آيات الجهاد؛ فزوال الفتنة إنما يتحقق إذا كان الدين كله لله، ولا يكون كذلك بمجرد رد الاعتداء فقط من المعتدين، وهذا يدل دلالة واضحة على أن معنى الفتنة لا يقتصر على الاعتداء فقط[(٤)].

ونص الآية نفسها الوارد فيها لفظ الفتنة هو المحكم في تفسير معناها، ونصها يقرر

---

(١) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٢٤٦)، والمراجع السابقة.

(٢) ينظر: النوازل السياسية للدكتور عطية عدلان (٢/ ٥٠٠) بتصرف.

(٣) ينظر: التفسير الكبير (٥/ ١٤٥، ١٤٦).

(٤) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياني ص٣٥-٣٨، وص١٤٩.

أن غاية الجهاد رفع الفتنة وأن لا يكون هناك دين غالب ظاهر غير دين الإسلام.

هذا هو معنى الفتنة وليس معناها رد الاعتداء فقط.

ثانيًا: انعقاد الإجماع على أن غاية القتال هي أن يكون الدين كله لله، وأن أهل الكتاب ومن في حكمهم يقاتلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون[١].

وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾، فلو ذهبنا إلى أن معنى الفتنة هو رد الاعتداء لما جاز قتال الذين كفروا إذا لم يعتدوا - حتى وإن منعوا إعطاء الجزية والخضوع لسلطان الإسلام. وهذا معارض للنص والإجماع.

وقد ذهب أئمة التفسير والفقهاء[٢] إلى أن معنى الفتنة - هنا - الشرك والكفر، وأنها لا تزول - ولا يكون الدين كله لله - بعدم الاعتداء من الكفار - وإنما تزول بزوال سلطان الكفر والشرك من الأرض.

وأما ما استند إليه أصحاب القول الأول واعتمادهم على تفسير صاحب المنار لمعنى الفتنة[٣] - فبالرجوع إلى تفسير المنار نجد أن المؤلف بعد أن نقل تفسير الفتنة في الآية بمعنى الشرك والكفر ونسبه إلى جماهير السلف والخلف وأصحاب التفاسير المشتهرة، قال معارضًا لهم: إن معناها المتبادر من اللفظ هو الاعتداء بحسب اللغة وتاريخ ظهور الإسلام، وأن ذلك هو قول ابن عمر رضي الله عنه[٤].

---

(١) ينظر ما سبق ص٣٤٢-٣٤٣.

(٢) ينظر ما سبق ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص ١١٧.

(٤) ينظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (٩/ ٥٥٣)، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ط١- ١٩٩٠ م.

ويناقش هذا الرأي من عدة أوجه:

الأول: أن قوله أن المتبادر من لفظ الفتنة لغة هو الاعتداء، ويفسر معنى الفتنة على هذا الأساس غير صحيح، وما جاء في القرآن ولسان العرب يخالف ذلك، وقد جاء استعمال الفتنة في القرآن الكريم في معانٍ متعددة، وجاءت تلك المعاني في لسان العرب؛

فمن معاني الفتنة في اللغة:

قال ابن الأعرابي: «الفِتْنة الِاخْتِبَارُ، والفِتْنة المِحْنة، والفِتْنة المَالُ، والفِتْنة الأَوْلادُ، والفِتْنة الكُفْرُ، والفِتْنةُ اختلافُ النَّاسِ بِالْآرَاءِ، والفِتْنةُ الإِحراق بِالنَّارِ»[(١)].

وقال ابن الأثير: «وقد كثر استعمالها فيما أخرجه الاختبار للمكروه ثم كثر حتى استعمل بمعنى الإثم والكفر والقتال والإحراق والإزالة والصرف عن الشيء»[(٢)].

وقال ابن سيده: «والفتنة الكفر»[(٣)].

وقد وردت هذه المعاني في القرآن فجاء في معنى الكفر والشرك قوله تعالى: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾[(٤)]، وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣]»[(٥)].

وجاء في معنى الابتلاء والاختبار قوله تعالى: ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾

---

(١) ينظر: لسان العرب (١٣/ ٣١٧)، وتهذيب اللغة للأزهري (١٤/ ٢١٣).

(٢) ينظر: لسان العرب (١٣/ ٣١٧).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٣/ ٣١٩).

(٤) ينظر ما سبق ص٣٤٢-٣٤٣، وآراء المفسرين والفقهاء في تفسيرها. وينظر: لسان العرب (١٣/ ٣١٩).

(٥) ينظر: تفسير ابن جرير (١٨/ ١٧٨)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٣٠٧).

[العنكبوت: ٢ – ٣][1].

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦][2].

وجاء في معنى الاعتداء والاضطهاد قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ...﴾ [البروج: ١٠][3].

وجاء في معنى الإثم والضلال قوله تعالى عن المنافقين: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي ۚ أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ...﴾ [التوبة: ٤٩][4]، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ ﴿١٦٢﴾ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ١٦٢، ١٦٣] أي بمضلين[5].

هذه معان عدة للفظ «الفتنة» جاء بها القرآن وكثر استعمالها في لغة العرب.

فلا يقال – والحال كذلك – أن المتبادر من معنى الفتنة هو الاعتداء، ويحمل السياق على هذا المعنى؛ بل الحق أن يقال: إن للفتنة معاني عدة، والسياق يحدد المعنى المراد.

وإذا أهملنا سياق الآية وحملنا معنى الفتنة على الاعتداء – أو على أي معنى آخر – اضطرب في أيدينا المقياس الذي نفسر به الآيات التي ورد فيها لفظ الآيات التي ورد فيها لفظ الفتنة.

وإذا ما فسرنا – مثلًا – آية ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ ﴿١٦٢﴾ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ على معنى ما أنتم عليه بمعتدين... اختل المعنى وكذلك آية ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] إذا ما فسرناها على معنى الاعتداء

---

(١) ينظر: تفسير ابن جرير (٢٠/ ٢٨)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٠٤).
(٢) ينظر: تفسير ابن جرير (١١/ ٧٣)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٤٠٣).
(٣) ينظر: تفسير ابن جرير (٣٠/ ١٣٦)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٤٩٦).
(٤) ينظر: تفسير ابن جرير (١٠/ ١٤٨)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٣٦١).
(٥) ينظر: تفسير ابن جرير (٢٣/ ١٠٨)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٢٣)، واللسان (١٣/ ٣١٩).

اختل المعنى. فيصبح المعنى أن يصيبهم اعتداء!!، وكذلك آية ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ﴾ لو فسرناها على معنى أن الفتنة هي الشرك، فسيختل المعنى ويصبح «وهم لا يشركون» وهذا خطأ ظاهر.

فلابد - والحال كذلك - أن نحكم السياق في تحديد المعنى، ودعوى أن المتبادر من اللفظ كذا وكذا لا يصلح مبينًا للمعنى الذي تجيء به الآيات، إضافة إلى أن كل معنى من معاني «الفتنة» يحتمل أن يكون هو المتبادر - كما قال ابن الأثير - إذ كثر استعمال الفتنة في تلك المعاني المتعددة.

وإذا حكمنا السياق في تحديد معنى الفتنة؛ فإن المعنى هو ما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون[(١)].

الثاني: أن المؤلف قد نص على أن جمهور مؤلفي التفاسير المشهورة من السلف والخلف قالوا في تفسير: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾ أي حتى تزول الأديان الباطلة، وتكون الغلبة لدين الإسلام، وذكر أن هذا قول ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والسدي ومقاتل وزيد بن أسلم وغيرهم[(٢)].

وهؤلاء هم أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهم أعلم بلغة العرب وبمعاني القرآن من غيرهم، واستندوا أيضًا على نفس الآيات في تفسير معنى الفتنة.

والحقيقة أن تفسيرهم هو الصحيح وغيره مخالف للسياق. وقد سبق ذكر الأدلة على ذلك[(٣)].

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، للسفياني ص١٥٣.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣).

(٣) ينظر ما سبق ص٣٤٢-٣٤٣.

الثالث: وأما ما ذكره صاحب المنار من قول ابن عمر رضي الله عنهما؛ فقد ذكره ابن كثير - أيضًا - من قول أسامة بن زيد وسعيد بن مالك: «قد قاتلنا حتى لم تكن فتنة، وكان الدين كله لله»[1] - فليس في هذه النصوص وما شابهها دليل على أن ابن عمر وأسامة وغيرهما فسروا الفتنة في آية الأنفال بالاعتداء، ودليل ذلك: ماجاء عنهم في روايات أخرى؛ حيث قالوا: «قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله، وفي رواية: وذهب الشرك»[2]. وهذا القول لا يعدو نص الآية نفسه.

وعن أسامة وسعيد بن مالك أنهما قالا: عندما قال لهما رجل: ألم يقل الله: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ يريد أن يحملهما على القتال يوم صفين... فقالا: «قد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين كله لله»[3].

وأما قول صاحب المنار: «... ولو كانت بمعنى الشرك (أي الفتنة) لما قال ابن عمر قوله هذا؛ فإن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ... ﴾[هود: ١١٨] الآية»[4]؛ يريد المؤلف أن يستدل على أن معنى الفتنة عند ابن عمر هي الاعتداء، وذلك لأن ابن عمر قال لمن قرأ عليه آية: ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾: قد فعلنا.. فدل على أن معنى الفتنة هو الاعتداء.

ولو كان بمعنى الشرك لما قال ابن عمر ذلك؛ لأن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠٨، ٣٠٩)، وأثر ابن عمر أخرجه البخاري وتقدم تخريجه كاملًا ص٣٤٥.
(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٧، ٢/ ٣٠٨، ٣٠٩).
(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠٩)، وينظر أيضًا: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣، ٥٥٤).
(٤) ينظر: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣).

فالجواب: أن غاية ما نقله المؤلف عن ابن عمر أن رجلًا قال له: قاتِل مع إحدى الطائفتين يوم صفين أو في معركة الجمل - وأراد أن يلزمه بقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾. فقال ابن عمر لذلك الرجل: إن القتال الذي تريد أن تحملني عليه هو قتال بين المسلمين في دار الإسلام، وهذه الآية التي ذكرتها لا تدل عليه ولا توجبه. وإنما هذه الآية وردت في قتال المشركين، وأنت تعلم أننا قاتلنا مع رسول الله ﷺ المشركين حتى زالت الفتنة، وفي رواية: «وزال الشرك»، من هذا الموضع الذي تريد أن تحملني على القتال فيه، ولم يبق للمشركين فيه سلطان ولا غلبة.

وهذا حاصل ما جاء في تلك الروايات، وهو لا يدل على أن ابن عمر يفسر الفتنة بمعنى الاعتداء، وفي رواية البخاري- كما سيأتي- ما يدل على خلاف ما ذهب إليه الأستاذ رشيد رضا.

فقوله: «ولو كان بمعنى الشرك لما قال ابن عمر ذلك؛ لأن الشرك لم يكن قد زال من الأرض» يمكن أن يكون هذا الاستنتاج صحيحًا لو أن ابن عمر دعي إلى قتال المشركين - في دار الشرك الممتنعين عن الخضوع لدين الإسلام - وقيل له: إن الله يقول: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ ثم امتنع عن ذلك وقال: هذه الآية لا تلزمني، يمكن حينئذ أن يقال: إن معنى الفتنة عنده ليست الشرك والكفر، بل هي الاعتداء؛ فهو ينتظر من هؤلاء المشركين أن يعتدوا فيقاتلهم!!.

ولكن الأمر خلاف ذلك، فإن ابن عمر إنما دعي إلى القتال في دار الإسلام لا في دار الشرك.

وكذلك فإن الرواية التي رواها البخاري واعتمدها صاحب المنار في تفسيره «الفتنة» عند ابن عمر رضي الله عنهما- مع أن دلالتها كما سبق- لم تسلم له - كما أراد - وأنه

معارض فيما استنتجه منها... كذلك هو معارض برواية البخاري التي جاءت مع تلك الرواية التي نقلها المؤلف، حيث روى الإمام البخاري بسنده عن سعيد بن جبير قال: «خرج علينا - أو إلينا - ابن عمر فقال رجل: كيف ترى في قتال الفتنة؟ فقال: وهل تدري ما الفتنة؟ كان محمد ﷺ يقاتل المشركين وكان الدخول عليهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك»(١). فهذا هو تفسير ابن عمر لمعنى الفتنة. وابن عمر قاتل المشركين حتى زالت الفتنة من ذلك الموضع. وجواب ابن عمر هنا لا يختلف عن جوابه في رواية البخاري السابقة، ولمن اعترض عليه بآية الأنفال.

ولذلك فإن ابن كثير الذي نقل هذه الروايات نفسها لم يذهب لما ذهب إليه صاحب المنار؛ بل قال بعد ذلك - معتمدًا على نص آية الأنفال: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾: «أي يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان، كما ثبت في الصحيحين: «**مَنْ قَاتَلَ لِتكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ**»(٢)»(٣).

وبهذا يتم الجواب عما ذكره صاحب المنار وغيره من المخالفين من أصحاب القول الأول في مفهوم الجهاد(٤).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[الأنفال: ٦١]، وقولهم: إن الآية دلت على أن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو المسالمة

---

(١) ينظر: فتح الباري (٨/ ٣١١)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (١٨/ ٢٥١)، وينظر أيضًا: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣، ٥٥٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب من قاتل للمغنم هل ينقص أجره (٤/ ٨٦) ح(٣١٢٦)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا (٣/ ١٥١٢) ح(١٩٠٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٧).

(٤) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، للسفياني ص١٥٤-١٥٦ بتصرف.

والموادعة، وأن الجهاد إنما هو مشروع لرد العدوان الواقع أو المتوقع، **فالجواب عن ذلك:**

أن حاصل قولهم أن المعاهدة الدائمة والموادعة المؤبدة تقع صحيحة، وأن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو السلم الدائمة... ولا يغير هذا الأصل إلا اعتداء الكافرين على المسلمين.

وهذا خلاف ماذهب إليه جمهور الفقهاء إلى أن المعاهدة الدائمة والموادعة المؤبدة ليست لازمة بل باطلة، وأن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو الجهاد - بعد الدعوة إلى الدين الحق - ولا يجوز تأخير الجهاد إلا حين الضرورة - كالضعف والقلة - ونحو ذلك، وأن الموادعة لا تجوز إلا لضرورة وحيث جاز تأخير الجهاد[1].

وهم في هذا يفرقون بين حال القوة والكثرة، وحال الضعف والقلة واستندوا على ما يأتي:

أن الأصل وجوب الجهاد ابتداء لمن امتنع عن قبول ما دعى إليه من الدين الحق، وقد سبق عرض الأدلة على هذا الأصل[2]؛ فلا تجوز السَّلم إلا حين يضعف المسلمون عن إقامة هذا الأصل.

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير لشمس الدين السرخسي(٥/ ١٦٨٩)، وبدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٠٨)، وشرح فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٣)، وحاشية الطحاوي على الدر المختار، لأحمد بن محمد الطحاوي (٢/ ٤٤٣، ٤٤٤)، دار المعرفة - بيروت ،ط ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١٥٠، ١٥١)، والأم (٤/ ١٨٩، ١٩٠)، والمجموع شرح المهذب (١٨/ ٢٢١- ٢٢٢)، وحاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، عبد الله بن حجازي الشرقاوي (٢/ ٤٦٦-٤٦٨)، المطبعة الأميرية-القاهرة، ط٣-١٢٩٨هـ، ونهاية المحتاج (٨/ ١٠٦- ١٠٨)، وكشاف القناع (٣/ ١٠٣، ١٠٤)، والمغني (٩/ ٢٩٧)، وزاد المعاد (٢/ ٢٠٧، ٢٠٨)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٣٢٢، ٣٢٣).

(٢) ينظر ما سبق مما ذكره أصحاب القول الثاني من الأدلة وذكر أقوال الفقهاء ص٣٥٣وما بعدها.

أن عقد الموادعة الأصل فيه الجواز(١)، وتتوقف صحته على شرطين:

أ - تحقيق الضرورة والمصلحة(٢).

ب - أن لا يكون مؤبدًا(٣).

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥].

فالآية نص في النهي عن الدعوة إلى السَّلم، ووصف للسَّلم بأنها وهن ومنهي عنها.

وهذه الآية التي استند الفقهاء إليها، في اشتراط الضرورة أو المصلحة، وهي التي قيدوا بها الآية السابقة: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾(٤).

وأقوال المفسرين لا تعدو في الحقيقة أقوال الفقهاء، فإن آية: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ﴾ هي في حال الضعف، وآية: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾ هي في حالة القوة(٥).

---

(١) جاء في نهاية المحتاج (٨/ ١٠٦): «وهي جائزة لا واجبة أصالة».

(٢) قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٦/ ٢٧٦): «ومعنى الشرط في الآية أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة. أما إذا كان الإسلام ظاهرًا على الكفر ولم تظهر المصلحة فلا». وينظر ما نقله عن الأوزاعي في هذا المعنى.

(٣) ينظر: المرجع السابق. وسيأتي بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الشروط في المعاهدات ص٤٩٨ وما بعدها.

(٤) ينظر: شرح السير الكبير (٥/ ١٦٨٩)، وشرح العناية على الهداية (٤/ ٢٩٣)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٠٨)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٥٠، ١٥١)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، والمجموع شرح المهذب (١٨/ ٢٢١)، والمغني (٩/ ٢٩٦،٢٩٧)، كشاف القناع (٣/ ١٠٣، ١٠٤)، شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي (٢/ ١٢٥)، قال الخرشي (٣/ ١٥١): «فإن لم تكن مصلحة لم تجز المهادنة، وإن على مال يدفعه العدو لنا؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾»، وينظر أيضًا: مجموعة بحوث فقهية، لعبد الكريم زيدان ص ٥٨، ٥٩.

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٨٦٤)، وينظر ما نقله عنه القرطبي (٨/ ٤٠، ١٦/ ٢٥٦)، وينظر أيضًا: تفسير الطبري (٢٦/ ٦٣)، و تفسير ابن كثير(٢/ ٣٢٢، ٣٢٣)، و(٤/ ١٨١)، تفسير ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ﴾، وأحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٩، ٧٠)، وروح المعاني (١٠/ ٢٧)، والتفسير الكبير (١٥/ ١٨٧)، وفتح القدير للشوكاني (٢/ ٣٢٢).

وقال السيوطي في الإتقان حين الكلام عن أنواع النسخ: «الثالث: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب؛ كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر والصفح، ثم نسخ بإيجاب القتال. وهذا في الحقيقة ليس نسخًا بل هو من قسم المنسأة؛ كما قال تعالى: «أو ننسأها» فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.

وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن الآية في ذلك منسوخة بآية السيف، وليس كذلك بل هي من المنسأ، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما؛ لعلة تقتضي ذلك الحكم، بل ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة للحكم»[1].

فالأصل هو جهاد الكفار حتى يكون الدين كله لله، ويزول سلطان الشرك والكفر من الأرض. وأما المسالمة فهي على خلاف الأصل ولا تجوز إلا حال الضرورة، والضعف.

وأصحاب القول الأول جعلوا المسالمة هي الأصل، والجهاد - حتى تخضع دور الكفر لأحكام الإسلام - هو على خلاف الأصل! وقولهم هذا مغاير تمام المغايرة لما انعقد عليه الإجماع من وجوب الجهاد ابتداء، وأنه هو الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين.

ونصوص الفقهاء والمفسرين في مفهوم الجهاد ومفهوم المسالمة تؤكد ما سبق نقله من انعقاد هذا الإجماع[2].

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (٢/ ٢١)، وبهامشه كتاب إعجاز القرآن. المكتبة التجارية الكبرى وتوزيع دار الفكر -بيروت، و ينظر أيضًا: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد ابن عبد الله الزركشي (٢/ ٤٢)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة- بيروت، مصورة من: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١ -١٣٧٦هـ -١٩٥٧م.

(٢) ينظر ما سبق ص٣٧١ وما بعدها.

ومنهج أصحاب هذا القول في إعمال آية ﴿ وَإِن جَنَحُواْ ﴾ دون مراعاة الآيات الأخرى التي وردت في تحديد غاية الجهاد، ودون إعمال آية ﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ هو من أهم الأسباب التي أدت إلى مخالفتهم في مفهوم الجهاد والخروج عن الإجماع[1].

وأما احتجاجهم بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٩٠]، وقولهم: قد دلت هذه الآية بوضوح على أن الأصل السلم والجهاد لرد العدوان؛ **فالجواب عنه من أحد وجهين:**

الوجه الأول: ما سبق ذكره في الجواب عن استدلالهم بالآية السابقة: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ ، من أن الأصل الجهاد ابتداءً بعد الدعوة إلى الدين الحق، ولا تجوز المسالمة إلا حال الضعف والقلة، وهذه الآية من هذا القبيل، فإن الكف عمن كفَّ لم يكن إلا حين القلة والضعف، أما بعد أن قويت شوكة الإسلام؛ فإن الله أمر بنبذ العهود - كما جاء في سورة براءة - ولم يجز عقدها بعد ذلك إلا لمصلحة أو ضرورة وحيث جاز تأخير الجهاد.

فهذه الآية إذًا في حال الضعف، وإنما جاز للمسلمين العمل بها لأنهم حينئذ لم تكن لهم قدرة على الجهاد حتى يكون الدين كله لله، وأما بعد ذلك لم يجز العمل بها لورود النهي عن المسالمة في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ ولأنه يلزم على العمل بها تعطيل الجهاد[2].

الوجه الثاني: أن هذه الآية - كما جاء في السياق - نزلت في خاص من القوم، ولم

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب للسفياني ص ١٥٧-١٦٦ بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص١٧٠.

تنزل في الكفار مطلقًا، فهي لم تجئ لتحديد علاقة المسلمين بالكافرين، وإنما جاءت لتحديد علاقة المسلمين بالمرتدين عن دينهم أو المنافقين، فهي في غير محل النزاع، فلا تصلح سندًا لأصحاب القول الأول[1].

والآية على جميع الأسباب التي ذكرها المفسرون لا تصلح سندًا لأصحاب القول الأول على دعواهم؛ لأنها في غير موضع النزاع، فهي في خاص من الكفار؛ إما أن يكونوا المرتدين أو المنافقين، وحتى الأسباب الأخرى، مع أنها بعيدة عن السياق - إلا أنها تدل على أن هذه الآية في خاص من القوم، فهي إذًا لم ترد لتحدد علاقة المسلمين بالكافرين مطلقًا، وإنما وردت لتحدد علاقة المسلمين بطائفة معينة من الكفار ذكرت الآية صفاتهم.

فلا يقال: إنها تدل على أن الأصل في العلاقة مع الكافرين هو السلم، والجهاد لرد العدوان، فضلًا أن يقال إنها تدل دلالة قاطعة على ذلك!.

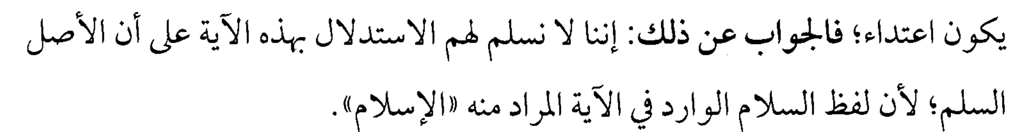
وناقش أصحاب القول الأول ذلك؛ فقالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ولا يمتنع أن يكون هذا الحكم عامًا في كل كافر غير معتدٍ، ولا يضمرون نية الاعتداء على المسلمين.

وأجاب الفريق الثاني: أن معنى القاعدة السابقة هو إجراء حكمها على ما ماثلها، وليس في الكفار مطلقًا.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم حتى

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ١٩٢-١٩٦)، وتفسير القرطبي (٥/ ٣٠٦، ٣٠٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٤٦٨، ٤٦٩)، والتفسير الكبير للرازي (١٠/ ٢١٨)، والاستيعاب في بيان الأسباب، سليم الهلالي ومحمد بن موسى آل نصر (١/ ٤٤٤)، دار ابن الجوزي-الدمام، ط١-١٤٢٥هـ، و فتح الباري (٧/ ٣٥٦)، والمحلى لابن حزم (١٣/ ١٤٤).



يكون اعتداء؛ **فالجواب عن ذلك**: إننا لا نسلم لهم الاستدلال بهذه الآية على أن الأصل السلم؛ لأن لفظ السلام الوارد في الآية المراد منه «الإسلام».

والمعنى الذي جاءت به هذه الآية هو النهي عن نفي الإيمان من غير بينة عمن ادعى الإسلام وقتاله، بدعوى أنه غير مؤمن (1).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقولهم: إن الآية دلت على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ حيث دعا القرآن الكريم إلى السلم عامة؛ **فالجواب عن ذلك**: أننا لا نسلم لهم أن الآية تدل على أن الأصل السلم؛ وذلك أن المراد بـ«السلم» في الآية «الإسلام» و«الطاعة». قال ذلك ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي وابن زيد والضحاك (2).

فهذه الآية لا تدل على أن الموادعة والمسالمة الدائمة واجبة، ولا تصلح سندًا لأصحاب القول الأول. والله أعلم.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وقولهم: **إن هذه الآية تمثل دستور علاقة المسلمين بغيرهم، وهي نص صريح في أن أصل العلاقة مع غير المعتدين والمظاهرين والمتآمرين هو السلم وليس العدوان؛ فالجواب عن ذلك من وجوه:**

الوجه الأول: إن هذه الآية باتفاق ليست ناسخة ولا مخصصة للآيات التي وردت

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٢٢١- ٢٢٣)، (٥/ ٣٣٦)، وينظر أيضًا: تفسير ابن كثير (١/ ٥٣٨، ٥٣٩)، و أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٤٨٠). وينظر: فتح الباري (٨/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢/ ٣٢٢، ٣٢٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٤٧، ٢٤٨)، وتفسير القرطبي (٣/ ٣٢-٣٤)، وينظر أيضًا: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياني ص١٨٥.

في بيان علة الجهاد وغايته والتي وردت في الجزية؛ لأن هذه الآيات متأخرة عن آية سورة الممتحنة التي نزلت قبل الفتح [(١)].

والمتقدم لا ينسخ المتأخر، وقد تقرر بالكتاب والسنة أن غاية القتال ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن الجهاد واجب ابتداء، وأن المسالمة والموادعة لا تجوز إلا حال الضـرورة والمصلحة.

فلا تكون الآية دليلًا لأصحاب القول الأول؛ لأنها وردت لبيان موقف المسلمين من الكفار المعاهدين؛ فالآية تنص على جواز البر والقسط لمن بينهم وبين المسلمين عهد يلزمهم بكف القتال عن المسلمين، وهذا المعنى لا ينافي ما جاءت آيات القتال من وجوب الجهاد حتى يزول سلطان الشرك والكفر. ولا بأس ببر الكفار والقسط لهم، ما لم يكن في ذلك معونة على المسلمين.

وأما العدل فواجب في كل حال، وهذا يدل عليه الوجه الثاني:

الوجه الثاني: أن هذه السورة التي وردت فيها هذه الآية جاءت ببيان موقف المسلمين من الكافرين، ويشمل هذا الموقف قضية الولاء والمودة والبر والقسط.

ونصت الآيات الواردة في هذه السورة على ما يأتي:

نصت على تحريم الولاء والمودة بين المسلمين والكافرين، ومن هذه الآيات ما ورد في أول السورة [(٢)] ومنها ما ورد في سور أخرى [(٣)].

---

(١) ينظر: أسباب النزول للواحدي ص٢٨١، دار الحديث-القاهرة، ط٢-١٩٩٥م.

(٢) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ﴾ ، والكافرون المقاتلون وغير المقاتلين هم أعداء الله. سورة الممتحنة: آية (١).

(٣) وورد في سور أخرى آيات كثيرة منها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَ﴾[المائدة: ٥١]، ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وهذا الحكم يشمل الكفار المقاتلين وغير المقاتلين، فلا تجوز موالاتهم ولا مودتهم، لا حين القتال ولا في غير حالة القتال[1].

كما نصت على جواز البر والقسط للذين كفروا، ما لم يكن ذلك معونة لهم على المسلمين.

ويدل على هذا الآية التي استدل بها أصحاب القول الأول؛ فآية ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ﴾ لم تجئ لتقرر أن الأصل السلم وأن الجهاد لرد العدوان كما يقولون...

ولم تجئ لتقرر أن المودة موصولة لا تنقطع، كما يقول الشيخ أبو زهرة[2].

وإنما جاءت كما يقول الحافظ ابن حجر ل«بيان من يجوز برُّه، ومن هذه المادة قوله تعالى: ﴿ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾[لقمان: ١٥] الآية.

ثم البر والصلة والإحسان لا يستلزم التحابب والتوادد المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [المجادلة: ٢٢] الآية؛ فإنها عامة في حق من قاتل ومن لم يقاتل»[3].

الوجه الثالث: أنه لا منافاة بين وجوب جهاد المسلمين للكافرين من جميع أصناف الملل والأديان، وبين برِّهم والقسط لهم إذا رغبوا في ذلك، كما لا منافاة بين تحريم مودتهم ومحبتهم وبين جواز البر والقسط لهم. ولا ينافي ذلك إلا إذا كان في صلتهم معونة لهم على المسلمين، وهذا مما لا يجوز[4].

---

(١) لأن النهي وارد في حق من حاد الله ورسوله، وجميع الكفار محادون لله ورسوله ﷺ، فلا يتصور بحال جواز المودة لا بين المسلمين والكفار المعاهدين، حتى يقول بعض المعاصرين: إن المودة موصولة بينهم. ولا بين المسلمين والكفار المقاتلين من باب أولى.

(٢) ينظر كلامه في كتابه: هدي القرآن ص٣٤٠.

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ٢٣٢، ٢٣٣).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (٢٨/ ٦٦)، و فتح الباري مع صحيح البخاري (٥/ ٢٣٤). و ينظر أيضًا: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياني ص١٨٧-١٩٤.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[البقرة: ٢٥٦]، على أن الأصل في العلاقة هي السلم، وأن الجهاد لا يشرع إلا لرد العدوان؛ **فالجواب عن ذلك:** أن الآية في غير محل النزاع؛لأن الابتداء بالقتال ليس إكراهًا على الاعتقاد، بل هو لإخضاع دار الكفر لسلطان الإسلام، ومما يدل على ذلك ما قاله المفسرون في أسباب نزول هذه الآية.

قال ابن جرير الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: عني بقوله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخًا»[(١)].

وهذا الفهم الذي يقرره المحققون من المفسرين حاصله:أن الآية تنهى عن إكراه من تقبل منه الجزية، وأن الإكراه على الدخول في الإسلام واعتقاده غير متصور؛ لأنه لا سلطان لأحد - غير الله سبحانه وتعالى - على القلوب، وأن الإكراه لا فائدة فيه؛ ومن ثم فهدف الإسلام إقامة سلطان الله في الأرض كلها، ويبطل ما ذهب إليه القائلون بمنع دار الإسلام من ابتداء دار الكفر بالقتال لكي تخضع لسلطان الإسلام ونظامه[(٢)].

ثانيًا: الرد على احتجاجهم بالسنة:

أما احتجاجهم بقوله ﷺ: «**لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا الله الْعَافِيَةَ...**»- **على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ بدليل نهي النبي ﷺ عن تمني لقاء العدو؛ فجوابه:** أن

---

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٧)، وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٣/ ٢٨١)، ة تفسير ابن كثير (١/ ٣١٠)، وتفسير الشوكاني (١/ ٢٤٦، ٢٤٧)، وتفسير الرازي (٧/ ١٦)، وفتح البيان (١/ ٤٢٦، ٤٢٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٣٣).

(٢) وينظر: بحث د.عبد الكريم زيدان في دفع القول بحرية السلطة لدار الكفر، وتقريره وجوب ابتداء دار الكفر بالقتال، ومناقشته الأقوال المعارضة - مجموعة بحوث فقهية ص٥٣- ٥٧ وما بعدها.

ذلك لا يفهم منه النهي عن ابتداء الكفار بالقتال؛ وإلا كان معارضًا لآيات سورة التوبة المحكمة، ولذلك حمله كافة شراح الحديث على معاني بعيدة كل البعد عن الدعوة إلى الانعزال وترك القتال، فقالوا: أمر بترك التمني لما فيه من التعرض للبلاء وخوف اغترار النفس؛ إذ لا يؤمن غدرها عند الوقوع[(١)]، وقيل غير ذلك.

وجميع ما قيل في شرح هذا الحديث بعيد تمامًا عن ذلك الذي ذهب إليه القائلون بأن الأصل السلم.

وليس هناك تعارض بين أن يأمر الله عباده بأن يخرجوا لجهاد الأمم الكافرة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، وبين أن ينهاهم النبي ﷺ عن تمني لقاء العدو، لأن الأمر الأول تكليف بواجب، والثاني تربية لنفس هذا المكلف بالواجب.

ولأنه بالإمكان أن يتمنى الخارجون عدم لقاء العدو، كأن يسلم العدو إذا علم بمسير المسلمين إليه فيعفي المسلمين من اللقاء المسلح، وقد خرج النبي ﷺ فاتحًا وهو يتمنى ألا يحدث صدام مسلح في مكة، حيث اتخذ كافة التدابير لذلك، وعندما وقعت مواجهة من خالد لبعض فرق مكة قال: «**اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ**»[(٢)].

وأما احتجاجهم بقوله ﷺ: «**دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ، وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ**»[(٣)]. **على أن أصل العلاقة هي السلم؛ لأمره ﷺ بعدم التعرض للفريقين وكانوا وثنيين ونصارى- فالجواب**: أن قول النبي ﷺ: «**دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ،**

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٠/ ١٩٠)، وعمدة القاري (١٤/ ٢٧٤)، وشرح النووي على مسلم (١٢/ ٤٥)، وشرح السيوطي لمسلم (٤/ ٣٤٤)، وعون المعبود (٧/ ٢١١)، وفيض القدير (٦/ ٣٨٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتب الدعوات، باب رَفْعِ الأَيْدِي فِي الدُّعَاءِ (٤/ ٧٨) ح(٦٣٤٠)، من حديث عبد الله بن عمر.

(٣) تقدم تخريجه ص٣٤٨.

وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»، استثناء من القاعدة العامة في قتال الناس جميعًا؛ وعلته التخفيف عن الأمة الإسلامية، وسبب هذا التخفيف هو خوف النبي ﷺ على أمته؛ لأن الحبشة بلاد وعرة مهلكة، وبينها وبين المسلمين بحار وقفار.

ولأن الترك بلادهم بعيدة وشديدة البرد، والعرب هم جند الإسلام يخشى عليهم من الإفناء[1]، ولم يقصد النبي ﷺ التَّركَ الدائم في المدة الأولى التي تكون فيها الأمة أضعف عن غزو تلك البلاد الوعرة؛ لذلك قال: «ما وَدَعُوكُمْ»، «ما تَرَكُوكُمْ»، أي: اتركوهم في أول الأمر، وهي المدة التي سيتركونكم فيها.

والذي يدل على ذلك ويؤكده أن النبي ﷺ أخبر بأن المسلمين سيقاتلون الترك فقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ»[2] وقد قاتلهم المسلمون في عقر دارهم، وفتحوا بلادهم وأدخلوهم في دين الله.

وقال الخطابي في هذا الحديث: «والجمع بين هذا الحديث ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، أن الآية مطلقة، والحديث مقيد، فيحمل المطلق على المقيد، ويجعل الحديث مخصصًا لعموم الآية»[3]. وقال الطيبي رحمه الله: «ويحتمل أن تكون الآية ناسخة للحديث لضعف الإسلام»[4].

---

(١) ينظر: عون المعبود (١١/ ٢٧٦)، وحاشية السندي (٦/ ٤٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب في قتال الترك (٤/ ٤٣) ح(٢٩٢٨)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت... (٤/ ٢٢٣٣) ح(٢٩١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللفظ للبخاري.

(٣) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم (١١/ ٢٧٦)، وفيض القدير (٣/ ٥٣٠).

(٤) ينظر: عون المعبود (١١/ ٢٧٦)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري (١٥/ ٤١٦).

وأما احتجاجهم بأحاديث النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم؛ لأنهم ليسوا من المقاتلة، على ما ذهبوا إليه؛ **فالجواب عن ذلك**: أن هذا في غير محل النزاع؛ فأدلة النهي عن قتل هؤلاء يعتبر دليلًا على مسألة أخرى غير هذه المسألة التي نحن بصددها، وهي مسألة: السبب الموجب للقتل: أهو الكفر أم الحرابة؟

بينما هذه المسألة المعروضة مغايرة لتلك؛ فالقتل غير القتال، والسبب الموجب للقتل غير السبب الباعث على القتال، فالأمة يجب عليها أن تقاتل ابتداء، وأن تطلب الأمم الكافرة وإن لم تبدأها هذه الأمم بالقتال أو العدوان، فإن وقع قتال فلا خلاف بين العلماء في جواز قتل من مارس القتال من الكفار أو أعان عليه، حتى ولو كان امرأة أو شيخًا أو راهبًا.

أما من لم يشارك في القتال مع الكفار من أهل الكفر فهل يباح قتله أم لا؟ فهذا الذي فيه الخلاف، والنصوص تدل على النهي عن قتل هؤلاء[١]، والله أعلم.

ثالثًا: الرد على احتجاجهم بالسيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين، وقولهم: إن الرسول ﷺ لم يكن هو البادئ بالهجوم أبدًا لمن سالموه، وكفوا أيديهم عنه، وألقوا إليه السلم؛ وأن فتوحات المسلمين ومعاركهم عبر تاريخ الإسلام الطويل لم تكن إلا ردًّا

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن علة القتل هي الاعتداء، وذهب الشافعي إلى أنها الكفر، والصحيح مذهب الجمهور لورود الأحاديث الصحيحة بالنهي عن قتل بعض من تحقق فيهم وصف الكفر؛ فلو كان هو الموجب للقتل لجاز قتلهم، وممن وردت النصوص بالنهي عن قتله النساء والرهبان ونحو ذلك كما تقدم. وينظر على سبيل المثال: شرح فتح القدير (٤/ ٢٩٠، ٢٩١)، وكذا بداية المجتهد (١/ ٣٢٦- ٣٢٨). و ينظر أيضًا: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفياني من ص٩١ إلى ٩٨، وص١٩٧.

لعدوان، أو منعًا لفتنة المؤمنين، أو تأمينًا لدولة الإسلام من المتربصين والمتآمرين، أو تحريرًا لشعوب مستضعفة من ظالميهم، ونسبة ذلك إلى الإمام ابن تيمية في رسالته - المنسوبة إليه - (قاعدة في قتال الكفار)، وإلى تلميذه ابن القيم- **فالجواب عن ذلك:**

أن المعروف المشهور من سيرة الرسول ﷺ وخلفائه خلاف ما ذكروه، وما ذكروه عنه ﷺ في ذلك إنما كان قبل أن يستقر الأمر على جهاد المشركين كلهم حتى يكون الدين كله لله، أو يعطي أهل الكتاب الجزية عن يد وهم صاغرون.

فقد مر المسلمون في علاقتهم مع غيرهم بثلاث مراحل: مرحلة الدعوة إلى الإسلام بصفة سلمية دون الرد على اعتداءات الأعداء، ومرحلة الدعوة السلمية مع الرد على اعتداءات العدو بالمثل فقط، وأخيرًا مرحلة الإذن في قتال المشركين كافة حتى يعلنوا إسلامهم أو يستسلموا للمسلمين[(١)].

قال ابن القيم: «فصل في ترتيب سياق هديه مع الكفار... (إن النبي ﷺ) أقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية، ويؤمر بالكف والصبر والصفح. ثم أذن له بالهجرة وأذن له في القتال، ثم أمره أن يقاتل من يقاتله ويكف عمن اعتزله ولم يقاتله، ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله»[(٢)].

وهذه المراحل ذكرها العلماء في مذاهب الفقه المختلفة[(٣)].

---

(١) ينظر: شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي ص١١٦، بحث ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط١-١٩٩٧م.

(٢) ينظر: زاد المعاد لابن القيم (٢/ ٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢، ٣)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (١/ ٢٨٢)، وأحكام القرآن للشافعي (٢/ ٩-١٩)، ومقدمات ابن رشد (١/ ٣٧١-٣٧٢)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (١/ ٧٤)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٦٩-٧١).

وأما ما نسب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية في الرسالة المنسوبة إليه (قاعدة مختصرة في جهاد الكفار ومهادنتهم):

فأولًا: لم يثبت نسبة هذه الرسالة إلى شيخ الإسلام، وذلك من وجهين:

الأول: ما قاله جامع الفتاوى الكبرى من أن هذه الرسالة لا يعرفها لابن تيمية[(١)].

الثاني: أن رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في العلاقة بين المسلمين والكافرين يناقض ما ورد في الرسالة المنسوبة إليه؛ حيث إن مذهبه في الجهاد هو مذهب الفقهاء، بل هو نفسه الذي نقل الإجماع على وجوب بداءة الكفار بالقتال حتى يزول سلطان الشرك والكفر من الأرض، ومن ذلك:

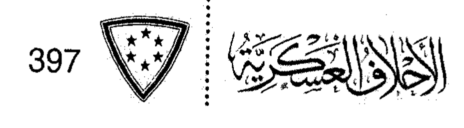
قوله في مجموع الفتاوى: «أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان.. فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل.. (وهو) الصواب»[(٢)].

قوله في موضع آخر من مجموع الفتاوى أيضًا: «ولهذا أوجبت الشريعة قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم... فإنه يفعل فيه الإمام الأصلح من قتله أو استعباده أو المنِّ عليه أو مفاداته بمال أو نفس عند أكثر الفقهاء كما دل عليه الكتاب

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٥). وينظر أيضًا: ما كتبه الشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان في رسالة له بعنوان: «كتاب دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع» حيث أوضح فيها بطلان ما نسب إلى شيخ الإسلام في رسالة القتال. طبعة دار الطباعة والنشر بعمان. وممن نقل عنه كذلك الشيخ محمد بن إبراهيم، مفتي المملكة العربية السعودية، كما جاء في مجموع فتاواه (٦/ ١٩٨-٢٠١)، وكذلك الشيخ عبد العزيز بن باز، مفتي المملكة العربية السعودية، كما جاء في مجموع فتاواه (٣/ ١٧١-٢٠١).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).



والسنة...»[(١)] لأن «القتال أوسع من القتل»[(٢)].

بل إن ابن تيمية ينص على وجوب جهاد من لم يلتزم جهاد الكفار ابتداء ودفعًا، ومن لم يقل به بطريق الأولى؛ حيث قال: «فأيما طائفة امتنعت... عن التزام جهاد الكفار (والجهاد يشمل عنده جهاد الابتداء وجهاد الدفع)، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب؛ (فإنها) تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها، وهذا لا أعلم فيه خلافًا بين العلماء»[(٣)].

فهذه نصوص ابن تيمية، وغيرها مما جاء في كتبه[(٤)] تدل دلالة واضحة على بطلان ما نسب إليه في تلك الرسالة، ومن ثمَّ يبطل كل رأي استند عليها[(٥)]، وكذلك كل ما نسبه أصحاب القول الأول - سواء ما نسبه الشيخ أبو زهرة، أم ما نسبه د.الزحيلي - أم ما نسبه غيرهما؛ كالقرضاوي - إلى ابن تيمية؛ اعتمادًا منهم على تلك الرسالة.

ثانيًا: على فرض صحة نسبتها إليه؛ فإنه ليس فيها ما ينفي جهاد الطلب- كما تصور البعض ممن لم يفهموا مقصد شيخ الإسلام منها، الذي أنشأ هذه الرسالة للرد على قول من يرى قتل (كل كافر)؛ سواء كان قادرًا على القتال أو عاجزًا عنه، وسواء كان مسالمًا أو محاربًا، وسواء كان من الرهبان أو لم يكن، وسواء كان شيخًا كبيرًا أو شابًا فتيًا.

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٣٥٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٤٧٥، ٤٧٦).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى الكبرى (٢٨/ ٥٠٣).

(٤) وينظر إضافة إلى ما ذكر - مما يبين بطلان ما نسب إلى ابن تيمية -: الفتاوى الكبرى (٢٨/ ٣٤٩، ٣٥٤، ٣٥٧،٣٥٥،٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٠٢-٥٠٦، ٥١٠، ٥١١، ٥٥٣، ٥٥٤،٥٥٦، ٥٥٧) حيث تحدث ابن تيمية عن مفهوم الجهاد في جزء كامل سوى أماكن متفرقة (٣٥/ ٣٦، ٣٧، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٢)، وكذا الجواب الصحيح (١/ ٧٣، ٧٤، ١٠١، ١١٢، ٧٥، ١٥٧)، (٢/ ٣٥، ٧٢، ٧٤)، والصارم المسلول ٣٤٤،٢١٣،١١٢، ٣٤٥.

(٥) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما، لعابد السفياني ص٢٢٧-٢٢٨.

ولا يستثني هؤلاء من القتل إلا الصبيان لعدم بلوغهم، وكذا النساء؛ لأنهن يصبحن سبيًا بنفس الاستيلاء عليهن؛ فهن كالمال. ولهذا قال رَحِمَهُ اللَّهُ في أول هذه الرسالة مبينًا سبب كتابتها:

«**فصل في قتال الكفار : هل هو سبب المقاتلة أو مجرد الكفر؟**

وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء :

الأول : قول الجمهور، كمالك، وأحمد بن حنبل، وأبي حنيفة وغيرهم.

الثاني: قول الشافعي وربما علل به بعض أصحاب أحمد....

وقول الجمهور: هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار»[١].

وقد رد رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا القول الضعيف في رسائله الأخرى بما يوافق ما في هذه الرسالة لمن تأمله. فلا جديد فيها[٢]!

الرد على احتجاجهم بالمعقول:

لا جدال في أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى دين الله، ولكن من قال إن الجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى إكراه الناس على الدين أو حملهم بالقهر على العقيدة، إن الجهاد في سبيل الله يهدف إلى إزالة الإكراه الذي تمارسه الإمبراطوريات الشريرة، وإلى إتاحة حرية العقيدة للناس؛ وذلك بكسر عمود فسطاط الباطل، فإذا ما خرَّ على عروشه وتحرَّر الناس من سجنه قيل لهم: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾.

وتفسير الرازي خارج عن محل النزاع؛ فهو يتحدث عن أن جبر الناس على الإيمان

---

(١) ينظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم ص٨٧ - ٩٠.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، لابن تيمية ص١٠٦، ومجموع الفتاوى (٢٨/ ٦٥٩-٦٦١)، (٢٠/ ١٠١-١٠٣).

ينافي التكليف، ويضاد الحكمة من جعل الدنيا دار امتحان وابتلاء، وهذا حديث عن حكمة الله القدرية، لا عن الحكم الشرعي الذي كلفت به الأمة الإسلامية.

مناقشة أصحاب القول الثاني:

ناقش الفريق الأول القائلون بأن الأصل في العلاقة هي السلم وأن القتال لا يشرع إلا لرد الاعتداء ما احتج به الفريق الثاني على النحو التالي:

أولاً: مناقشة احتجاجهم بالآيات: أن آيات القتال منها ما هو مقيد ومبين للسبب كآية البقرة، ومنها ما هو مطلق عن السبب كآيات الأنفال والتوبة، «ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه ولو مع انتفاء شرطه فقد أخرجها عن أسلوبها وحملها ما لا تتحمل»(١).

بل المطلق يحمل على المقيد ويصبح المعنى أن مشروعية الجهاد - كما جاءت بها آيات القتال - هي دفع العدوان فقط، وأما قتال الممتنعين - عن الخضوع لسلطان الإسلام - ابتداء ممنوع، بل هو من العدوان المنهي عنه؛ لأن شرط جواز القتال هو الاعتداء من الكافرين الواقع أو المتوقع.

أجاب الفريق الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: دعوى أن الآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب غير صحيحة، حيث نصت -كما قال المفسرون والفقهاء- على غاية القتال ومقصوده، وسببه أن يكون الدين لغير الله، ومتى كان الدين كله لله فإن غاية القتال تتحقق ويزول سببه(٢)، فكيف يقال: إن الآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب، ويمكن الجمع بينها وبين الآيات المتقدمة؟!.

فلازم قول هذا الفريق أن الكفار إذا كفوا عن الاعتداء - حتى مع عدم الاستجابة

---

(١) ينظر: تفسير المنار (٢/ ٢١٥).

(٢) ينظر ما سبق ص٣٥٣-٣٥٤.

للدين الحق والخضوع لسلطان الإسلام فلا قتال.

ولازم قول الفقهاء والمفسرين أن الكفار إذا كفوا عن الاعتداء، ولم يستجيبوا للدين الحق والخضوع لسلطانه؛ وجب قتالهم حتى يكون الدين كله لله.

بينما قول هذا الفريق يشمله قول الفقهاء والمفسرين؛ لأنا إذا قلنا: إن مقصود الجهاد هو أن يكون الدين كله لله، دخل فيه رد الاعتداء بطريق الأولى، أما إذا قلنا: إن مقصود الجهاد هو رد العدوان؛ فإنه لا يتضمن المعنى الوارد في الآيات المتأخرة، وهو ما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون[(١)].

ويؤكد هذا أن الذين ذهبوا إلى أن آية الجهاد في سورة البقرة تدل على جهاد الدفع فقط؛ ذهبوا إلى القول بالنسخ... ولو كان الجمع ممكنًا لذهبوا إليه.

والحاصل أن دعوى - أصحاب القول الأول - أن الجهاد إنما شرع لرد الاعتداء منقوضة بالكتاب والسنة والإجماع[(٢)].

واعترض أصحاب القول الأول على استدلال أصحاب القول الثاني بقوله تعالى في آية الأنفال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ على وجوب بداءة الكفار بالقتال، وأن الفتنة في الآية هي الشرك والكفر،فقالوا: لا نسلم بدلالة الآية على ماذهبتم إليه، وقد فسر جمع من أئمة التفسير الفتنة المذكورة في الآية بخلاف ماذكرتم.

قال الإمام أبي بكر الرازي (الجصاص) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾: «روى جماعة من السلف: أن المراد بالفتنة ههنا: الكفر. وقيل: إنهم كانوا

---

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما للسفياني ص١٤٤-١٤٧.
(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما للسفياني ص١٤٦.

يفتنون المؤمنين بالتعذيب، ويُكرهونهم على الكفر، ثم عيَّروا المؤمنين بأن قَتَلَ واقدُ بنُ عبد الله - وهو من أصحاب النبي ﷺ - عمرَو بنَ الحَضرَمي - وكان مشركًا - في الشهر الحرام، وقالوا: قد استحلَّ محمد القتال في الشهر الحرام، فأنزل الله: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾، يعني: كفرهم وتعذيبهم المؤمنين - في البلد الحرام وفي الشهر الحرام - أشدُّ وأعظم إثمًا من القتل في الشهر الحرام»[1] اه.

قال الدكتور يوسف القرضاوي: «يشير إلى الآية الكريمة من سورة البقرة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[البقرة: ٢١٧]، فأقرَّ بأن القتال في الشهر الحرام أمر كبير، ولكن أكبر منه عند الله: الصدُّ عن سبيل الله والمسجد الحرام وإخراج أهله منه، وفتنتهم في دينهم بالأذى والتعذيب، وهذا أشدُّ من القتل، وأكبر من القتل. وهذا هو الصحيح في تفسير معنى الفتنة»[2].

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: إن جمهور مؤلفي التفاسير المشهورة من السلف والخلف قالوا في تفسير: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾: أي حتى تزول الأديان الباطلة وتكون الغلبة لدين الإسلام، وذكر أن هذا قول ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والسدي ومقاتل وزيد بن أسلم وغيرهم.

وهؤلاء هم أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهم أعلم بلغة العرب وبمعاني القرآن من غيرهم، واستندوا أيضًا على نفس الآيات في تفسير معنى الفتنة.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (١/ ٢٥٩)، وينظر أيضًا: التفسير الكبير (١٥/ ١٦٨، ١٦٩)، ومحاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي (٢/ ٥٧-٥٩)، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٤١٨هـ.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، للقرضاوي (١/ ٢٦٠).

فتفسيرهم هو الصحيح وغيره مخالف للسياق. وقد سبق ذكر الأدلة على ذلك[1].

وأما ما نقله الدكتور يوسف القرضاوي عن الرازي فتعرف حقيقته بالرجوع إلى تفسير الرازي، حيث قال في تفسيره لآية: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾، قال: «فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك؛ لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين لله واسطة، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع، فصار التقدير كأنه تعالى قال: وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام»[2].

هذه هي نظرة الإمام الرازي لمفهوم الجهاد فالاستدلال بكلامه على أن الجهاد لرد الاعتداء والأصل - السلم - أي سلم - دون أن يحقق مقصد الرازي من كلامه خطأ بلا ريب.

فإذا تبين أن الإمام الرازي لا يعدو رأيه في الجهاد رأي غيره من المفسرين، وأن غاية الجهاد عنده هي أن يكون الدين كله لله، وأن أهل الكتاب يقاتلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وأن معنى الفتنة في آيات الجهاد الشرك والكفر، وأن الله أمر بقتال الكفر سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا إذا تبين هذا فلا يجوز لأحد أن يأخذ بعض كلامه، ويحاول أن يستند عليه لإثبات أمور لا يقول بها.

كما ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بقوله تعالى من سورة براءة: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥]. وقولهم: إن هذه الآية من العمومات الصارفة

---

(١) كما تقدم عند مناقشة أدلة أصحاب القول الأول من الكتاب ص٣٤٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: التفسير الكبير لفخر الدين الرازي (٥/ ١٤٦).

الناسخة لما قبلها من مراحل تشريع الجهاد؛ لكونها عامةً ومتأخرة؛ **فقالوا:الجواب عن ذلك من وجهين:**

الأول: أن الآية تتحدث عن فريق خاص من المشركين نقضوا عهدهم مع رسول الله ﷺ وظاهروا عليه أعداءه، وليست الآية عامة في كل المشركين[(١)].

الوجه الثاني: إن دعوى أن هذه الآية ناسخة للآيات التي تنهى عن ابتداء القتال على المعتدين لادليل عليها.

ودعوى النسخ في كتاب الله من غير برهان ولا بينة لاتجوز، كما هو مقرر عند علماء الأصول[(٢)].

قالوا: ومن شروط قبول النسخ عند مَن سلَّم به: أن يكون هناك تعارض حقيقي بين النصِّ الناسخ، والنصِّ المنسوخ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بحال من الأحوال، أما إذا أمكن الجمع ولو في حال من الأحوال، فلا يثبت النسخ، لأنه خلاف الأصل.

ولهذا رأينا شيخ المفسرين ابن جَرير الطبري في تفسيره (جامع البيان) يرفض كثيرًا من دعاوى النسخ المرويَّة عن بعض المفسرين؛ إذ لم يجد تنافيًا كاملًا بين الناسخ والمنسوخ.

انظر قوله فيما رُوي عن قتادة في الآية الكريمة من سورة الأنفال: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، فقد ذهب قتادة إلى أن هذه الآية كانت قبل نزول سورة (براءة)، فلما نزلت نسخت ذلك، بمثل قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ

---

(١) ينظر: النسخ في القرآن الكريم لمصطفى زيد (٢/ ٦-٧)، عناية: د.محمد يسري إبراهيم، دار اليسر-القاهرة، ط١-١٤٢٧هـ.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/ ٨٣، ٨٤).

كَآفَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦]، فأمرت بقتالهم على كل حال حتى يقولوا: لا إله إلا الله.

وورد عن عكرمة والحسن البصري ما يوافق قول قتادة، وإن جعلا الآية الناسخة من براءة: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

قال الطبري رحمه الله يردُّ هذه الدعوى: «فأما ما قاله قتادة ومَن قال مثل قوله - من أن هذه الآية منسوخة - فقول لا دلالة عليه من كتاب، ولا سنة، ولا فطرة عقل، وقد دلَّلنا - في غير موضع من كتابنا هذا وغيره - على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائن ناسخًا»[(١)].

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أما الوجه الأول: ودعوى أن الآية خاصة بأقوام معينين من المشركين وليست عامة في كل مشرك؛ فقول لادليل عليه؛ وسياق الآيات لايدل عليه؛ حيث قسمت الآيات المشركين المعاهدين إلى قسمين:

الأول: من له عهد مطلق أو له عهد دون الأربعة أشهر.

الثاني: من له عهد مؤقت فوق الأربعة أشهر.

وبينت الآيات حكم كل قسم منهما، كما قال ابن كثير واختاره ابن جرير الطبري[(٢)].

فالآيات عامة في كل المشركين على نحو ما سبق؛ فأين دعوى الخصوصية؟!

وأما الوجه الثاني: فلا تلازم بين ما ذهب إليه أصحاب القول الأول مِن جعل

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٤/ ٤٠- ٤٢) بتحقيق شاكر.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٤/ ١٠٢).

أصل العلاقة السلم، وبين القول بكون الآيات محكمة غير منسوخة؛ ودليل ذلك أن من ذهب إلى عدم النسخ؛ لم يذهب إلى ما يقوله أصحاب القول الأول؛ فالطبري الذي نقل عنه أصحاب القول الأول اعتراضه على دعوى النسخ في الآية؛ بل ذهب إلى العمل بالآيتين؛ فقال: «وقول الله في براءة: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٥]، غير نافٍ حكمُه حكمَ قوله: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]؛ لأن قوله: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ﴾ ، إنما عني به بنو قريظة، وكانوا يهودًا أهلَ كتاب، وقد أذن الله جل ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب ومتاركتهم الحربَ على أخذ الجزية منهم.

وأما قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٥] فإنما عُني به مشركو العرب من عبدة الأوثان، الذين لا يجوز قبول الجزية منهم. فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه»(١).

فمذهب ابن جرير- مع رده ما نقل عن قتادة في النسخ - ترك حرب أهل الكتاب على أخذ الجزية منهم؛ وليس مطلقًا كما يقول أصحاب القول الأول(٢).

فلا تلازم إذن بين القول بالنسخ أو عدمه، وبين ما ذهب إليه أصحاب هذا القول.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (١١/ ٢٥٤).

(٢) وينظر أيضًا قوله في تفسير سورة براءة، بعد نقله قول قتادة بنسخ آية سورة محمد: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ﴾ [محمد: ٤]: نسخها قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٥]. حيث قال:«والصواب من القول في ذلك عندي، قولُ من قال: «ليس ذلك بمنسوخ». ثم قال: «وقد دللنا على أن معنى "النسخ"، هو نفي حكم قد كان ثبت بحكم آخر غيره. ولم تصحّ حجةٌ بوجوب حكم الله في المشركين بالقتل بكل حال، ثم نسخه بترك قتلهم على أخذ الفداء، ولا على وجه المنّ عليهم. فإذ كان ذلك كذلك، وكان الفداء والمنّ والقتل لم يزل من حكم رسول الله ﷺ فيهم من أول حرب حاربهم، وذلك من يوم بدر كان معلومًا أن معنى الآية: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم للقتل أو المنِّ أو الفداء، واحصروهم. وإذا كان ذلك معناه، صحّ ما قلنا في ذلك دون غيره»: تفسير الطبري (١١/ ٣٤٩).

كما ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بقوله تعالى من سورة براءة: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقولهم: إن هذه الآية واضحة الدلالة في تقرير حق الدولة الإسلامية في قتال أهل دار الحرب ابتداء حتى يخضعوا لسلطان الدولة الإسلامية ولقانونها الإسلامي، وحيث إن هذه الآية متأخرة في النزول عن آية: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فتكون هي واجبة التطبيق، باعتبارها ناسخة لما قبلها، **فقالوا**: إن الآية تتحدث عن طائفة مخصوصة من أهل الكتاب وهم الذين بدءوا المسلمين بقتل دعاتهم والتحرُّش بهم ، وليس كل أهل الكتاب؛ ومن ثم فلا يصح تعميم الحكم على جميع أهل الكتاب.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «ومن الواضح لَمن تدبَّر آيات القرآن، وربط بعضها ببعض: أن هذه الآيات نزلت بعد غزوة تبوك، التي أراد النبي ﷺ فيها مواجهة الروم، والذين قد واجههم المسلمون من قبل في معركة مؤتة، واستشهد فيها القادة الثلاثة الذين عيَّنهم النبي ﷺ على التوالي: زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة.

فالمعركة مع دولة الروم كانت قد بدأت، ولا بد لها أن تبدأ، فهذه الإمبراطوريات الكبرى لا يمكن أن تسمح بوجود دين جديد يحمل دعوة عالمية لتحرير البشر، من العبودية للبشر، وخلاصة دعوته: ﴿**أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ**﴾[آل عمران: ٦٤]. وهؤلاء يريدون أن يكونوا أربابًا لشعوبهم من دون الله!

وهم الذين بدءوا المسلمين بقتل دعاتهم والتحرُّش بهم، وهو المعهود والمنتظر منهم، فهذه معركة حتمية لا بد أن يخوضها المسلمون، وهي كره لهم.

وقد رأينا الرسول الكريم ﷺ أقدم على غزوة تبوك حين بلغه أن الروم يعدُّون العدة - بوساطة حلفائهم من قبائل العرب - لغزوه في عقر داره في المدينة، فأراد أن يغزوهم قبل أن يغزوه، ولا يدع لهم المبادرة، ليكون زمامها بأيديهم. وهذا من الحكمة وحسن التدبير. وهو مما اعتبره الكتَّاب العسكريون في عصرنا من (العبقرية العسكرية)[1] للرسول الكريم ﷺ.

فالآية الكريمة هنا تأمر باستمرار القتال لهؤلاء الروم الذين يزعمون أنهم أهل كتاب، وأنهم على دين المسيح، وهم أبعد الناس عن حقيقة دينه. فقد حرَّفوا النصرانية الأصيلة عن التوحيد، وأدخلوا فيها عناصر من وثنيتهم القديمة ...

وهذه الآية لا يجوز أن تقرأ منفصلة عن سائر الآيات الأخرى في القرآن، فإذا وجد في أهل الكتاب مَن اعتزل المسلمين، فلم يقاتلوهم، ولم يظاهروا عليهم عدوًا، وألقوا إليهم السلم، فليس على المسلمين أن يقاتلوهم، وقد قال الله تعالى: في شأن قوم من المشركين: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ٩٠]. ولا ريب أن أهل الكتاب أقرب إلى المسلمين من المشركين الوثنيين. فلا يُعقل أن يحرِّم القرآن قتال الوثنين إذا كفوا أيديهم عن المسلمين وألقوا إليهم السلم، ثم

---

(١) ينظر: على سبيل المثال: الرسول القائد، وبين العقيدة والقيادة، ودروس عسكرية في السيرة النبوية، وجيش الرسول، ودروس في الكتمان، لمحمود شيت خطاب، والعبقرية العسكرية في غزوات الرسول ﷺ، والمدرسة العسكرية الإسلامية، ومحمد المحارب والإستراتيجية العسكرية الإسلامية، لمحمد فرج، واقتباس النظام العسكري في عهد النبي ﷺ لمحمود شيت خطاب وآخرين، وغيرها من الكتب التي تناولت هذا الجانب من السيرة النبوية.

يأمر بقتال أهل الكتاب إذا هم فعلوا ذلك»[1].!

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: لا نسلم لدعوى خصوصية الآيات بقوم معينين وهم الروم؛ بل الآيات عامة في أهل الكتاب كلهم؛ كما دل على ذلك سياق الآيات، وهو كلام جمهور المفسرين سلفًا وخلفًا.

ولم تقيد الآيات أو تخصص الأمر بقتال أهل الكتاب بكونهم معتدين، وإنما ذكرت أن علة قتالهم هي عدم إيمانهم[2].

ثانيًا: مناقشة احتجاجهم بالسنة:

ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالسنة، على النحو التالي:

-قالوا: أما احتجاجهم بقول النبي ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ الله، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى الله**»[3]، على ما ذهبوا إليه، وأن الحديث يدل بعمومه على وجوب قتال الكفار حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وذلك حتى يزول السبب الموجب للقتال وهو عدم كون الدين كله لله؛ **فالجواب عن ذلك:**

أن كلمة (الناس) في هذا الحديث عام يراد به خاص، فالمراد بهم مشركو العرب الذين عادوا الدعوة منذ فجرها، وعذّبوا المسلمين في مكة ثلاثة عشر عامًا، وحاربوا

---

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٢٩٥، ٢٩٦). وينظر أيضًا: تفسير المنار (١٠/ ٢٧٨، ٢٧٩)، والقرآن والقتال، محمود شلتوت ص٣٧، ٣٨، دار الفتح-بيروت.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٤/ ١٩٨-١٩٩)، وينظر أيضًا: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (٨/ ١٠٩-١١٠)، و تفسير ابن كثير (٤/ ١٣٢)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٠/ ١٦٤)، والتفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي (٦/ ٢٥٢)، دار نهضة مصر- القاهرة، ط١-١٩٩٧م إلى ١٩٩٨م.

(٣) تقدم تخريجه ص٣٥٧.

الرسول ﷺ تسعة أعوام في المدينة، وغَزَوْه في عقر داره مرتين، يريدون استئصاله وأصحابه، والقضاء على دعوته.

فالحديث ليس معناه قتال البشر جميعًا حتى يدخلوا في الإسلام، ولم يقل بهذا أحد من علماء الأمة، لا فقيه ولا مفسر ولا محدث[1].

فليس في الحديث دلالة على أنه مأمور بقتال كل الناس حتى يُسلموا، بل هو مأمور بقتال الذين يقاتَلون إلى هذه الغاية.

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: سلمنا أن الحديث سيق لبيان الغاية التي أبيح إليها القتال، بحيث إذا فعلوها حرُم قتالهم، أي: لم أؤمر بقتالهم إلا إلى أن يقع منهم هذا القول، فإذا قالوه حرُم قتالهم.

فالحديث ذكر إحدى غايات القتال وموجبات تركه، وهي: الإتيان بكلمة التوحيد، وترك الغاية الأخرى، وهي: إعطاء الجزية، للعلم بها من القرآن[2].

ومما يدل على ذلك ويوضحه قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقوله: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» حق؛ فإن من قال لا إله إلا الله لم يقاتل بحال، ومن لم يقلها قوتل حتى يعطي الجزية.

وهذا القول هو المنصوص صريحًا عن أحمد. والقول الآخر الذي قاله الشافعي ذكره الخرقي في مختصره ووافقه عليه طائفة من أصحاب أحمد.

---

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٣٢٧، ٣٢٨). وينظر أيضًا: علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي ص٢٦٠- ٢٦٢، دار الشروق-القاهرة، ط١-١٩٩٧م

(٢) ينظر: بحث في قتال الكفار لابن الأمير الصنعاني، وهو منشور ضمن مجموعة (ذخائر علماء اليمن) اختيار القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي. جمع وإعداد محمد عبد الكريم الجرافي ص١٥٤- ١٦٣، مؤسسة دار الكتاب الحديث- بيروت، د.ت.

ومما يبين ذلك أن آية براءة لفظها يخص النصارى، وقد اتفق المسلمون على أن حكمها يتناول اليهود والمجوس.

والمقصود أنه لم يكن الأمر في أول الإسلام منحصرًا بين أن يقاتلهم المسلمون وبين إسلامهم؛ إذا كان هنا قسم ثالث وهو معاهدتهم، فلما نزلت آية الجزية لم يكن بد من القتال أو الإسلام، والقتال إذا لم يسلموا حتى يعطوا الجزية؛ فصار هؤلاء إما مقاتلين وإما مسلمين، ولم يقل: تقاتلونهم أو يسلمون، ولو كان كذلك لوجب قتالهم إلى أن يسلموا، وليس الأمر كذلك بل إذا أدوا الجزية لم يقاتلوا...»[(١)].

فالحديث حدد غاية المقاتلة وهي: «**حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله**».

وقد انعقد الإجماع على أن هناك غاية أخرى مانعة للسبب الموجب للقتال، وهذه الغاية هي أخذ الجزية[(٢)].

-ونوقش حديث أنس: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا الله، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلَّوْا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى الله**»[(٣)] بمثل ما نوقش به هذا الحديث، وأجاب أصحاب القول الثاني بما أجابوا به عن مناقشة الحديث الأول.

-وأما حديث بريدة: «... **وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ... فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ،**

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٨/ ٥١٦).
(٢) ينظر: شرح الكرماني لصحيح البخاري (١/ ١٢٢)، وبداية المجتهد (١/ ٣٣١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ١).
(٣) تقدم تخريجه ص٣٥٧.

فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَقَاتِلْهُمْ »[١]؛ فنوقش: بأن التخيير بين ثلاث خصال وهي الإسلام أو الجزية أو القتال ليس واجبًا، ووجوبه متوقف على وقوع الاعتداء أو تحقق بوادره[٢].

والجزية خصلة من ثلاث خصال، ولا يجوز تخيير الكفار بينها ابتداء إلا أن يعتدوا، ومن المعاصرين من يستبدل لفظ «الجزية» بلفظ «العهد».

قال د.الزحيلي: «... فهذا يؤكد أن القتال في الإسلام كان لحماية الدعوة، وليس للعدوان؛ بإنذار أي طرف نازع المسلمين بإحدى ثلاث خصال هي الإسلام أو العهد أو القتال، وإنما كان شائعًا في الفتوحات الأولى بعد استنفاذ الوسائل السلمية.

إذن فنحن نرى أن هذه الحالات الثلاث ليست واردة على سبيل الحصر... وليس هي من قواعد النظام العام والقواعد الآمرة، بدليل أن مشروعية الجزية كانت على سبيل المعاملة بالمثل...»[٣].

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: أما ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن جواز القتال مشروط بتحقق الاعتداء أو ظهور بوادره؛ فأنه لا يمكن الجمع بين هذا القول وبين القول بأن مقصود الجهاد هو أن يكون الدين

---

(١) تقدم تخريجه ص٣٥٨.

(٢) ينظر: تفسير المنار (١٠/ ٣٤١، ٣٤٢)، وينظر أيضًا: (١٠/ ٣٣٢).
ومثل هذا الرأي رأي شلتوت في كتابه من هدي القرآن ص٣٣٨، ونقله عنه المستشار علي علي منصور في كتابه الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص٢٦٤، ٢٦٥، وسيد سابق في فقه السنة (٣/ ٢٤، ٢٦)، وغيرهم من المخالفين - لجهاد الابتداء - الذين يشترطون لجواز القتال وقوع الاعتداء أو تحقق بوادره.

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص١٠٥. وينظر أيضًا: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص٥١



كله لله، كما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون- كما تقدم-، وكما جاءت به آيات الأنفال، والآيات الأخرى المتأخرة (١).

وأما ما جاء من الأحاديث التي احتج بها أصحاب القول الثاني، وقالوا: إنها تصف النبي ﷺ وتصف طبيعة رسالته، بما يدل على أن الأصل الحرب والجهاد والقتال للناس كافة حتى يعبدوا الله وحده، فأجاب عنها أصحاب القول الأول؛ على النحو التالي:

فقالوا:أما حديث: «بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي...»؛ فحديث ضعيف سندًا ومتنًا لا يصلح للاحتجاج به (٢).

أما من جهة إسناده: فإن مدار الحديث على عبد الرحمن بن ثابت، وهو مختلف فيه؛ فقد أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: «رواه أحمد، وفيه: عبد الرحمن بن ثابت، وثَّقه ابن المديني وغيره، وضعَّفه أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات» (٣).

و قال عنه أحمد: «أحاديثه مناكير. وقال أيضًا: لم يكن بالقوي في الحديث » (٤).

وقال الحافظ في (التقريب): «صدوق، يخطئ، وتغير بأخرة» (٥).

قالوا: ومثل هذا الراوي لا يؤخذ منه حديث يحمل مثل هذا المضمون الخطير: الإسلام دين السيف! وأن الرسول يرتزق من رمحه!

---

(١) وينظر كذلك جواب د.عبد الكريم زيدان عن هذا الرأي في مجموعة بحوث فقهية ص٥٧، ٥٨.

(٢) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٣١٥-٣٢٦)، والحديث تقدم تخريجه ص٣٦٣.

(٣) ينظر: مجمع الزوائد (٥/ ٢٦٧).

(٤) ينظر: الضعفاء والمتروكون، لابن الجوزي (٢/ ٩١)، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١٤٠٦هـ.

(٥) ينظر: تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر ص٣١٠،تحقيق: محمد عوامة ، دار الرشيد-الرياض، ط١-١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

وأما من جهة متنه: فقالوا: وإذا غضضنا الطرف عن سند الحديث وما فيه من كلام، ونظرنا في متنه ومضمونه، وجدناه كذلك منكرًا، لا يتفق مع ما قرره القرآن بخصوص ما بُعث به محمد ﷺ.

فالقرآن لم يقرر في آية واحدة من آياته أن محمدًا رسول الله ﷺ بعثه الله بالسيف، بل قرر في آيات شتى أن الله بعثه بالهدى ودين الحق والرحمة والشفاء والموعظة للناس.

يقول تعالى في سورة التوبة: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٣]، وتكررت الآية بلفظها في سورة الصف [الآية: ٩].

وقال تعالى في سورة الفتح: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [الفتح: ٢٨].

وهذا كله في القرآن المدني، وفي القرآن المكي نقرأ قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وفي سورة يونس: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحۡمَةٌ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٥٧]. وفي سورة النحل: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنًا لِّكُلِّ شَىۡءٍ وَهُدًى وَرَحۡمَةً وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩].

وفي سورة المائدة: ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهۡدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسۡتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦].

قالوا: فهذه مهمَّته مع أهل الكتاب، أما مهمته مع الأميين - مشركي العرب - فقد

بينتها الآية الكريمة من سورة الجمعة: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة: ٢].

وهذه الآيات كلها مكية ومدنية، بصيغها المختلفة، تدل دلالة جلية على أن الرسول الكريم لم يُبعث إلا بالهدى وبالحق وبالتبشير وبالإنذار، والبيان والشفاء لما في الصدور، والرحمة العامة للعالمين، ولم يُبعث بالسيف ولا بالرمح، كما هو منطوق الحديث.

وليس هناك أصدق ولا أبلغ من آيات القرآن العظيم تؤخذ منها المفاهيم الحقيقية والأساسية لهذا الدين »[١].

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أما إسناد الحديث: فقد حسنه غير واحد من علماء الحديث؛ ومن ذلك:

قال الحافظ في الفتح: «وله شاهد مرسل بإسناد حسن أخرجه ابن أبي شيبة من طريق الأوزاعي عن سعيد بن جبلة عن النبي ﷺ بتمامه»[٢].

وقال الشيخ أحمد شاكر في تخريجه: «إسناده صحيح. ابن ثوبان: هو عبد الرحمن بن ثابت ابن ثوبان»[٣].

وقال الشيخ الألباني: «وهذا إسناد حسن رجاله كلهم ثقات غير ابن ثوبان هذا، ففيه خلاف، وقال الحافظ في (التقريب): «صدوق، يخطئ، وتغير بأخرة»[٤].

ولم يتفرّد به ابن ثوبان، فقال الطحاوي: «حدثنا أبو أمية، حدثنا محمد بن وهب بن

---

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٣٢٥-٣٢٦).

(٢) ينظر: فتح الباري (٦/ ٩٨).

(٣) ينظر: المسند بتحقيق أحمد شاكر (٧/ ١٢١) في تخريجه على حديث (٥١١٣).

(٤) ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (٥/ ١٠٩).

عطية، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا الأوزاعي، عن حسان بن عطية به»[(١)].

وأما اعتراضهم على متن الحديث؛ فالجواب من وجوه:

الأول: أن الحديث إذا صححه أئمة هذا الفن، فإنه لامجال للحكم عليه بالنظر المجرد والرأي؛ بدعوى مخالفة القرآن؛ فإن هذا منهج لايخضع لقواعد البحث العلمي وأصول النقد الحديثي؛ **إضافة إلى أن دعوى التناقض إنما هي فقط في أذهان أصحابها؛** إما نتيجة وقوعهم تحت تأثير ضغط الواقع، أو نتيجة مخالفتهم قواعد البحث العلمي في دراساتهم، وعدم تأهل أكثرهم للبحث في علوم الحديث، وقلة معرفتهم بأبجديات نقد المتن؛ فوقعوا في التناقض ومخالفة القرآن والسنة والإجماع واللغة والعقل، وإلا فإن الفهم الصحيح للحديث لا يتعارض مع ماذكروه من آيات، وهو الوجه الثاني.

الوجه الثاني: أنه لا تعارض بين مفهوم الحديث ومعناه وبين ماذكروه من الآيات؛ فكونه ﷺ رحمة للعالمين لا يتنافى أبدًا مع قيامه بالجهاد حتى يكون الدين كله لله؛ بل هذا مقتضى رحمته للعالمين؛ حيث يبذل نفسه ومهجته وروحه حتى ينقذ هؤلاء من النار؛ إن هم بقوا على كفرهم وشركهم؛ فإذا بلغتهم الدعوة وقد أزال ما يحول بينهم وبين فهمها والاستجابة لها طواعية ورغبة، وأصروا على ماهم فيه؛ فإن مقتضى الرحمة العامة للعالمين أن يحاصر الفساد والشرك ويضيق عليه حتى لايكون فتنة لغيره.

وهذه الرحمة لايمتنع أن تتمثل في قتال هؤلاء حتى يكون الدين كله لله؛ تمامًا كما لا تمنع الرحمة من القصاص من القاتل؛ رحمة بالناس؛ حتى لاتسود شريعة الغاب.

والذي قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهو الذي قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ

---

(١) ينظر: مشكل الآثار، الطحاوي (١/ ٨٨).

ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٣]. وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [الفتح: ٢٨]. وهو الذي قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[التوبة: ٧٣].

وقد جمع ﷺ بين الأمرين الرحمة والجهاد في حديث واحد؛ فقال: «**أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ**»[(١)].

ولا تعارض بين هذه وتلك، كما لا تعارض بين ما ذكروه من الآيات وبين الحديث؛ فهو رحمة للعالمين في جهاده كله؛ حربًا أو غير حرب؛ سواء قبل الحرب في بواعثها وأهدافها أو أثناءها في آدابها وأخلاقها أو بعدها في نتائجها وثمراتها.

فأما رحمته قبل الحرب في بواعثها وأهدافها؛ فمن ذلك تعليماته وتوجيهاته ﷺ عندما بعث عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه إلى خيبر حيث أوصاه قائلًا: «**انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ؛ فَوَاللهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ**»[(٢)].

وأما رحمته أثناء الحرب في آدابها وأخلاقها؛ فمن ذلك ما جاء عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ جُيُوشَهُ قَالَ: «**اخْرُجُوا بِسْمِ اللهِ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ مَنْ كَفَرَ بِاللهِ لَا تَغْدِرُوا وَلَا تَغُلُّوا وَلَا تُمَثِّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ**»[(٣)].

و جاء مثل ذلك في حديث بريدة -كما سبق-[(٤)].

---

(١) تقدم تخريجه ص٣٦٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر (٥/ ١٣٤) ح(٤٢١٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي (٤/ ١٨٧٢) ح(٢٤٠٦).

(٣) تقدم تخريجه ص٣٧٣.

(٤) تقدم تخريجه ص٢٣٣.

وبمثل ذلك أوصى رسول الله ﷺ عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عندما أرسله في شعبان سنة ست من الهجرة إلى قبيلة كلب النصرانية الواقعة بدومة الجندل؛ فقال له: **«اغزوا جميعًا في سبيل الله، فقاتلوا من كفر بالله، لا تَغُلُّوا، ولا تَغْدِرُوا، ولا تُمَثِّلُوا، ولا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، فهذا عَهْدُ الله وسيرة نبيّه فيكم»**[(١)].

كانت تلك هي وَصَايَاهُ ﷺ لأصحابه رضي الله عنهم جميعًا، عندما كان يُرسلهم لدعوة الناس إلى الإسلام، والأخذ بأيديهم إلى طريق الله تعالى، وفَتْحِ الأبواب أمام الدعوة الإسلامية حتى تصل لكل البشر، وحتى لا يُحْرَمَ أحدٌ من نُور الإسلام العظيم...

وأما رحمته بعد الحرب في نتائجها وثمارها؛ فمن ذلك رحمته بالقتلى وذويهم حيث كان ينهى عن التمثيل بهم حتى لو فعلوا هم ذلك؛ فعن عبد الله بن زيد رضي الله عنه قال: «نهى النبي ﷺ عن النُّهْبَى[(٢)]، والمُثْلَة»[(٣)].

كما ناقش أصحاب القول الأول ما احتج به أصحاب القول الثاني من الأحاديث في الحث على الجهاد، وبيان فضله وفضل المجاهدين؛ فقالوا: إن هذه الأحاديث محمولة على إذا كان جهادًا لدفع العدوان، وليس فيها ما يدل على أنها في ابتداء المشركين وأهل الكتاب بالقتال، ولو بدون اعتداء منهم.

وأجاب أصحاب القول الثاني على ذلك؛ بأن الأحاديث جاءت مطلقة، بل جاءت

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٥٨٢)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ، وقال الذهبي في التلخيص: صحيح. وأخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة (١/ ١٢١) ح(٤٨٢). وينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٦٣١).

(٢) النُّهْبَى: أَخْذُ المَرْءِ مَا لَيْسَ لَهُ جِهَارًا، والمُثْلَة: التنكيل بالمقتول، بقطع بعض أعضائه. ينظر: شرح وتعليق د.مصطفى ديب البغا على صحيح البخاري (٢/ ٨٧٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المظالم، باب النهي من غير إذن صاحبه (٣/ ١٣٥) ح(٢٤٧٤).

ألفاظ كثير منها دالة على أن المقصود هو ابتداء الكفار والمشركين بالقتال؛ ومن ذلك الأحاديث تأمر بالغزو والجهاد، والغزو هجوم وليس دفاعًا، ولا يفهم من الأمر بالغزو إلا الهجوم، ويؤكده قوله ﷺ في حديث بريدة: «**وإذا حاصرت أهل حصن**».

ثالثًا: مناقشة احتجاجهم بالإجماع:

ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالإجماع؛ فقالوا: لا نسلم بهذا الإجماع؛ من وجوه:

الأول: ما جاء عن ابن عمر[(١)] والثوري[(٢)]؛ مما يدل على أنهم لايرون جهاد الكفار ابتداء وأنه تطوع وليس فرضًا.

الثاني: أن مذهب جمهور الفقهاء أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ فكيف يُدَّعى الإجماع رغم ذلك[(٣)]؟!

الثالث: ما نقله الأستاذ رشيد رضا عن الحافظ ابن حجر في الفتح من الخلاف في مسألة ابتداء الحربيين بالقتال لأجل الجزية والدخول في حكمنا؛ مما يؤكد أنه ليس في مسألة جهاد العدو بالسيف إجماع من المسلمين إلا في حال اعتداء الأعداء على المسلمين.

---

(١) أخرج البخاري ومسلم عن عكرمة بن خالد المخزومي أن رجلًا قال لعبد الله بن عمر: ألا تغزو؟ فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إِنَّ الْإِسْلَامَ بُنِيَ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ الْبَيْتِ**» البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «**بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ**» (١/ ١١) ح(٨)، ومسلم فيه، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام (١/ ٤٥) ح(١٦) واللفظ لمسلم.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (١/ ٢٧٥)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٣/ ٣٨).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٥٢، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص١٠٦، وص٣٥٤، والسياسة الشرعية لخلاف ص٧١، ٧٢، و تفسير المنار (١٠/ ٣٠٨، ٣٠٩)، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د.عبد الخالق النواوي ص٩٦.

قال الأستاذ رشيد رضا: «يقول بعض العلماء: إنه لا يجب بدء الحربيين بالقتال لأجل الجزية والدخول في حكمنا إذا لم يوجد سبب آخر خلافًا لما يظن أن هذا واجب في الإسلام بالإجماع لما يراه في بعض كتب الفقه.

وقد لخص الحافظ ابن حجر أقوال علماء الإسلام في حكم الجهاد - التي يحتج ببعضها هؤلاء القليلو الاطلاع - في شرح البخاري عند قوله: «باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد والنية» فذكر أولًا أن الكلام في حالين: زمن النبي ﷺ وما بعده.

فأما زمنه: فالتحقيق من عدة أقوال، إن وجوبه فيه كان عينًا على من عينه رسول الله ﷺ في حقه.

وأما بعده: «فهو فرض كفاية على المشهور إلا أن تدعو الحاجة إليه؛ كأن يدهم العدو ويتعين على من عينه الإمام (أي الأعظم) ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة عند الجمهور.

ومن حجتهم أن الجزية تجب بدلًا عنه ولا تجب في السنة أكثر من مرة اتفاقًا؛ فليكن بدلها كذلك.

وقيل: يجب كلما أمكن وهو قوي.

والذي يظهر أنه استمر على ما كان عليه في زمن النبي ﷺ إلى أن تكاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الإسلام في أقطار الأرض ثم صار إلى ما تقدم ذكره.

والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم؛ إما بيده أو بلسانه وإما بقلبه. والله أعلم»[1].

---

(١) ينظر: تفسير المنار (١٠/ ٣٠٨، ٣٠٩).

ثم قال: «فعلم من هذا التفصيل أنه ليس في مسألة جهاد العدو بالسيف إجماع من المسلمين إلا في حال اعتداء الأعداء على المسلمين»[1].

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أولًا: أما نسب إلى ابن عمر والثوري؛ فمقصودهما أنه ليس فرضًا عينيًا على كل مسلم، وإنما هو فرض كفائي، والفرض الكفائي إذا قام به من يكفي سقط الوجوب عن الباقين وصار في حقهم مستحبًا لهم[2].

ثانيًا: وأما نسب إلى جمهور الفقهاء؛ فتُعرف صحة ذلك بمعرفة مذهب جمهور الفقهاء في تحديد علة القتال، ومذهبهم في تحديد الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

أما تحرير مذهب الجمهور في بيان علة القتال؛ فينبغي التفريق بين أمرين في هذه المسألة وهي العلة في القتل والعلة في القتال؛ حيث إن الخلط بينهما يؤدي إلى الخلط والخلل في فهم علة القتال، وفي نسبة ذلك إلى الجمهور؛ فالمسألة التي تكلم فيها الفقهاء هي «العلة في القتل» والمسألة التي تكلم فيها أصحاب القول الأول في استدلالهم و اعتراضهم هي «العلة في القتال» وفرق بينهما كبير.

وهذا الخلط بين المسألتين وجعلهما مسألة واحدة هو الذي حمل بعض الكتاب أن ينسبوا إلى جمهور الفقهاء ما ليس في كتبهم، وغاية ما في الأمر أن الفقهاء مختلفون على تحديد العلة الموجبة للقتل. فمنهم من ذهب إلى أنها الاعتداء وهم الجمهور. ومنهم من ذهب إلى أنها الكفر وهو مذهب الشافعي[3].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٣٠٩).

(٢) ينظر: إحكام القرآن للجصاص (٣/ ١١٦)، وتفسير ابن عطية (١/ ٢٨٩)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام(٥/ ٤٣٧).

(٣) والصحيح مذهب الجمهور، كما تقدم ص٣٥٣.

ونقل د.الزحيلي قول الجمهور هنا إلى مسألة أخرى وهي تحديد العلة في القتال، وقال: إن الجمهور يقولون إن العلة في القتال هي الاعتداء.

ونص بعد ذلك مباشرة على ما يدل على أنه لم يفرق بين القتل والقتال - هنا - فقال: «قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة أن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء، وليس الكفر فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته، للإسلام أو لكفره»[(١)].

وفرق بين القتال والقتل وعلة كل منهما، والعجيب أنه هو نفسه نصَّ على الفرق بينهما - حال استشهاده بقول الشافعي - قال: «حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله»[(٢)].

وهذا المعنى هو نفسه الذي يكفل لنا الإدراك الواضح لنصوص الفقهاء.

فقتال الكفار علته هي امتناعهم عن قبول ما دعوا إليه من الدين الحق، وهذا يُحِلُّ قتالهم ابتداء؛ فسبب قتالهم ليس هو اعتداءهم أو عدم اعتدائهم، وإنما سببه هو امتناعهم عن قبول ما دعوا إليه من الإسلام أو الجزية.

وأما قتل الواحد منهم - حال القتال - فعلته هي المقاتلة والمحاربة؛ فمن كان من أهلها حل قتله ومن لم يكن من أهلها لا يحل قتله[(٣)].

وقد حكى ابن رشد اتفاق الفقهاء على ذلك فقال: «فأما الذين يحارَبون فاتفقوا - يعني الفقهاء - على أنهم جميع المشركين بقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ »[(٤)].

---

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٠٦.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص١٢٢.
(٣) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفياني من ص٩١ إلى ٩٨، وص١٩٧.
(٤) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (١/ ٣٢٥).

ومما يبين ذلك ما جاء في كلام فقهاء المذاهب المختلفة:

فيقول الحنفية: إن «الجهاد هو دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»[١].

وقالوا: «وقتال الكفار واجب وإن لم يبدءونا»[٢].

و عند المالكية؛ جاء في مختصر خليل ما نصه: «ودعوا - أي الكفار - للإسلام ثم جزية بمحل يؤمن، وإلا قوتلوا وقتلوا إلا المرأة، قال في الشرح: أي أخذ في قتالهم، وإذا قدر عليهم قتلوا؛ أي جاز قتلهم، إلا سبعة لا يجوز قتلهم»[٣].

وجاء في منح الجليل شرح مختصر خليل: «(الْجِهَادُ): أَيْ قِتَالُ مُسْلِمٍ كَافِرًا غَيْرَ ذِي عَهْدٍ؛ لِإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الله تَعَالَى، أَوْ حُضُورِهِ لَهُ، أَوْ دُخُولِهِ أَرْضَهُ لَهُ »[٤].

وقال الإمام الشافعي: «أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»[٥]، ولم يقل حتى يكفوا عن الاعتداء.

وعند الحنابلة؛ جاء في كشاف القناع: «وإذا ظفر بهم (أي بأهل الحرب) حرم قتل صبي وامرأة.. إلا أن يقاتلوا أو يحرضوا عليه»[٦].

ويقول ابن تيمية: «أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن امتنع عن هذا قوتل باتفاق المسلمين، أما من لم

---

(١) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧، ٢٨٢).
(٢) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧، ٢٨٢).
(٣) ينظر: مختصر خليل(٣/ ١١٢).
(٤) ينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل،محمد بن أحمد بن محمد عليش (٣/ ١٣٥).
(٥) ينظر: الأم (٤/ ١٦٧، ١٨٩)، وينظر: المهذب (٢/ ٢٢٧)، و تحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٩/ ٢١٣).
(٦) ينظر: كشاف القناع (٤/ ٤٤، ٤٥).

يكن من أهل الممانعة والمقاتلة فلا يقتل عند جمهور العلماء»[١].

ويقول ابن القيم: «والمقصود (من القتال) إنما هو أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله»[٢].

فلا يجوز إذن أن يقال: إن جمهور الفقهاء يقولون: إن العلة في القتال هي الاعتداء؛ بل الصحيح أن يقال إنها الامتناع عن قبول ما دعي الكفار إليه من الدين الحق.

أما تحرير مذهب الجمهور فيما نسب إليهم أن الأصل عندهم هو السلم؛ فيعرف صحته بمعرفة ما ذكره الفقهاء من نصوص حول موضوع طبيعة هذه العلاقة.

فأما فقهاء الحنفية:

فقالوا: «الجهاد وهو دعوة (الكفار) إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»[٣].

فالأصل في العلاقات عند علماء الحنفية هو: «دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»[٤].

وأما المالكية؛ فقد قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٨، ٣٩]- قال: «قوله تعالى: «قاتلوهم» وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾»[٥].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ١٨).

(٣) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٨٨).

(٤) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧-٢٨٢)، و بدائع الصنائع (٧/ ٩٨،١٠٩)، وحاشية الطحاوي (٢/ ٤٣٧)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/ ٢٤١)، وشرح السير الكبير (٥/ ١٦٨٩)، و المبسوط (١٠/ ٧).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (٢/ ٣٤٦- ٣٥٣).

=

فالأصل عند المالكية هو الجهاد، ومنه ما هو فرض كفاية ومنه ما هو فرض عين. وأما السلم والمهادنة فهي على خلاف الأصل[1].

وأما فقهاء الشافعية فينصون على أن الأصل الجهاد، وليس السلم.

قال الإمام الشافعي: «أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»[2].

أما الحنابلة: فمذهبهم لا يعدو ما ذكرته سابقًا عن الحنفية والمالكية والشافعية.

وفقهاء الحنابلة - كغيرهم - يقسمون الجهاد إلى قسمين:

القسم الأول: هو فرض كفاية: «وأقل ما يفعل مع القدرة عليه كل عام مرة، إلا أن تدعو الحاجة إلى تأخيره لضعف المسلمين»[3] أو نحو ذلك. «وإن دعت الحاجة إلى القتال في عام أكثر من مرة وجب»[4].

والقسم الثاني: فرض عين، ويتعين إذا حصر البلدة عدو، أو حضر المقاتل الصف، أو استنفر الإمام الناس[5].

وأما الهدنة والمسالمة - فليست الأصل في العلاقة، بل «لا تصح - الهدنة - إلا حيث جاز تأخير الجهاد - ولمصلحة»[6].

=

وينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن للإمام صديق حسن خان (١٠/ ٣١٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٩٩).

(١) ينظر: الخرشي على مختصر خليل (٣/ ١٠٧، ١٥١، ١٥٠، ١١١، ١١٠، ١٠٨)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦، ١٧٣)، وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني (٣/ ١٢٩).

(٢) ينظر: الأم (٤/ ١٦٧، ١٨٩). وينظر أيضًا: المهذب (٢٠/ ٢٢٧، ٢٦٠)، والمجموع شرح المهذب (١٨/ ٢٢١، ٢٢٢)، ونهاية المحتاج (٨/ ١٠٦، ١٠٧).

(٣) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٢).

(٤) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٣)، و المغني (٩/ ١٩٦، ١٩٧).

(٥) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٧)، والمغني (٩/ ١٩٧).

(٦) ينظر: كشاف القناع (٣/ ١٠٣، ١٠٤).

وجاء في المغني: «ولا تجوز المهادنة مطلقًا من غير تقدير مدة؛ لأنه يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله؛ ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾»[(٢)].

وأيضًا مما يؤكد خطأ أصحاب القول الأول فيما نسبوه إلى جمهور الفقهاء: ما نص عليه الشيخ أبو زهرة من أن من الفقهاء من ذهب إلى أن السلم ليست هي الأصل في العلاقة وهؤلاء هم: «الإمام محمد بن الحسن.. والأوزاعي وأبو يوسف والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم ومن جاء بعدهم»[(٣)].

بل نصَّ د.النواوي على أنه «لا يمكن أن يكون بين المسلمين وغيرهم سلم وأمان إلا بسبب طارئ وتحقيقًا لمصلحة إسلامية، وعلى هذا الائمة الأربعة وكثير غيرهم»[(٤)].

والشيخ أبو زهرة في قوله ذلك يرد على نفسه بنفسه. وكذلك د.النواوي؛ فقد نسب إلى الإمام أبي حنيفة والإمام أحمد أنهما أجازا الصلح الدائم، وأجاب بعد ذلك عن قوله هذا بأن الأئمة الأربعة لا يجيزون ذلك!!

أما د. الزحيلي فكما ذكر أن الجمهور يقولون أن العلة في القتال هي الاعتداء وأن

---

(١) ينظر: المغني (٩/ ٢٩٧). ومن هنا يتبين بطلان ما نسبه د.عبد الخالق النواوي إلى الإمام أحمد بن حنبل من أنه يجيز السلم الدائمة. ينظر: العلاقات الدولية والنظم القضائية، للنواوي ص٨٠.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٤٩). و ينظر أيضًا: زاد المعاد (٢/ ١٥١)، و(٢/ ٢٠٧، ٢٠٨)، و أحكام أهل الذمة (١/ ١٨).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص٧٩.

(٤) ينظر: العلاقات الدولية والنظم القضائية، د.عبد الخالق النواوي ص٩٦.

الأصل السلم، فقد قال في موضع آخر: «يرى جمهور فقهاء المذاهب أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب»[١] !!.

وذكر أيضًا أن كلام الشافعي يدل على أن الأصل هو السلم[٢]. ثم نقض قوله هذا في موضع آخر فقال: «قال الشافعي رضي الله عنه: أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»[٣].

فنجد أن منهج أصحاب هذا القول ومذهبهم في مفهوم الجهاد منهج مضطرب، سواء في الاستدلال على دعواهم، أم في الإسناد إلى جمهور الفقهاء.

ويصلح قول بعضهم جوابًا عن قول بعضهم الآخر، بل إن منهم من ينقض قوله بنفسه[٤] !!

ومن خلال هذه النقول عن أئمة فقهاء المذاهب الأربعة، وكذا الاضطراب

---

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص١٣٠.
(٢) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص١٣٢.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص١٣٠.
(٤) وليت الأمر اقتصر على عدم صحة الدليل على ما ادعوه، وخطئهم فيما نسبوه إلى جمهور الفقهاء- بل إن الشيخ "أبو زهرة" اتهم جمهور الفقهاء بأنهم لم يعتمدوا في دراستهم لقضية الجهاد على الكتاب والسنة - فيما دونوه في العلاقات الدولية - ، وإنما خضعوا في كثير من أقوالهم إلى حكم الواقع لا مجرد الحكم القرآني والنبوي!، ويزيد د.وهبة الزحيلي أن هذا الواقع هو واقع العلاقات القديمة بين الأمم أي قبل الإسلام، وأن هؤلاء الفقهاء يتمشون مع منطق رؤساء الدول في العصر الحاضر، ومن ثمَّ فإن أقوالهم ليست حجة على أحد؛ إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنما هي حكم زماني!!
ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٧٨، و آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص١٣٠. ولاشك أن هذه دعوى غير صحيحة ومردود عليها وهذا محل بحثها ويمكن الرجوع في الرد على ذلك إلى مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٣٢،٣٠٤،٣٣٠)، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفياني ص٢١٤ وما بعدها.

الحاصل في كلام أصحاب القول الأول؛ فيما نسبوه إلى الجمهور؛ يتبين بطلان ما نسبه أبو زهرة والزحيلي إلى جمهور الفقهاء.

وأما احتجاج صاحب المنار على ما نسبه لابن حجر وأنه ينفي وقوع الإجماع على مشروعية ابتداء الكفار بالقتال من غير اعتداء منهم؛ فجوابه: أن حاصل ما ذكره الإمام ابن حجر أن الجهاد يختلف حكمه في عهد النبي ﷺ عن حكمه فيما بعد ذلك.

وذكر أن حكمه أولًا كان فرض عين على من عينه النبي ﷺ، وأما بعده فهو فرض كفاية على المشهور، إلا أن تدعو الحاجة إليه؛ كأن يدهم العدو ويتعين على من عينه عليه الإمام.

وهذا الجزء من كلام الحافظ ابن حجر لا يؤيد ما ذهب إليه المؤلف؛ إذ إن الجهاد استقر على كونه فرض كفاية، إلا أن يُعتدى على المسلمين؛ فحينئذ يصبح فرض عين. وهذا الذي قاله ابن حجر قاله الفقهاء أيضًا[1]. فلا خلاف في المسألة.

وأما الجزء الثاني من كلام ابن حجر؛ فحاصل ما ذكره فيه أن الفقهاء اختلفوا في عدد المرات التي يجب فيها الجهاد كل عام - بعد اتفاقهم على أنه فرض كفاية.

ومما سبق يتبين عدم صحة اعتراض أصحاب القول الأول على الإجماع المنعقد في المسألة.

رابعًا: مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

ناقش أصحاب القول الأول أصحاب القول الثاني في احتجاجهم بالمعقول؛ فقالوا: إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني، وهذا الأساس توجده الحجة لا السيف[2].

---

(١) ينظر ما سبق نقله عن فقهاء المذاهب الأربعة ص٣٤٣ وما بعدها، وما ذكره الحافظ في فتح الباري (٦/ ٣٧، ٣٨).

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص٨١.

فمنهج الإسلام وطريقته تقوم على كسب الناس بالسلم، والدعوة بالحجة والإقناع والأسوة الحسنة؛ وبهذا ساد الإسلام وانتشر.

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: لا جدال في أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى دين الله، ولكن من قال إن الجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى إكراه الناس على الدين، أو حملهم بالقهر على العقيدة، فالجهاد في سبيل الله يهدف إلى إزالة الإكراه الذي تمارسه الإمبراطوريات الشريرة، وإلى إتاحة حرية العقيدة للناس؛ وذلك بكسر عمود فسطاط الباطل، فإذا ما خر على عروشه وتحرر الناس من سجنه قيل لهم: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾.

«فمبدأ «لا إكراه في الدين» أي لا إكراه على اعتناق العقيدة بعد الخروج من سلطان العبيد والإقرار بمبدأ أن السلطان كله لله أو أن الدين كله لله بهذا الاعتبار»[١].

ولم يكره المسلمون -يومًا- أحدًا من الناس على الدخول في الإسلام، تقول المستشرقة الألمانية «زغريد هونكة»: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود -الذين لاقوا قَبْل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها- سُمح لهم جميعًا دون أيّ عائق يمنعهم ممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟...

فبطريرك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف»[٢].

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن لسيد قطب (٩/ ١٤٤٠-١٤٤٣).

(٢) ينظر: شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ص٣٦٤، دار الجيل، دار الآفاق العربية، بيروت، ط٨-١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

ويقول غوستاف لوبون: «في كتابه»حضارات العرب : «إن القوة لم تكن عاملًا في انتشار الإسلام، فقد ترك العربُ المغلوبين أحرارًا في دياناتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانيةِ الإسلامَ، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدالة التي لم يكن للناس عهد بمثلها، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»[1].

وهناك عشرات الشهادات لكتّاب غربيين مختلفي الجنسيات يؤكدون أن المسلمين لم يكرهوا أحدًا على الدخول في الإسلام.

الترجيح والاختيار:

من خلال ما سبق عرضه من أدلة الفريقين ومناقشة أدلة كل فريق؛ نجد أن القول الثاني هو ما استقر عليه أئمة المذاهب على مر تاريخ الإسلام، وهو ما تقرر في كتبهم؛ و أكدته الأدلة التي ساقوها، ومن خلال الإجابة على ما أثاره الأولون من اعتراضات، وفي المقابل لم تسلم أدلة أصحاب القول الأول من اعتراضات جوهرية وإشكالات حقيقية، بل وتناقضات من خلال كلام أصحابها أنفسهم.

وإذا كنا نرجح هذا القول باعتبار أن الجهاد لم يشرع فقط لرد العدوان ودفع المعتدين، وإنما شرع لذلك ولأمر آخر أكثر منه أهمية وألصق منه بطبيعة هذا الدين، وبطبيعة هذه الأمة ووظيفتها، وهو نشر الإسلام وإدخال الناس فيه، وهذا هو الذي تدل عليه النصوص من القرآن والسنة.

وكذلك نرجح قولهم :إن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ليس

---

(١) ينظر: حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر ص١٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ط١-١٩٦٩م.

هو السلم؛ لأن هذا القول يفضي إلى تعطيل الجهاد؛ ومن ثم تأخير البيان، وإهدار أمانة إبلاغ هذا الدين للعاملين.

ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب؛ لأن هذا القول لا يعبر بدقة عن وضع الدولة الإسلامية، ولا يعكس بصدق صورة الجهاد الإسلامي.

فالدولة الإسلامية حاملة لرسالة سماوية، ومنفذة لشريعة ربانية، ومقررة لسيادة إلهية، وهي مكلفة بحمل البشرية بالدعوة والبيان ثم بالسيف والسنان على قبول الرسالة وتنفيذ الشريعة والخضوع والدينونة للسيادة، هذا هو وضع الدولة الإسلامية.

أما صورة الجهاد الإسلامي فتتمثل في أنه وسيلة لا غاية، ومن شأن الوسيلة أن تكون محكومة لا حاكمة.

وفي حين حاول بعض الباحثين المعاصرين الجمع بين هذه الأقوال بالقول بتعدد الأصول، بالنظر إلى الدائرة التي يحكمها كل أصل؛ فجعلها مجموعة من الأصول تختلف باختلاف دائرة العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول؛ فقال:

« - الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول قبل تبليغها الدعوة على وجه التبليغ المبين هو السلم لا الحرب؛ وذلك لأن النبي ﷺ منع من قتال الكفار قبل تبليغهم الدعوة كما تقرر في الأدلة الكثيرة...

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول بعد تبليغها الدعوة، ورفضها الدخول في طاعة المسلمين هو الحرب لا السلم؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ... ﴾ [التوبة:٢٩].

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول المعاهدة هو

السلم؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾[الأنفال: ٧٢].

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول المعتدية- ولو كانت معاهَدَة هو الحرب؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة:١٩٤]، ولأن النبي ﷺ سار إلى قريش لحربهم بعد صلح الحديبية؛ لأنهم نقضوا الصلح، ووُجِد منهم الاعتداء كما هو معروف في كتب السيرة.

وهكذا على هذا النحو نلاحظ عدة أصول تحكم العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول، لا أصلًا واحدًا.

ولكن قد يراد بالأصل هنا هو الأصل الأول، لا الأصول المشتقة من غيرها لاعتبارات خاصة؛ فإذا كان ذلك كذلك؛ نستطيع أن نقول: إن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين الدول التي لم تبلغ دعوة الإسلام، أو إلى الدخول في ذمة المسلمين- هذا الأصل هو السلم لا الحرب.. وهذه الحالة في الحقيقة هي أصل كل الحالات التي يمكن أن تكون عليها الدول الأخرى؛ لأن حالة عدم التبليغ سابقة على حالة التبليغ.

فإذا قلنا: الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول الأخرى هو السلم لا الحرب، كان هذا القول صحيحًا في نظرنا، ولكن مع ملاحظة الشرط المذكور آنفًا، وهو قبل تبليغها الدعوة ذلك التبليغ المبين»[1].

بينما حاول باحثون آخرون أن يجدوا صياغة لا تتعارض مع القول بوجوب جهاد الطلب والابتداء، ولا يترتب عليها القول بأن الأصل هو السلم، ولا ينتج عنها تعطيل الجهاد أو تأخير البلاغ، وتكون معبرة عن وضع الدولة الإسلامية بين أمم الأرض؛

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د.محمد خير هيكل (١/ ٨٢٦-٨٢٧).

فقالوا، إن الأصل هو الدعوة إلى الله ﷻ[1].

وأحسب أن هؤلاء وأولئك قد استفرغوا وسعهم في البحث؛ حتى إذا ما اقتربوا كثيرًا من الحقيقة، ولم يعد بينهم وبينها سوى ضربة معول، قبضوا أيديهم وقنعوا بما بذلوه.

إن الدعوة إلى الله تعالى هي أصل العلاقة بين الأمة الإسلامية والأمم غير الإسلامية، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والدولة الإسلامية باعتبارها من الأمة الإسلامية داخلة معها في هذا الأصل ومشاركة لها فيه، ولكنها تختص بشيء آخر يتعلق بوظيفتها؛ هذا الشيء هو الذي يرسم السياسة الخارجية لها ويحدد طبيعة العلاقة مع الدول والأنظمة.

هذا الشيء نستطيع أن نلتمسه إذا نحن أعدنا النظر في الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، وهي التي اشترك في تحديدها ورسم معالمها آيتان: الأولى قول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. والثانية قوله ﷻ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

فالغاية كما توضحها الآيتان هي إماطة فتنة الكفر وإحلال سيادة الدين، وذلك إن لم يتحقق بالدخول في الإسلام فإنه يتحقق بالدخول في الطاعة لدولة الإسلام.

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني ص١٤٨، ١٤٩، دار الأمة-بيروت، ط٥-١٩٩٤م، والعلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، عبد اللطيف الهميم (١/ ١٧-٢١)، دار عمار-الأردن، ط٢٠٠٦م.

ومعنى هذا أن الغاية هي باختصار (تحقيق السيادة)، سيادة الدين وسيادة الشرع، وسيادة المنهج الرباني، وسيادة الدولة التي تخضع للدين وتستظل بالشرع وتسير وفق المنهج الرباني[1].

هذه الغاية هي الأولى بأن تكون هي أصل العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية؛ لأنها قد تتحقق بدون جهاد، ولأنها إن تحققت بالجهاد -وهو الغالب- فإنه يتوقف عندها ولا يتجاوزها.

لذلك نقول: إن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو (تحقيق السيادة للدين).

وأحسب أن ما آل إليه أمر الجهاد في صدر الإسلام هو هذا، يقول ابن القيم بعد أن شرح مراحل الجهاد:

«فاستقر أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له، وأهل عهد، وأهل ذمة، ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام؛ فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة، والمحاربون له خائفون منه، فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن، وخائف محارب»[2].

وعلى ضوء هذا الأصل ترسم الدولة الإسلامية سياسيتها الخارجية، فإن كانت في وضع يؤهلها لتحقيق سيادة الدين على العالمين؛ خيرت الأمم بين الدخول في الإسلام، أو الدخول في الطاعة لدولة الإسلام بدفع الجزية والالتزام بأحكام الشرع، فإن أبت أمة أن تختار أحدهما جاهدتها حتى ترغمها على الرجوع إلى أحد هذين الخيارين، وإن

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان (٢/ ٥١٨-٥١٩) بتصرف.
(٢) ينظر: زاد المعاد (٣/ ١٦٠).

كانت في حال ضعف حققت سيادة الشرع على أرضها، وهي تعتقد وجوب إدخال العالمين تحت سلطانه، وعليها أن تسعى في الإعداد وتجتهد في التجهيز لتتمكن من بسط هذه السيادة على الأرض كلها.

والقول بأن الأصل هو تحقيق السيادة للدين لا يتنافى مع وجوب جهاد الطلب؛ لأن جهاد الطلب هو الوسيلة لتحقيق سيادة الدين؛ فهما متلازمان وليسا متنافيين. والله تعالى أعلم.

ومع اعتبار هذا الأساس المقصدي الذي تقوم عليه حقيقة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها، فإنه ينبغي للدولة الإسلامية مراعاة ظروف الزمان والمكان والحال.

كما أنه من الخطأ تعميم الحكم على الجميع، دون اعتبار موقف تلك الدول والكيانات من الدعوة الإسلامية، والذي لا يخلو من الأحوال التالية:

الحال الأولى: أن تقتنع تلك الدول والكيانات بالدعوة الإسلامية، وتتحول إلى الإسلام؛ وحينئذ فتعامل معاملة بقية المسلمين تمامًا؛ دون أي اعتبار للعرق أو اللون أو حتى المواقف السابقة من الدعوة الإسلامية.

الحالة الثانية: أن تبقى تلك الدول والكيانات على ما كانت عليه؛ وتقبل العيش في ظل الحكم الإسلامي، والانضمام إلى الدولة الإسلامية؛ وهنا تتمتع رعاياها بحقوق رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين؛ من الحماية الإسلامية والحرية الدينية، في ضوء ما تقرره أحكام الشريعة الإسلامية.

الحال الثالثة: أن تبقى تلك الدول والكيانات على ما كانت عليه، ولا تقبل العيش في ظل الحكم الإسلامي، وهي على أضرب:

الضرب الأول: أن تكون تلك الدولة أو ذلك الكيان قويًا، فهذا لا يُعطى حكمًا

تطبيقًا واحدًا، وإنما يختلف التعامل معه باختلاف ظروف الزمان والمكان والحال؛ **وحينئذ فهو على أقسام:**

القسم الأول: الدول والكيانات التي يكون بينها وبين الدولة الإسلامية معاهدات، فهذه يجب التعامل معها وفق ما تم الاتفاق عليه في بنود تلك المعاهدات؛ والوفاء بذلك وفاء تامًا، فإنه متوعد من يخل به - في الشرع الإسلامي - من فرد أو دولة، بالإثم الأخروي والعقوبة شديدة.

وحينئذ، يجب على المسلمين دولًا ومنظمات وأفرادًا الاستمرار في أداء رسالة الدولة الإسلامية في الدعوة، بسلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله في تلك الدول والكيانات، وسلوك جميع السبل السلمية التي تسلكها الدولة الإسلامية في تقوية إيمان المسلمين في الداخل والخارج، وإقناع غير المسلمين من رعاياها، والإفادة من جميع القوانين المعمول بها في تلك الدولة أو الكيان المعاهد في ذلك، ودعم الجمعيات والمنظمات والأحزاب التي تقدم خدمات للجاليات الإسلامية، وتتعاطف مع قضايا المسلمين، ولا يجوز سلوك طرق حربية عسكرية في ذلك.

القسم الثاني: الدول والكيانات التي ليس بينها وبين الدولة الإسلامية معاهدات؛ وهذا لا تخلو:

أ-**إما أن تعلن الحرب على الدولة الإسلامية**، وحينئذ فيجب على الدولة الإسلامية، وعلى المسلمين ردّ الاعتداء ودفع العدوان، واسترداد ما قد يؤخذ من الحقوق وما قد يحتل من الأراضي، وهذا الوجوب على نوعين: وجوب عيني على الدولة التي اعتدي عليها مباشرة، ووجوب كفائي على بقية المسلمين (الأمة).

ب- وإما أن لا تعلن تلك الدول والكيانات الحرب على الدولة الإسلامية، لكنها

تمنع انتشار الدعوة الإسلامية، وتحجبها عن الشعب، وتمنع رعاياها من الدخول في الدين الإسلامي، وبهذا السلوك وهذه السياسة، يعدّ نظام هذه الدولة نظامًا استبداديًا، يعارض حقوق الإنسان؛ فيسلب الإنسان حقه في حريته الدينية، ومن ذلك حقّه في اختيار الإسلام؛ **وهنا يراعى حال الدولة الإسلامية:**

-**فإما أن تكون الدولة الإسلامية في حال قوة وتمكّن**؛ وهنا تسلك الدولة الإسلامية الطرق السلمية أولًا، للتأثير على هذا النظام وهذا الكيان - مع إشعاره بطريق ثالثة تفرض عليه إن لم يقبل - من خلال عرض الخيارين التاليين عليه، وهما:

التحول إلى المنهج الإسلامي عقيدة وشريعة؛ ويتم بذلك الحصول على جميع مزايا النظام الإسلامية، ومنها المزايا: السياسية، والعسكرية، والقضائية، والاقتصادية.

القبول بالحكم الإسلامي، والانضواء تحت رعاية الدولة الإسلامية؛ مع بقاء من شاء من الرعايا على الديانة التي هو عليها؛ ويتم بذلك لهؤلاء الحصول على جميع مزايا النظام الإسلامي الخاصة بالرعايا غير المسلمين، والتي سبق الإشارة إليها.

فإن لم يقبل بذلك، فإن الدولة الإسلامية تسلك طريق فرض العدل المفقود والحرية المسلوبة، للتأثير على هذا النظام من خلال خيار الدولة الإسلامية الثالث، وهو:

اللجوء إلى الجهاد (القتال المشروع)؛ لحماية حق الإنسان في اختيار أن يكون الله ﷻ هو إلهه، وأن يتخلص من الحكم الاستبدادي الظالم، ويتمتع بالحكم الإسلامي العادل، والجهاد يتميز عن غيره من أنواع القتال بأنه: يتصف بالمثالية الواقعية؛ لما يشتمل عليه نظامه من ضمانات إنسانية واقعية؛ فلا عنصرية ولا عرقية ولا إبادة.

ففي حال قوة الدولة الإسلامية قد تبدأ هي بالقتال، ولا تقبل المسالمة ولا المهادنة، حتى يُزال الكيان الظالم الجائر، الذي يقف في وجه إبلاغ الرسالة، ويمنع الناس من

التعرف عليها واتباعها؛ وفي هذا إعمال للآيات الواردة في ذلك، والتي اتفق العلماء على الأخذ بها وتطبيقها عند تحقق ظروفها.

ولكن هذا الخيار ليس حتمًا في حال قوة الدولة الإسلامية، فقد تكون المهادنة والمسالمة لفترة من الزمن تحقق مكاسب عظيمة تفوق مكاسب الحرب والقتال؛ كما حدث في صلح الحديبية[(١)]، ومن ثمّ يشرع للقيادة الإسلامية مهادنة العدو حتى مع القوة.

-**وإما أن تكون الدولة الإسلامية في حال ضعف**، وهنا يجب عليها سلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله وإبلاغ الرسالة الخاتمة والدين الحق، وسلوك جميع السبل السلمية التي تسلكها الدولة الإسلامية في تقوية إيمان المسلمين في الداخل والخارج، والسعي في إقناع غير المسلمين من رعاياها باعتناق الدين الحق، كما هو الشأن في حال الدولة المعاهدة.

وفي هذه الحال تقتضي المصلحة الشرعية – في الغالب – عقد معاهدة مع الدول والكيانات الأخرى؛ فيشرع لها حيتئذ الصلح والمسالمة؛ وتكتفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، مع العمل على تقوية الجيش الإسلامي، ونصر المستضعفين ونشر الدين قدر المستطاع.

وهذا يعني أن جهاد الطلب قد يتأخر مدة الإعداد للقوة الطالبة، ولكن جهاد الدفع لا يسقط في هذه الحال ولا يؤخّر؛ لأنه فرض عين، ولا تصح معه المهادنة[(٢)].

ومما يندرج تحت ذلك: حال الضرورة، وذلك أن الضرورة قد توجد مع قوة الدولة الإسلامية وظهورها على غيرها؛ فقد تمر بضائقة مالية وحالة تزيد الحرب فيها

---

(١) ينظر: مسائل من فقه الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر ص٢١١، ٢١٢، دار النفائس-عمان، ط١-١٤١٤هـ.

(٢) ينظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٢٠٧- ٢٠٩).

الحال سوءًا، ومع توافر الجند وكثرة العتاد قد يحصل انشغال بحروب المصالح، كمقاتلة مرتدين، أو بغاة، أو نحو ذلك مما لا يسمح بخروج الجند إلى ما وراء الثغور، لتحقيق أهداف الدولة الإسلامية في نشر الحق والعدل، وإزالة الكيانات التي تتبنى الظلم والجور، وتقف في وجه الحرية والعدل.

فهنا قد تهادن الدولة الإسلامية تلك الكيانات، بمال يدفع إليها وتتقوى به، أو بغير مال، أو بمال تدفعه هي دفعًا لما هو أشدّ ضرورة وأعظم ضررًا؛ كل ذلك حسب ما تقتضيه الضرورة الشرعية؛ على النحو الذي سبق بيانه في مشروعية الهدنة، وبيان مناط تلك المشروعية.

وهكذا تبقى قاعدة: ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت كبراهما، إذا لم يتيسر السلامة منهما جميعًا(١)؛ وتحصيل أعلى المصلحتين ولو بتفويت الدنيا منهما إذا لم يتيسر تحصيلهما جميعًا(٢).

ولعل عدم فهم هذه الحقائق وتلك الضوابط يفسّر بعض مظاهر الشذوذ الفكري في تصرفات بعض المسلمين، ولاسيما ممن ليس لديهم فهم كافٍ لذلك، سواء من ناحية التنظير أو التطبيق(٣).

---

(١) ينظر: المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن هادر الزركشي (١/ ٣٤٨ وما بعدها)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢-١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، والأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم ص٩٨، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٩هـ - ١٩٩٩ م، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء (١/ ٦٠-٦١،٧٤) وما بعدها، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩١ م.

(٢) ينظر: المنثور في القواعد للزركشي (١/ ٣٤٥)، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٦٠-٦١،٧٤) وما بعدها.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٨٢٨-٨٣٢) بتصرف.

المطلب الثاني

المنظومة الدولية والعلاقات المعاصرة

تمهيد:

من المسلَّم به أن واقع معظم دول العالم اليوم لم يُبن على صيغة الوحدة القائمة على الرابطة الدينية، إنما صيغ وفق نظام لا ديني في الجملة، اعتبر فيه معنى جديد للسيادة، وفق مقاصد المخلوق صاحب شرعة هذا النظام، تلك الشِّرْعة التي لا يكاد يوجد فيها نصيب للأمة المسلمة.

وبناء على تفسير ذلك المُشَرِّع لمفهوم السيادة قامت أرجاء المعمورة. والدول الإسلامية اليوم دون استثناء هي جزء من هذه المنظومة، وإن بقيت لها بقية ضمن نظامها الداخلي لم تزل تملك تصريفها وفق بعض أحكام الشريعة.

وهذا يحتم دراسة وتوصيف الحالة الراهنة لعالمنا المعاصر في مقابلة ما تقدم من البيان بخصوص تقسيم المعمورة، وأصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر؛ وذلك من أجل الوصول إلى الموقف الصحيح والمقبول شرعًا، والذي يمكن من خلاله التعامل مع هذا الواقع بما يناسبه، وفق القدر المتاح الذي يقدمه فقه الضـرورة وقواعدها وضوابطها.

وقد اختلف الباحثون المعاصرون لهذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: لايرى تعارضًا بين هذا الواقع وإفرازاته وقوانينه، وبين مبادئ الإسلام العامة وقواعده؛ بغض النظر عن تصادم وتناقض كثير من مبادئ هذا الواقع وقوانينه مع الإسلام؛ جملة وتفصيلًا؛ ومن ثم فلايرى أصحاب هذا الاتجاه أية غضاضة في قبول هذا الواقع والرضا به والتعامل معه والاستفادة منه

لتقديم المشروع الإسلامي الحضاري.

وممن قال بذلك: الشيخ أبو زهرة[(١)]، والدكتور وهبة الزحيلي[(٢)]، والدكتور محمد البهي[(٣)]، والدكتور محمد رأفت عثمان[(٤)]، والدكتور صبحي محمصاني[(٥)]، والدكتور عدنان السيد حسين[(٦)]، والدكتور محمد سيد البازياني[(٧)]، والباحث عبد الله الجديع[(٨)].

والفريق الآخر: يرفض هذا النظام جملة وتفصيلًا، ويعتبره مناقضًا لشريعة الإسلام، وأن الرضا به رضًا بالطاغوت وتحكيم له.

وممن ذهب إلى هذا القول من الباحثين المعاصرين: الدكتور علي بن نفيع العلياني[(٩)]، والدكتور عابد بن محمد السفياني[(١٠)]، والدكتور عبد العزيز كامل[(١١)]،

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة ص٦٠.

(٢) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، د.وهبة الزحيلي ص٩٣، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤٠١هـ-١٩٨١م.

(٣) ينظر: الإسلام في حياة المسلم، د.محمد البهي ص٤٨٢-٤٨٣، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٥-١٩٧٧م.

(٤) ينظر: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، د.محمد رأفت عثمان ص١٨٩-١٩٠، دار الضياء-القاهرة، ط٤-١٩٩١م.

(٥) ينظر: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د.صبحي محمصاني ص٥٠-٥٤، وص٧٦، دار العلم للملايين، ط٢- ١٩٨٢م.

(٦) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، د.عدنان السيد حسين ص١٤٦-١٥٠، وص٢٣٤، مجد؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع-بيروت، ط١- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

(٧) ينظر: مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون، د.محمد سيد نوري البازياني ص٢٦١-٢٧٢، دار المعرفة-بيروت، ط١- ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٨) ينظر: تقسيم المعمورة للجديع ص٢٠٥-٢٠٨.

(٩) ينظر: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، والرد على الطوائف الضالة فيه، د.علي العلياني ص٤٥٩.

(١٠) ينظر: العولمة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، د.عابد بن محمد السفياني ص٦،٧، دار الفضيلة-الرياض، ط١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(١١) ينظر: مجلة البيان ص٥٤-٥٩، مجلة إسلامية شهرية جامعة، تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن، العدد (١٠٢) صفر ١٤١٧هـ-يوليو ١٩٩٦م.

والباحث محيي الدين إبراهيم عيسى(١).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أولًا: أدلة أصحاب القول الأول: احتج اصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والمعقول.

أ-الأدلة من الكتاب:

أ-قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[المائدة: ١].

ب- قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء:٣٤].

ج- قوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًا﴾ [النحل:٩١].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: نصت الآيات على وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية، سواء مع غيرها من الدول أو مع المنظمات العالمية والهيئات الدولية اليوم، والتي تقوم على صيغ واضحة من المعاهدات والاتفاقات على ما فيه جلب للمصالح الراجحة، ودفع للمفاسد الراجحة، لا تأتي شريعة الإسلام إلا بموافقتها في ذلك؛ إذ ذاك مطابق لمقصد الشريعة في حفظ الضروري(٢).

قال الشيخ أبو زهرة: «العالم الآن تجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية، عملًا بقانون الوفاء بالعهد الذي

---

(١) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين إبراهيم ص٣٣٧، دار طيبة – الرياض، ط١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٢) ينظر: تقسيم المعمورة للجديع ص٢٢١،٢٢٢، والعلاقات الدولية في الإسلام، د.عدنان حسين ص٢٢٨-٢٢٩.

قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد»[١].

ب- الأدلة من السنة:

أ- ما جاء عن أَبِي رَافِعٍ، قَالَ: بَعَثَتْنِي قُرَيْشٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَقَعَ فِي قَلْبِي الْإِسْلَامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله: لَا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ، قَالَ ﷺ: **«إِنِّي لَا أَخِيسُ بالْعَهْد، وَلَا أَحْبِسُ الْبُرُدَ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ، فَإِنْ كَانَ فِي قَلْبِكَ الَّذِي فِيهِ الْآنَ، فَارْجِعْ»**[٢].

وجه الدلالة:

قال الشوكاني: «ففي هذا الحديث دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين؛ لأن الرسالة تقتضي جوابًا يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد العهد»[٣].

---

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لمحمد أبو زهرة ص٦٠.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٩/ ٢٨٢) ح(٢٣٨٥٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجن به في العهود (٢/ ٩١) ح(٢٧٥٨). وابن حبان في صحيحه، كتاب السير – ذكر الإخبار عن نفي جواز حبس الإمام أهل العهد وأصحاب بردهم في دار الإسلام (١١/ ٢٣٣) ح (٤٨٧٧)، وأحمد كلهم من طريق علي بن أبي رافع عن أبي رافع بمثله.وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٣٩/ ٢٨٣)، والألباني في الصحيحة (٢/ ٣١٥) ح(٧٠٢).
و قوله: «لا أَخِيس بالعهد» أي: لا أنقضه، يقال: خاسَ يَخِيس ويخوس، إذا غَدَرَ ونقض العهد. و«البُرُد» بضمَّتين، جمع بريد، بمعنى الرسول، أي: لا أحبس الرسل الواردين عليَّ، فإن ذلك يؤدي إلى قطع الطرق، ورجوعه إلى الكَفَرة لا يمنع البقاءَ على الإسلام، ولا يُوجِب الارتداد، فلا يقال: كيف أَمَره بذلك. ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (٣/ ١٨)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر،ط١-١٣٥٦هـ.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٨/ ١٢٩).

وقال صاحب عون المعبود في قوله: «لا أخيس بالعهد»: «إن العهد يراعى مع الكافر كما يراعى مع المسلم، وإن الكافر إذا عقد لك عقد أمان فقد وجب عليك أن تؤمنه ولا تغتاله في دم ولا مال ولا منفعة»(١).

ب- ما جاء عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: « **أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ**»(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على عظم الوفاء بالعهد ووجوب احترام العهود والعقود، حتى وإن لم يفِ الطرف الآخر بعهده ووعده.

قال الشوكاني: «فيه دليل على أنه لا يجوز مكافأة الخائن بمثل فعله؛ فيكون مخصصًا لعموم قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [الشورى:٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ﴾[النحل:١٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة:١٩٤] »(٣).

ج- ما ثبت عن حُذَيْفَة بْن الْيَمانِ ﵁، قال: مَا مَنَعَنِي أَنْ أَشْهَدَ بَدْرًا إِلَّا أَنِّي

---

(١) ينظر: عون المعبود (٧/ ٣١١).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده (٢/ ٣١٢) ح(٣٥٣٥)، والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ٣٨ (٣/ ٥٦٤) ح(١٢٦٤)، والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في أداء الأمانة واجتناب الخيانة (٢٥٩٧) ح(٢٥٩٧)، والحاكم في المستدرك كتاب البيوع (٢/ ٥٣) ح(٢٢٩٧)، والبيهقي في سننه الكبرى كتاب الدعوى والبينات، باب أخذ الرجل حقه ممن يمنعه إياه (١٠/ ٢٧١)، كلهم من حديث أبي هريرة. وقال الحاكم في المستدرك (٢/ ٥٣): صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه، وله شاهد عن أنس.وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم وشاهده..وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٢٣٠).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٦/ ٢٩).

خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي حُسَيْلٌ. قَالَ: فَأَخَذَنَا كُفَّارُ قُرَيْشٍ، قَالُوا: إِنَّكُمْ تُرِيدُونَ مُحَمَّدًا، فَقُلْنَا: مَا نُرِيدُهُ، مَا نُرِيدُ إِلَّا الْمَدِينَةَ، فَأَخَذُوا مِنَّا عَهْدَ اللهِ وَمِيثَاقَهُ؛ لَنَنْصَرِفَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ وَلَا نُقَاتِلُ مَعَهُ، فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ الْخَبَرَ؛ فَقَالَ: «**انْصَرِفَا؛ نَفِي لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَنَسْتَعِينُ اللهَ عَلَيْهِمْ**»[1]!!

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على وجوب الوفاء بالعهد الذي قطعه المسلم على نفسه، حتى إن كان هذا العهد لمشرك.

د- إقراره ﷺ لحلف الفضول الذي كان لنصرة المظلوم والتعاون على البرِّ؛ فقال فيه: «**لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْت**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية دخول الدولة الإسلامية في أية معاهدة يعقدها غير المسلمين، إذا كانت لتحقيق أهداف نبيلة، ولاتعارض أحكام الإسلام؛ بل قد أكد ﷺ هذا المفهوم ونص عليه حيث قال: «**أَوْفُوا بِحِلْفِ الجَاهِلِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَزِيدُهُ -يَعْنِي الْإِسْلَامَ- إِلَّا شِدَّةً، وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ**»[3].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد (٣/ ١٤١٤) ح(١٧٨٧).

(٢) تقدم تخريجه ص٣١.

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١١/ ٥٢٥-٥٢٦) ح(٦٩٣٣)، والترمذي، كتاب أبواب السير، باب ماجاء في الحلف (٤/ ١٤٦) ح(١٥٨٥) من حديث عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١١/ ٥٢٦)، والألباني في صحيح الجامع (٢٥٥٣).

ولاشك أن ارتباط الدول الإسلامية وانضمامها لميثاق الأمم المتحدة، الذي يهدف إلى التعاون على إقرار السلام العالمي ومنع العدوان، من هذا القبيل، ويشبه حلف الفضول الذي لم يزده الإسلام إلا توثيقًا وشدة[1].

ج- الأدلة من المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجهين:

الأول: أن القانون الدولي وإن كان تقنينًا أرضيًا، إلا أن مشرعه قصد به ما هو أرجى في تحقيق مصالح الإنسان. والشريعة التي تأتي على وفاق ما أذن الله فيه، وكانت من العدل الذي أمر به، فهي حق، لا يوصف العدل بالباطل لكونه وقع من غير مسلم، كما لا يوصف الظلم بالحق لكونه وقع من مسلم، بل العدل محمود مطلقًا، وهو حكم الله الذي لأجله شرع الشرائع. فإذا كانت فلسفة القانون الدولي عامه وخاصه تقوم على اعتبار العدل ومنع الظلم، فهذا مما يأتي على مقاصد الإسلام.

ولا ريب أن شريعة الإسلام لا تأتي على خلاف مشروع يقوم تأسيسًا على جلب المصالح ودرء المفاسد.

الثاني: أن الوضع السياسي التاريخي للأمة المسلمة لا وجود له اليوم، كذلك الوضع السياسي التاريخي لغير العالم الإسلامي، لا وجود له اليوم.وإنما هي حالة سياسية مغايرة من كل وجهٍ للصفة الدولية التاريخية.

---

(١) ينظر: الرسالة الخالدة، عبد الرحمن عزام ص١٢٧، دار الشروق-بيروت، ط٤- ١٩٦٩م، وآثار الحرب للزحيلي ص٣٣٠، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي، ص٦٣-٦٤.

كما أن العلاقات الدولية المعاصرة تقوم على صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلامية الواحدة، حين كان التقنين للعلاقات الخارجية بين الدول قائمًا على الحرب، إلا في حالات استثنائية.

فدول المنظومة العالمية اليوم تخضع لقانون دولي ينظم علاقاتها ببعضها، ويساوي بينها في الحقوق والواجبات، وعدم تدخل الدولة في الشئون الداخلية للدولة الأخرى، ويقيم العلاقات الدبلوماسية التي تؤمّن رعايا الدول الأخرى وتحميهم، بصيغة لم تعهد في التقنين الأرضي من قبل.

كما أن الإنسانية أصبحت خاضعة له بإرادتها أو بغير إرادتها، والأمة المسلمة جزء من هذه الحالة، فقد سيقت بوضعها الدولي المعاصر إلى أن تكون جزءًا محكومًا بهذه الصيغة.

فالقانون الدولي اليوم هو الحاكم للواقع الدولي المعاصر. والدولة المعترف بها هي الدولة الخاضعة لنظامه، والذي يعتبر جميع الدول، بما فيها الإسلامية، مستقلة ومتساوية(١).

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والمعقول.

أ- الكتاب:

-قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ [محمد: ٣٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على منع الدخول في معاهدات يكون المسلمون فيها في خنوع

---

(١) ينظر: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د.صبحي محمصاني ص٧٦، وتقسيم المعمورة للجديع ص٢٠٣-٢٠٨، والعلاقات الدولية في الإسلام، لعدنان حسين ص١٤٦-١٥٠.

واستسلام، وهذه المعاهدات والمواثيق -كما شهد بذلك الواقع- عقدت و قامت تأسيسًا من أجل الإضرار والظلم ومنع دعوة الحق، و الاستغلال للشعوب، واستباحة موارد أرزاقها، فتلك معاهدات باطلة في حكم الله، ولا قدسية لها(١).

ب- السنة:

أ- ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «**مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ الله، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ الله ﷻ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، كِتَابُ الله أَحَقُّ وَشَرْطُ الله أَوْثَقُ**»(٢).

ب-ماثبت عن عائشة رضي الله عنها، قَالَتْ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»(٣).

وجه الدلالة من الحديثين:

قالوا: كل معاهدة تتضمن شروطًا مخالفة للكتاب والسنة وقواعد الإسلام ومبادئه وشريعته؛ فهي باطلة مردودة على صاحبها، غير معتد بها، ولايجوز الالتزام بها أو الوفاء بها.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور (٢٦/ ١٣٠)، في ظلال القرآن، سيد قطب (٦/ ٣٣٠٢) وما بعدها، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (١٣/ ٢٤١)، والتفسير الوسيط، الشيخ محمد سيد طنطاوي (١٣/ ٢٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب المُكَاتَبِ وَمَا لاَ يَحِلُّ مِنَ الشُرُوطِ الَّتِي تُخَالِفُ كِتَابَ الله(٣/ ١٩٨) ح(٢٧٣٥)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب إنما الولاء لمن أعتق (٢/ ١١٤٢) ح(١٥٠٤) من حديث عائشة في قصة بريرة.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٣/ ١٨٤) ح (٢٦٩٧)، ومسلم، كتاب الحدود، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨).

قال في المجموع شرح المهذب: «وإن عقدت الهدنة على ما لا يجوز مما ذكرناه (رد من جاء من المسلمات)، أو عقدت الذمة على ما لا يجوز من النقصان عن دينار في الجزية، والمقام في الحجاز، أو الدخول إلى الحرم، أو بناء كنيسة في دار الإسلام، أو ترك الغيار، أو إظهار الخمر والخنزير في دار الإسلام وجب نقضه، لقوله ﷺ: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»؛ ولما روي عن عمر رضي الله عنه أنه خطب الناس وقال: «رُدُّوا الْجَهَالَاتِ إِلَى السُّنَّةِ»[١]، ولأنه عقد على محرم فلم يجز الإقرار عليه كالبيع بشرط باطل أو عوض محرم»[٢].

ج- المعقول:

-أنه لا معنى للاستتار بحقائق الدين خلف جدران الوهن، وترديد مقولة المهزومين بأنه لا مخرج عن تلك الولاية الدولية القسرية، ولا مناص بالتالي من النزول على شرعيتها؛ فإن هذه إن وقعت قدرًا، فليس معناها أن تسوغ شرعًا؛ فالاضطرار إلى أكل جزء من الميتة لا يجعل لحمها من الطيبات، واللجوء إلى استبقاء النفس بجرعة خمر؛ لا يجعل الخمر من المباحات، فكذلك الوقوع تحت حكم الكفار اضطرارًا؛ لايجعلهم من الأخيار، الذين نتسابق إلى تحكيمهم في رقاب الأمة ودمائها وأموالها!![٣].

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (١/ ٣٥٥) ح(١٣٢٦)، عن مسروق عن عمر، وإسناده منقطع، وأخرجه البيهقي في الكبرى (٧/ ٧٢٦) ح(١٥٥٤٥)، من طريق أسباط بن محمد ثنا أشعث عن الشعبي عن عمر، وإسناده ضعيف لضعف أشعث وهو ابن سوّار، مع إرساله، كما في التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار العاصمة – الرياض، ط١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٦ م.

(٢) ينظر: المجموع شرح المهذب (١٨/ ٢٢٥).

(٣) ينظر: الحكومة العالمية والشرعية الدولية، د.عبد العزيز كامل، مجلة البيان ص٦٤، العدد (١٠٣)، ربيع الأول ١٤١٧هـ- أغسطس ١٩٩٦م.

- سواء أكانت المعاهدات الدولية عقودًا أو عهودًا، فإن العقود والعهود تحل أو تحرم بحسب المعقود عليه، ولا يتصور حِل التعاقد على إهانة أمة الإسلام على يد الظالمين، أو التعاهد على تسليم الكافرين زمام أمر العالمين.

-أن النزول على كل أحكام تلك الشرعية الدولية، سيعني التسليم لولاتها الدوليين بحقوق ليست لهم، ولا هي مقبولة منهم، مثل: إلغاء الجهاد الإسلامي لنشر الدين الحق أو حتى حمايته، إنْ طلبًا أو دفعًا، وإلغاء القسمة الإسلامية لدول الأرض إلى ديار إسلام وديار كفر، واستبدال ذلك بدول مستقلة أو غير مستقلة بحسب ارتضاء الغرب عنها[1].

- أن الأمة الإسلام لم يكن لها أي دور في صياغة هذا (الدستور) الذي يطبق على دولها في شؤونها الدولية، ولم تستشر في وضع مبادئه، ولم ينظر لمصلحة الشعوب الإسلامية في أثناء وضع أهدافه؛ فكيف يطلب منها احترام نظام جاء ليمكِّن للدول الكبرى النصرانية أن تظل قائدة إلى الأبد، وفي القمة إلى الأبد، ويراد منه في الوقت نفسه: أن تظل الدول الصغرى التي يمثل المسلمون غالبيتها مقودة إلى الأبد، وفي القاع إلى الأبد؟ !

والفرضية التي انطلق منها الغرب وهو يؤسس لحكومته العالمية، وهي بقاء أمم العالم الثالث (وأكثرها من العالم الإسلامي) مستضعفة، هذه الفرضية لاينبغي أن تغير من قناعة الأمة الإسلامية في أحقيتها الأصيلة في أخذ الزمام وتسلم الدفة، ومحاولة البعض إضفاء الشرعية على هذا الوضع ومحاولة

---

(١) كما جاء ذلك في ميثاق الأمم المتحدة ومبادئها؛ ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص٩٢٣-٩٢٤، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، للعلياني ص٤٥٤-٤٥٩.

الاستدلال له والتأصيل لمشروعيته و زعم التقائه مع مبادئ الإسلام، يساعد على ترسيخ مفهوم التبعية لدى شعوب المسلمين.

-أن ما تهدف إليه المنظمة الدولية لا يتعلق بأمر ثانوي بالنسبة لأمة الإسلام، بل يتعلق بأصل كيانها ووظيفتها التي أنيطت بها في حاضرها ومستقبلها. وجاءت مبادئ هذه المنظمة وقواعد ذلك النظام مصادمة جملة وتفصيلًا لكثير من ثوابت الإسلام ومبادئه[1].

- إن استقراء واقع هذه المنظمة وتاريخها وتعاطيها في أرض الواقع مع القضايا الإسلامية يثبت بما لايدع مجالًا للشك زيف هذه المبادئ وتناقضها مع نفسها قبل أن تصادم مبادئ الإسلام وثوابته.

والممارسات هي التي تفصح عن الشعارات، فتفضحها أو تمدحها، وقد لا يتفطن كثير من الناس لخفايا وخبايا الشعارات؛ لدقة حبكتها أو التواء صياغتها أو استتار غايتها، ولكن سرعان ما يكشف الظاهرُ الباطن.

وقد تبنت الأمم المتحدة منذ أبرم ميثاقها سبعة مبادئ، حوتها المادة الثانية منه[2]، فلنستعرض تلك المبادئ، ولنقرأ ما بين سطورها غير مخدوعين بظواهرها، ولنسأل الأيام والليالي... لأي شيء وضعت؟.

---

(١) ينظر: مجلة البيان العدد (١٠٣) ص٦٤ ومابعدها، مقال بعنوان: الحكومة العالمية، د.عبد العزيز كامل، و العدد (١٠٢) ص٥٤، وما بعدها، مقال بعنوان: الشرعية الدولية .. هل لها شرعية إسلامية؟، د.عبد العزيز كامل، والعدد (١٨٣) ص٦ وما بعدها، مقال بعنوان: المشروعية العليا في الإسلام وأثرها في العلاقات الدولية، د.عثمان جمعة ضميرية.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص٩٢٣-٩٢٤، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، للعلياني ص٤٥٤-٤٥٩.

المبدأ الأول: المساواة السيادية بين الدول، فتنص الفقرة الأولى من المادة الثانية على أن (**الأمم المتحدة تقوم على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها، سيادة قانونية في الحقوق والواجبات**)!!

وقد نقضت المنظمة واقعيًّا هذا المبدأ الذي خطته نظريًّا، فلم تتردد في هدمه بإعطاء الدول الكبرى وحدها مزايا خاصة، أهمها الحق في مقعد دائم في مجلس الأمن الذي يبت في القضايا الدولية، وكذلك أعطت الدول الكبرى لنفسها حق النقض[١] الذي يمكّن كل دولة كبرى عمليًّا من الحيلولة دون صدور أي قرارات تتعلق بمسائل موضوعية إذا كانت لا ترغب في صدورها[٢] !

المبدأ الثاني: وقد قررته الفقرة الثانية من المادة الثانية، إذ يشترط لكي يكفل للأعضاء جميع الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية بأن يقوموا بتنفيذ الالتزامات التي تعهدوا بها على أنفسهم (بحسن نية)، وهي التزامات قد تكون مادية أو في شكل تسهيلات لتمكين الأمم المتحدة من الدفاع أو الهجوم في العمليات التي تدور في فلك المصالح العليا للقوى العظمى.

و(حسن النية) المشترط لكسب مزايا العضوية، قد ضربت الدول الكبرى فيه (أروغ) الأمثلة، وبخاصة في القضايا الإسلامية.

---

(١) حق النقض أو الفيتو (veto): وهي كلمة لاتينية معناها: أنا أمنع، وهو حق يتيح للدول الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن الاعتراض على إجازة أي قرار صادر من المجلس، أو حتى عرض أي مشروع قانون من بقية الدول الأعضاء على المجلس. ينظر: الموسوعة العربية العالمية، موسوعة الأمير سلطان بن عبد العزيز آل سعود(١٧/ ٦٤٦-٦٤٧)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-الرياض، ط٢-١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

(٢) ينظر: القانون بين الأمم، جير هارد فان، تعريب: عباس العمر (١/ ١٤٣)، دار الآفاق-بيروت، ط٢- ١٩٧٠م.

وأما إذا لم يتوفر (حسن النية) من الضحية صاحبة العضوية، فلا حقوق ولا مزايا ولا مكافآت، ولا مناص من العقوبات.

المبدأ الثالث: فرضت الفقرة الثالثة من المادة الثانية على الدول الأعضاء الالتزام بمبدأ (إنهاء المنازعات بالطرق السلمية، على نحو لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر)!!

وهذا بالطبع من باب التوجيه والنصيحة من الدول الكبرى لأخواتها الصغرى؛ أن تحل النزاعات بالطرق السلمية، لا بالقنبلة الذرية كما فعلت أمريكا في (هيروشيما)، ولا بالغزو المباشر كما فعلت بريطانيا في (جرينادا)، ولا بالاجتياح السافر كما فعلت روسيا في (أفغانستان) و (الشيشان)، وأمريكا في (العراق) و(أفغانستان)، ولا بإبادة الآلاف من الثوار كما فعلت فرنسا في الجزائر ! !

المبدأ الرابع: في الفقرة الرابعة من المادة الثانية، وهو يلزم الأعضاء (بتحريم التهديد باستخدام القوة أو استخدامها فعلًا ضد سلامة الأراضي والاستقلال السياسي على وجه لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة).

ولكن ماذا لو اتفق مع مقاصد الأمم المتحدة ومن هم وراء الأمم المتحدة؟ إن الأمر وقتها يختلف، ودولة اليهود مثال على ذلك، فهي تمرغ هذا المبدأ في التراب كل ساعة وكل دقيقة وثانية، بعدد ما في ترساناتها من أسلحة نووية وكيماوية وجرثومية، وبعدد الأشبار والأمتار التي استولت عليها بالقوة العسكرية، كل هذا تحت مظلة الشرعية الدولية!!.

المبدأ الخامس: تلتزم جميع الدول بموجب الفقرة الخامسة من المادة الثانية من الميثاق بتقديم (كل ما في وسعها من عون إلى الأمم المتحدة في أي عمل تتخذه وفق هذا الميثاق).

وأيضًا: (**تلتزم بالامتناع عن مساعدة أي دولة تتخذ الأمم المتحدة إزاءها أي عمل من أعمال الردع**)!!

ليس هذا فحسب، بل فرض الميثاق على الدول الأعضاء بموجب المادة (٤٣) أن (**يضعوا تحت تصرف مجلس الأمن ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية، ومنها حق المرور**) إذا تطلب الأمر !

إن كل دول الإسلام مثلًا لا تملك إسعاف شعب مسلم، ولو مات أطفاله جوعًا أو هلكوا مرضًا؛ لأن الأمم المتحدة قررت فرض حصار عليه، لخلافات سياسية حقيقية أو وهمية مع قادته، ودول العالم الإسلامي كلها لا تستطيع أن تخرج على الشرعية الدولية؛ فتهب لنجدة شعب مستضعف يُستأصل على مرأى ومسمع من العالم كما في البوسنة أو الشيشان، لأن الأمر لابد أن يُترك لعدالة الأمم المتحدة والقانون الدولي.

إن هذا البند بالذات يفسر لنا حالة الموات التي تصيب العالم الإسلامي ودوله في تعاملها مع القضايا الدولية الإسلامية.

المبدأ السادس: يوجب الميثاق حتى على الدول غير الأعضاء أن تلتزم قسرًا بمبادئ وقرارات الأمم المتحدة، وأسند الميثاق لها بموجب الفقرة السادسة من المادة الثانية أن (**تعمل على أن تسير الدول غير الأعضاء على هدي المبادئ الواردة في الميثاق**)، وأكدت في هذا الصدد أن (**الأمن الدولي لا يتجزأ**)، والمعنى: اشتركوا في العضوية أو لا تشتركوا، فسوف تشملكم مظلتنا..

ومعنى هذا أيضًا: أن الصورة التي يراها الكبار للعالم ينبغي ألا تتغير، ومواضع النفوذ غير قابلة للمناقشة، وأن من يخرج عن الخط الأحمر، فلابد من

تجييش العالم ضده.

المبدأ السابع: ليست للمنظمة الدولية مسؤولية تجاه الشؤون الداخلية في الدول، ومع هذا قُيد هذا الإطلاق بشرط، هو: (على أن هذا المبدأ لا يحول دون تطبيق تدابير الردع الواردة في الميثاق)!!

ولم يتضمن الميثاق تعريفًا أو حصرًا للمسائل التي تقع تحت طائلة تحمل المسؤولية أو عدم تحملها، فالأمر متروك ل (ذكاء) و (نزاهة) القائمين على المنظمة الدولية، لتقدير من يستحق العقوبة والردع لانحرافاته الداخلية ومن لا يستحق[(١)]!!

فلا وجه للتسليم بهذه المبادئ وغيرها من تفصيلات (الميثاق الدولي) بدعوى التقائه مع مبادئ الإسلام العامة وقواعده الكلية!!

مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول على النحو التالي:

أ- نوقشت أدلتهم من الكتاب والسنة على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق:

بأن هذه النصوص إنما هي في وجوب الوفاء بالعهود والعقود التي لم تشتمل على شرط باطل أو التزام محرم؛ حيث إن كل عقد أو عهد أو نذر اشتمل على معصية؛ فإن طاعة الله إنما تكون في نقضه إذا مضى ولاينبغي للإمام أن يعقده؛ لأن «**مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ ﷻ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ...**»[(٢)].

قال الإمام الشافعي: «...إِنَّمَا يوفي بِكُلِّ عَقْدِ نَذْرٍ وَعَهْدٍ لِمُسْلِمٍ أو مُشْرِكٍ كان

---

(١) ينظر: مقال بعنوان الحكومة العالمية ، د.عبد العزيز كامل، مجلة البيان ص٦٤، عدد (١٠٣) صفر ١٤١٧هـ.

(٢) جزء من حديث متفق عليه، تقدم تخريجه ص٤٤٧.

مُبَاحًا لَا مَعْصِيَةَ لله ﷻ فيه، فَأَمَّا ما فيه لله مَعْصِيَةٌ؛ فَطَاعَةُ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى في نَقْضِهِ إذَا مَضَى، وَلَا يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْقِدَهُ»[1].

وقال الإمام الشوكاني: «ولا يجوز الدخول في الصلح الذي يحل حرامًا أو يحرم حلالًا كما ورد بذلك الدليل الصحيح، وأيضًا المحظور محظور بحكم الشرع؛ فيكف يجوز شرطه للكفار فضلًا عن أن يجوز الوفاء به لهم؟!»[2].

ويقرر الشيخ شلتوت رحمه الله أن من شروط المعاهدة في الإسلام: «ألا تمس قانونه الأساسي وشريعته العامة التي بها قوام الشخصية الإسلامية، وقد جاء في ذلك قوله ﷺ: «**كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل**»[3] ومعناه أن كتاب الله يرفضه ويأباه.

ومن هذا الشرط لا يعترف الإسلام بشرعية "معاهدة" تستباح الشخصية الإسلامية، وتفتح للأعداء بابًا يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم»[4].

وأما قياسهم انضمام الدول الإسلامية لميثاق الأمم المتحدة على حلف الفضول؛ بدعوى أن كلًا منهما اتفاق على نصرة المظلوم ورد العدوان وإشاعة السلام؛ فقياس مع الفارق من وجوه:

---

(1) ينظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٤/ ١٨٥)، دار المعرفة-بيروت، طبعة ١٣٩٣هـ.
(2) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني (١/ ٩٦٣)، وينظر أيضًا: نيل الأوطار (٥/ ٢٥٦)، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، المعروف بفتاوى ابن عليش، محمد ابن أحمد عليش (١/ ٣٩١).
(3) جزء من حديث متفق عليه، تقدم تخريجه ص٤٤٧.
(4) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت ص٤٥٦، ٤٥٧.

الأول: أن حلف الفضول لم يشتمل على بنود تصادم أحكام الشريعة؛ بل جاءت بنود هذا الحلف متفقة مع أحكام الإسلام من منع الظلم وردع المعتدي.

الثاني: أن الموقعين على بنود حلف الفضول لم يكن لأحدهم مزية تجعله فوق غيره وتتيح له التملص من التزاماته.

الثالث: أن المسافة بين الواقع التاريخي لكل من حلف الفضول وميثاق الأمم أبعد مما بين المشرقين؛ حيث لم يجن المسلمون من هذا الميثاق إلا تكريس الظلم وتوطيد أركانه؛ بينما الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لحلف الفضول.

فهذا ماتقرر لدى فقهاء المسلمين أن المعاهدات الدولية التي تخالف القواعد الإسلامية العليا سبب لنقض المعاهدة وعدم الالتزام بها[1].

ب- مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

أما قولهم: إن القانون الدولي قصد به مشرعه ما هو أرجى في تحقيق مصالح الإنسان، وأن شريعة الإسلام لا تأتي على خلاف مشروع يقوم تأسيسًا على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فأجابوا عن ذلك على النحو التالي:

أولًا: لا ننكر أن بعض هذه المبادئ والمقاصد تلتقي إجمالًا مع مقاصد

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٨٥)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي (٥/ ١٠٧)، وشرح كتاب السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨٨-١٧٨٩)، حيدر آباد الدكن، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للشافعي الصغير (٨/ ١٠٢)، مكتبة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤١١-٤١٢)، وينظر أيضًا: الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، أحمد أبو الوفاء (١/ ٣١٧-٣٢٤)، دار النهضة العربية-القاهرة، ط١-٢٠٠١م، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د.إسماعيل العيساوي ص١٦٣-١٦٤، والمعاهدات غير المتكافئة في وقت السلم، دراسة قانونية سياسية، خليل إسماعيل الحديثي ص١٩-٢٠، بغداد، ط١- ١٩٨١م.

ومبادئ في الشريعة الإسلامية، إلا أنها اشتملت أيضًا على كثير من المبادئ التي تصادم أحكام الشريعة الإسلامية صراحة، بل إن ميثاق الأمم المتحدة الذي أفرزه هذا القانون يعلن واضعوه أنه أعلى مراتب المعاهدات الدولية وأكثر قواعد القانون الدولي سموًا ومكانة؛ لذا نصت المادة (١٠٣) من الميثاق: **(أنه متى تعارضت التزامات الدول الأعضاء الأخرى مع مانُصَّ عليه في الميثاق؛ فالعبرة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق)!.**

ومن ثم فإن الاعتراف بهذا الميثاق والرضا به دون أي تحفظ على هذه المبادئ التي تصادم صراحة أحكام الإسلام- معناه إبطال بعض أو كل التشريعات الإسلامية بحجة مخالفتها أو معارضتها لميثاق الأمم المتحدة![1].

ثانيًا: أن العبرة بالحقائق في أرض الواقع لا بالشعارات الجوفاء، والواقع فيه مرارة كثيرة، فقوانين السلم والسلام في القانون الدولي هي بمعزل عن ممارسات كثيرة في العالم على خلاف هذا القانون الذي دخلت في مواثيق لالتزامه! وإلا فأين هذه المبادئ وتلك القوانين من نصرة آلاف الأبرياء من المسلمين الذين تم تشريدهم بأيدي المعتدين من اليهود والنصارى والهندوس والشيوعيين؟!![2]

---

(١) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى، ص٣١٢-٣١٤، ومقال بعنوان الشرعية الدولية، د.عبد العزيز كامل، مجلة البيان، عدد(١٠٢) ص٥٤، صفر ١٤١٧هـ.

(٢) بلغ مجموع قرارات المنظمة الدولية الصادرة بشأن القضية الفلسطينية (٢٤٨) قرارًا حتى أبريل ٢٠٠٢م، لم تنفذ (إسرائيل منها قرارًا واحدًا)!!.وحتى عام ١٩٩٢م أصدر مجلس الأمن الدولي- وهو الجهة التنفيذية في المنظمة- نحوًا من (٦٩) قرارًا ضد (إسرائيل) لم ينفذ منها قرار واحد!!
وخلال أزمة البوسنة والهرسك – وهو إقليم للمسلمين في يوغسلافيا تمت فيه تصفية عرقية للمسلمين من قبل النصارى عام ١٩٩٤م- أصدرت المنظمة (٦٣) قرارًا لم ير قرار واحد منها النور.
ومنذ أزمة كشمير الإسلامية- وهي مقاطعة للمسلمين تحت الاحتلال الهندي- (عام ١٩٤٧م) =

بل لم تعد تمارس المنظمة قراراتها إلا إذا كانت تتعلق بموقف ضد دولة إسلامية[1]!

وأما قولهم: إن الوضع السياسي التاريخي للأمة المسلمة لا وجود له اليوم، وأن العلاقات الدولية المعاصرة تقوم على صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلامية الواحدة، وأن الإنسانية أصبحت خاضعة له بإرادتها أو بغير إرادتها، والأمة المسلمة جزء من هذه الحالة، فأجابوا عن ذلك فقالوا:

إن هذا التقسيم انطوى على مفاهيم لاتسقط مهما تقادم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ فمسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لايسقط بتقادم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعتريها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها.

=

وحتى الآن صدر لصالح مسلمي كشمير (١٣) قرارًا لم ير قرار واحد منها النور!!.

وفي حرب الشيشان التي أبيد فيها شعب مسلم بأكمله في حرب عدوانية إجرامية من قبل الروس، استخدمت فيها كل الأسلحة المحرمة دوليًا ضد شعب شبه أعزل؛ لم يصدر قرار إدانة واحد ضد روسيا.!!

ينظر لمزيد من الأمثلة والنماذج الإحصائية: القانون الدولي العام، عبد العزيز سرحان ص٤٦٧، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٦٩م، ومقال: مأساة الأمم المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد، أحمد أبو سجادة، مجلة البيان، لندن، عدد (١٢١) رمضان ١٤١٨هـ، و المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى، ص٣١٦-٣١٧، وانتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيشان، د.علي بن عبد الرحمن الطيار ص١٥٩-١٧٦، وص٢٨٧-٢٩٦، مكتبة التوبة-الرياض، ط١- ١٤٢٢هـ.

(١) كما في موقفها من إقليم تيمور الشرقية ودعم انفصاله عن إندونيسيا الدولة المسلمة الأم، وكما في موقفها من دعم حركات التمرد في السودان الشقيق، والتمهيد لانفصال الجنوب السوداني الغني بالثروات عن الدولة الأم. ينظر: مجلة البيان، الأعداد (١٠٢)، و(١٤١)، و(١٤٤).

وإنما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق: محل دار الحرب، ودار الإسلام، ودار الكفر؛ فإذا تحقق المناط تحقق تقسيم الدور وإلا سقطت أحكامها. وسقوط الأحكام لايلغي مفاهيمها.

كما أن إلغاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة؛ ومن ثم فإن هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام الحرب أو الحرب نفسها؛ فإنه يوقعنا في وهم تصور أن العالم كله دار واحدة، لاندري مالونها وإلى ماذا تنتمي؟ وما موقع الإسلام فيها؟! أو يلزم منه التسليم بأن الدول كلها في موقفها من الإسلام والمسلمين ودولتهم على قدم المساواة في التعامل؟! وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، إلا إذا اعتبرنا موقف الدولة الصهيونية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة إلى الإسلام[1]!!

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وحجة كل فريق وما ورد عليها من اعتراضات ومناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث أن الإنكار المطلق لا يأتي على تحقيق المصالح، ولا يجري على منهاج الرسل، عليهم السلام؛ ومن ثَمَّ فإن قرار عدم المشاركة في بعض العهود الدولية في هذا الزمان؛ لكونها قد تضمنت أمورًا تخالف وتصادم الشريعة صراحة؛ إنما هو أمر يخضع إلى توافر القدرة والقوة والنفوذ، ومما لاشك فيه أنه اشتراط متعذر على الدولة الإسلامية في أكثر الأحوال في الظروف

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى محمود منجود ص٣١٤ بتصرف يسير.

الراهنة؛ ومن ثَمَّ فإنها قد يكون لها مندوحة بعض الوقت في موقفها العام من تلك العهود.

لكن لايعني هذا التسليم لهذه المواثيق وتلك الشرائع كلية دون تحفظ أو اعتراض على مايخالف ويصادم أحكام الشريعة الإسلامية، ومن باب أولى قول البعض إن هذه المواثيق وتلك الشرائع تتفق تمامًا مع الإسلام؛ فإن هذا قول منافٍ ومجافٍ تمامًا للواقع كما سبق من استعراض بعض مبادئ ونصوص بعض هذه الوثائق.

فإذا اشتملت تلك المعاهدات على ما يحل الحرام أو يؤدي على الوقوع في المحرم؛ فإن هذه المعاهدات تكون باطلة؛ لتعارضها مع النظام العام الإسلامي؛ ولأنه عقد على محرم فلم يجز الإقرار عليه؛ فيتعين على الدولة الإسلامية-إن لم تمكنها ظروفها وواقعها من رفضها بالكلية؛ باعتبارها باطلة شرعًا- فيتعين عليها عدم الالتزام بتلك النصوص والمبادئ المحرمة عن طريق التحفظ[1] على ماهو

---

(١) التحفظات على المعاهدات الدولية تُعادل ما قرره فقهاء المسلمين بخصوص الشرط المقترن بالعقد. وينظر في ذلك: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص١٠١- ١١٢، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط-١٩٧٧م، والتحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د.عبد الغني محمود ص١٧ ٢١، مركز التميز لعلوم الإدارة والحاسب، ط١-١٩٩٨م، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا محمد ص٩٠-٩١، دار النهضة العربية - القاهرة، ط١- ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، وينظر أيضًا: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص١٠٩-١١٨، كتاب صادر عن رابطة العالم الإسلامي- العدد (١٧٧) رمضان ١٤١٧هـ.

وتقضي المادة (١٩) من اتفاقية قانون المعاهدات، بأنه يجوز لكل دولة أن تبدي تحفظًا على المعاهدة عند توقيعها، أو التصديق عليها أو قبولها أو الموافقة عليها أو الانضمام إليها، إذا لم تمنعها نصوص المعاهدة من ذلك. ينظر في ذلك: دراسات في القانون الدولي المعاصر، د.عمر سعد الله ص ١٥٦، ديوان المطبوعات الجامعية-الأسكندرية، ط٢-٢٠٠٥م، والتحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، د.عبد الغني محمود ص١٤٠-١٨١. وسيأتي بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الشروط الشكلية للمعاهدات.

محرم شرعًا، إذا كانت المعاهدة تجيز التحفظ.

وهذا لايعفي الدول الإسلامية صاحبة أرقى مشروع حضاري تجهل حسنه الأمم، من أن تسابق لاستعادة مكانتها وريادتها ومهابتها، وأن تقوم بدورها المنوط بها من الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وإظهار محاسنه وإبراز مشروعها الحضاري بصيغة تلتقي ولغة العصر، تحق الحق، وتظهر الزيف، وتقدم للعالم كله ما يفقده في مشروعه الحضاري المعاصر.



المبحث الثالث

حكم إبرام المعاهدات الدولية والأحلاف في الفقه

تمهيد:

سبق الحديث عن معنى المعاهدة في اللغة والاصطلاح في الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحلف والأحلاف[(١)]، وبينت أن المعاهدة أعم من الحلف، وأن الحلف هو معاهدة ذات حيثية معينة ولها دلالة خاصة؛ ومن ثم فإن الحديث عن المعاهدات وأحكامها يتضمن أحكام الحلف، إلا أنها تتفق في ماهية وحقيقة عامة، تنبثق عنها حقائق أخص يرجع إليها التفاوت في الأحكام.

وفي هذا المبحث نتعرف على طبيعة المعاهدات الدولية الإسلامية ومفهومها، وحكم عقد المعاهدات بصفة عامة، وهل هذا الحكم ينطبق أيضًا على عقد الأحلاف كنوع مخصوص من المعاهدات؟ ومدى إلزامية هذه المعاهدات والأحلاف؟ وما شروطها الشكلية والموضوعية؟ ومامدتها وكيف تنقضي؟ وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية.

المطلب الثاني: مشروعية المعاهدات والأحلاف.

المطلب الثالث: إلزاميتها والوفاء بها.

المطلب الرابع: الشروط الشكلية والموضوعية والزمنية للمعاهدات والأحلاف.

المطلب الخامس: انقضاء المعاهدات والأحلاف.

---

(١) ينظر: ص٤٢، وص٩٦-١٠٠.

المطلب الأول
تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية

بالنظر في جملة من الكتب الفقهية والحديثية المعتبرة، يُلحظ أن الفقهاء السابقين يطلقون (المعاهدة) على نوع من أنواع المعاهدات، وهو: معاهدة الهدنة والموادعة(١)، مع أنهم بحثوا أنواعًا من المعاهدات؛ كالأمان، والذمة، والجوار، وما يعقده أهل العدل مع البغاة، وما يعقده البغاة مع أهل الذمة، وأهل الحرب، وما يعقده طائفتان من البغاة أو أكثر بعضهم مع بعض، إلى غير ذلك مما بحثوه منها؛ وقد أوردوها بتفصيلات دقيقة، متناولين موضوعات ومسائل شتى.

ولعل السبب في اصطلاح الفقهاء على ما يشبه قصر مصطلح المعاهدة على الهدنة: أنها النوع الذي كان يطبق في عهد الفقهاء الأقدمين كثيرًا، في مقابل عهد الذمة؛ فكان في عهدهم هو المتبادر إلى الأذهان(٢).

غير أن هناك عددًا من العلماء استعمل مادة (عهد) وبعض مشتقاتها فيما بحثوه من أنواع المعاهدات الأخرى؛ دون أن يقصروها على الهدنة، ومن ذلك، ما يلي:

قول الراغب الأصفهاني: «المعاهد في عرف الشرع يختص بمن يدخل من الكفار في عهد المسلمين، وكذلك ذو العهد»(٣).

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٤)، وشرح حدود ابن عرفة للرصّاع (١/ ٢٢٦)، وجواهر الإكليل للآبي (١/ ٢٦٩)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٠)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، والمطلع على أبواب المقنع للبعلي ص٢١٢، ٢٢١.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٣٠).

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن ص٥٩٢.

وقول ابن الأثير: «المعاهد من بينك وبينه عهد، وأكثر ما يطلق في الحديث على أهل الذمة، وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صولحوا على ترك الحرب مدة ما»[1].

وقول ابن القيم: «الكفار إما أهل حرب، وإما أهل عهد، وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، وقد عقد الفقهاء لكل صنف بابًا، فقالوا: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة، ولفظ (الذمة والعهد) يتناول هؤلاء كلهم في الأصل»[2].

ومن هنا عرَّف عدد من المعاصرين المعاهدة بتعريفات عامة؛ لتدخل تحتها جميع العهود والمواثيق، فقال إنها: «عقد يقوم الفرد أو الدولة بعقده مع طرف آخر»[3].

وحيث إن الحديث هنا عن المعاهدات الدولية التي تجريها الدولة الإسلامية مع غيرها؛ فإنه يحسن إضافة المعاهدات إلى الدولة الإسلامية؛ لتتحقق مراعاة الشريعة فيها.

و المعاهدات التي يمكن أن يطلق عليها: (معاهدات الدولة الإسلامية): هي تلك التي يعقدها الإمام، أو من ينيبه الإمام في عقدها، فهذه هي التي تنسب إلى الدولة الإسلامية، باعتبار أنها تعقد باسم الدولة الإسلامية؛ أي: تعقد نيابة عن

---

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٢٥).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٥).

(٣) ينظر: الإسلام والعلاقات الدولية لمحمد الصادق عفيفي ص٢٥٦، وينظر أيضًا: العلاقات الدولية للزحيلي ص١٣٦، وآثار الحرب له أيضًا ص٣٤٦، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (٢/ ٨٨٧)، دار الفتح - بيروت، ط١٣٨٦هـ، والمعجم الوسيط (٢/ ٦٣٣، ٦٣٤)، والتحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور (١٨/ ١٧)، وتفسير المراغي لأحمد بن مصطفى المراغي (٩/ ١٧)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده -مصر، ط١- ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

المسلمين الخاضعين لما ينفذه الإمام عليهم من أحكام الشريعة الإسلامية.

ويكون تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية هو: كل اتفاق، يعقده الإمام أو من ينيبه، مع الحربيين، أو الذميين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل علاقة مشروعة، تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه[١].

شرح هذا التعريف:

قوله: **(كل اتفاق)**: قيد في التعريف خرج به ما يصدره إمام المسلمين أو نائبه من جهته فقط؛ حيث إنه لابد في المعاهدات من التقاء إرادتين؛ وذلك أن العهد إلزام والتزام، سواء كان فيه يمين أو لم يكن، فإن أُكد بيمين فهو الميثاق[٢].

فلا يعد معاهدة ماصدر عن إرادة منفردة، حتى وإن استفاد منها طرف آخر، كما لو أمر الإمام أحد ولاة الأقاليم التابعة له بالانحياز عن بلدة ما، فهذا لا يشكل معاهدة مع سكان البلدة التي تم الانحياز عنها[٣].

وقوله: **(يعقده الإمام أو من ينيبه)** قيد آخر[٤] يخرج المعاهدات التي يعقدها آحاد الناس دون إذن الإمام؛ فلا تعد معاهدات دولية شرعية؛ لعدم جوازها[٥].

---

(١) والناظر في كتب المعاصرين يجدهم يطلقون لفظ (المعاهدة) مصطلحًا لما يعرف ب(المعاهدات الدولية) فمنطلقهم في التعريف هو هذا، وإن كان كثير منهم يقتصر في تعريفه للمعاهدة على التعريف العام. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٣٢،٣٣٥).

(٢) كما تقدم من كلام العز بن عبد السلام في التفريق بين العهد والميثاق واليمين ص١٠٢.

(٣) ينظر: أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، د.إحسان الهندي ص٧٢، دار النمير- دمشق، ط١- ١٤١٣هـ.

(٤) هذا قيد في التعريف وليس مجرد شرط في المعاهدة؛ فلا يعترض على إيراده في التعريف.

(٥) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين بن نجم ابن شاس (١/ ٤٩٦)، تحقيق د.محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بإشراف مجمع الفقه الإسلامي جدة، دار



كما يخرج به عهد الأمان الخاص الذي يعقده الأفراد[1]؛ فلا يكون من معاهدات الدولة الإسلامية؛ لأن الذي يمنحه آحاد الناس، فهو يباشر بصفة شخصية، لا نيابة عن الأمة، وإن لزم الأمة مقتضاه؛ فوظيفة الدولة الإسلامية تجاه هذا النوع من العهود تقتصر على الناحية الرقابية، بمعنى أن للإمام نقضه إن لم تتوفر شروطه أو وُجِد ما ينقضه[2]؛ وبديهي أن هذا القيد يُخرج المعاهدات التي تتم بين أطراف كافرة[3].

الغرب الإسلامي- بيروت، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين محمد ابن جماعة ص٢٣١، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط٢-١٤٠٧هـ، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧).

(١) ذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم جواز صدور الأمان العام من آحاد المسلمين لجمع من الحربيين غير محصور بعدد؛ كأهل مدينة مدنية، أو مدينة عسكرية، أو قرية، أو حصن كبير، أو قاعدة عسكرية كبيرة، ونحو ذلك. وأجازه الحنفية مطلقًا. ينظر في هذه المسألة: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٠)، والهداية للمرغناني مع شرحه فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٨)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي (٣/ ٢٤٧)، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق- القاهرة، ط١- ١٣١٣هـ، والمدونة (١/ ٤٠)، والتلقين للقاضي عبد الوهاب (١/ ٢٤٤-٢٤٥)، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية-مكة، د.ت، والكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبدالبر (١/ ٤٨٦-٤٦٩)، تحقيق: محمد أحمد أحيد الموريتاني، دون ناشر، ط٣-١٤٠٦هـ، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (٣/ ٤٤٥)، والأم للشافعي (٤/ ٢٨٤)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٥٥)، وروضة الطالبين، للنووي (١٠/ ٢٧٨-٢٧٩)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، عمان، ط٣-١٤١٢هـ- ١٩٩١م، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٣٦-٢٣٧)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٤٩، والكافي لابن قدامة (٥/ ٥٦٣)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢٠٤-٢٠٥)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٠٥).

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٦٤، ٤٦٥)، والقوانين الفقهية لابن جزي ص١٣٤، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٣٨)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٠٤)، وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبدالكريم زيدان ص٤٩، والموسوعة الفقهية (١٦/ ١٤٦).

(٣) ينظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع (١/ ٢٢٦).

وقوله: (**مع الحربيين**) يدخل به معاهدة الهدنة، والأمان العام وما يلحق به، وعقد الذمة ذاته، فإنه يعقد في الأصل مع حربيين، لكن إجابتهم للمسلمين بدفع الجزية وخضوعهم لأحكام الإسلام، رفع عنهم صفة المحاربين؛ فصاروا بذلك أهل ذمة، وهو عام في الأفراد والجماعات حسب نوع المعاهدة.

وقوله: (**أو الذميين**) يدخل به ما تحتاجه الدولة الإسلامية من عقود وعهود معينة، تقتضيها المصلحة الشرعية، مع رعاياها من الكفار (١).

وقوله: (**أو الخارجين عن ولايته من المسلمين**) يدخل به ما يكون بين أهل العدل، وأهل البغي ونحوهم، من عهود كالهدنة (٢).

ويدخل به أيضًا ما يكون من عهود بين الدويلات المسلمة إذا لم تكن الأمة تحت إمام واحد، في دولة واحدة، كما هو الحال في هذا العصر مع سقوط الخلافة الإسلامية وتشتت الأمة الإسلامية وانقسامها دويلات عدة (٣).

وقوله: (**لأجل علاقة مشروعة**) قيد يخرج به كل اتفاق على علاقة ممنوعة، فخرج به كل معاهدة ليس لها مستند شرعي صحيح؛ لأن العلاقة الممنوعة تنافي شرعية التعاقد والتعاهد عليها؛ فلابد أن تكون العلاقة مشروعة أصلًا؛ من حيث

---

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٧٩ وما بعدها، وأهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ص١٤٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر (٣/ ٢٦٢، ٢٦٣)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر- بيروت، ط١٤١٤هـ، والإجماع، له ص١٤٨، والمحلى لابن حزم (١١/ ١١٧، ١١٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧١٠)، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٥)، والمغني [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٥٠ وما بعدها)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/ ١٠٨)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٣٠٣)، ورد المحتار لابن عابدين (٤/ ٢٨٦).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٣٤) هامش (٢) بتصرف.

ذاتها، ووصفًا؛ من حيث توفر شروطها، وانتفاء موانعها، وبهذا القيد يُتحاشى إيراد شروط المعاهدات في التعريف.

وقوله: (**تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه**) قيد يُبين ضرورة توضيح قواعد الاتفاق وشروطه، منعًا للبس والغموض، حتى لا يكون في المعاهدة مثارُ للاختلاف عند التطبيق، مما قد يؤدي إلى زوال الغرض من المعاهدة، أو نقضها، والمعاهدة يتحتم الوفاء بها إذا كانت مشروعة.

هذا هو تعريف المعاهدات بالمعنى العام، وهو يحوي ما بحثه العلماء من أنواع العهود، مع محافظته على المدلول اللغوي للفظة (العهد) التي تعني الدخول في عقد مع طرف آخر، أو أطراف آخرين.



المطلب الثاني

مشروعية المعاهدات والأحلاف[1]

المسألة الأولى: مشروعية المعاهدات:

لا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل[2]، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار والإجماع والمعقول:

أ- الكتاب:

وردت آيات كثيرة في كتاب الله ﷻ، تدل على مشروعية إبرام المعاهدات، حيث تحدثت هذه الآيات الكريمة عن العهد والميثاق، والمعاهدة والنبذ، وغيرها من كلمات لها دلالات ترتبط بالميثاق والعهد، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة من الآية:

قال القرطبي: «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً ﴾ أَيْ غِشًّا وَنَقْضًا لِلْعَهْدِ

---

(١) كما سبق فإن أكثر الفقهاء لم يفرقوا بين الحلف والمعاهدة ويستعملونها باعتبارها مترادفة، و منهم من ذكر فروقًا دقيقة بينهما. ينظر ما تقدم ص٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: شرح السير الكبير للشيباني (٥/ ١٦٩٨)، والاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٢٠)، والبناية للعيني (٦/ ٥١٤، ٥١٦)، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٤)، وبداية المجتهد لابن رشد (١/ ٤٥٠)، والمعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٢١٠)، والمعلم بفوائد مسلم للمازري (٣/ ٢٧)، والأم للشافعي (٤/ ٢٠٠- ٢٠٢)، ومغني المحتاج (٤/ ٤٦٠)، والمحرر في الفقه، المجد ابن تيمية (٢/ ١٨٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤-١٧٥)، والكافي، له (٤/ ٣٣٨)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٩٨)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٣٠٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١١).



... وهذه الآية نزلت في بني قريظة، وبني النضير...قال الأزهري: معناه، إذا عاهدت قومًا فعلمت منهم النقض بالعهد فلا توقع بهم، سابقًا إلى النقض، حتى تُلقي اليهم أنك قد نقضت العهد والموادعة»[١].

قوله تعالى : ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة من الآية:

في الآية تصريح بمشروعية الدخول في المعاهدات السلمية مع أهل الحرب من الكفار؛ حيث بينت الآية جواز وجود ميثاق بين المسلمين والكفار؛ حيث إنها أمرت بالمحافظة عليه والشرع لا يطلب المحافظة على عمل حرام .

قال القرطبي: «في هذه الآية دليل على إثبات الموادعة بين أهل الحرب وأهل الإسلام، إذا كان في الموادعة مصلحة للمسلمين»[٢].

وقال في موضع آخر : «يريد : إن دَعوْا هؤلاء المؤمنين الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنصرٍ، أو مالٍ، لاستنقاذكم، فأعينوهم، فذلك فرض عليكم، فلا تخذلوهم إلا إن استنصروكم على كفارٍ بينكم وبينهم ميثاق، فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد معهم حتى تتمّ مدته»[٣].

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِى كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/ ٣١-٣٢) .
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ٣٠٩).
(٣) ينظر: المرجع السابق (٨/ ٥٧).

وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على إبرام الرسول ﷺ عهدًا بين المسلمين والكفار، وأن هؤلاء الكفار ينقضون هذا العهد ولايقومون بحقه؛ وفي هذا دليل على مشروعية المعاهدات والأحلاف بين المسلمين وغيرهم.

قال الشوكاني: «أي أخذت منهم عهدهم، ثم هم ينقضون عهدهم الذي عاهدتهم في كل مرة من مرات المعاهدة، والحال أنهم لا يتقون، أي لا يتورعون عن ذلك»[1].

قوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ١ - ٤].

وجه الدلالة:

ففي هذه الآيات حكم من الله ﷻ بنقض العهود والموادعات التي كانت بين رسول الله ﷺ، وبين طوائف المشركين الذين ظهر منهم بوادر نقض العهد، واستمر حكم العهد والميثاق مع المشركين الذين لم ينقضوا العهد[2].

---

(١) ينظر: تفسير فتح القدير (٢/ ٣١٩)

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ١٠٢)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي (١٠/ ٤٧-٥٠)، والتفسير الوسيط للزحيلي، د وهبة الزحيلي (١/ ٨٢٩)، دار الفكر - دمشق، ط١ - ١٤٢٢هـ، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، المعروف بتفسير البغوي (٤/ ٩).

فهذه الآيات أصل في مشروعية عقد المعاهدات مع الكفار؛ إذ أمر الله تعالى بإتمام العهد إلى أجله؛ فدل على مشروعيته ابتداء[١].

قال ابن العربي في تفسيره الآيات: «إِذَا عَقَدَ الْإِمَامُ بِمَا يَرَاهُ مِنْ الْمَصْلَحَةِ أَمْرًا لَزِمَ الرَّعَايَا حُكْمُهُ، فَإِذَا رَضُوا بِهِ كَانَ أَثْبَتَ لِنِسْبَتِهِ إِلَيْهِمْ...»[٢].

قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧].

وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم، وعدم نقضها إلا بخيانة المعاهدين وعدم استقامتهم على عهدهم.

قال ابن العربي: «قَالَ عُلَمَاؤُنَا: هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعَهْدِ مَنْ خَاسَ بِعَهْدِهِ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ ثَبَتَ عَلَيْهِ، فَأَذِنَ الله لِنَبِيِّهِ فِي نَقْضِ عَهْدِ مَنْ خَاسَ، وَأَمَرَ بِالْوَفَاءِ لِمَنْ بَقِيَ عَلَى عَهْدِهِ إِلَى مُدَّتِهِ»[٣].

قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على مشروعية عقد المعاهدات السلمية مع الكفار إذا استدعت

---

(١) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٩٠)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٦)، والبيان، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني (١٢/ ٣٠١)، دار الفكر-بيروت، ط٢-١٤١١هـ، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، ومعونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)،محمد بن أحمد الفتوحي، الشهير بابن النجار (٤/ ٤٥٣)، تحقيق:عبد الملك بن عبد الله دهيش، توزيع مكتب الأسدي-مكة المكرمة، ط٥-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨/ ٨٨١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨/ ٨٨٨)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧) .

المصلحة ذلك[1].

قال الجصاص: «معنى الآية: أنهم إن مالوا إلى المسالمة، وهي طلب السلامة من الحرب، فسالمهم واقبل ذلك منهم»[2].

قال ابن حجر: «إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين... وقال أبو عبيد: السَّلم والسِّلم واحد وهو الصلح»[3].

ثم يقرر ابن حجر «أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة، أما إذا كان الإسلام ظاهرًا على الكفر ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا ... »[4].

ب- السنة النبوية :

دلَّت نصوص السنة النبوية الشريفة الثابتة عن رسول الله ﷺ قولًا وفعلًا على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم.

فمن أقواله ﷺ في ذلك: ما صح عن سُلَيْم بن عَامِرٍ قال: كَانَ بَيْنَ مُعَاوِيَةَ وَبَيْنَ أَهْلِ الرُّومِ عَهْدٌ، وَكَانَ يَسِيرُ فِي بِلَادِهِمْ حَتَّى إِذَا انْقَضَى الْعَهْدُ أَغَارَ عَلَيْهِمْ، فَإِذَا رَجُلٌ عَلَى دَابَّةٍ أَوْ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَقُولُ: الله أَكْبَرُ وَفَاءٌ لَا غَدْرٌ، وَإِذَا هُوَ عَمْرُو بْنُ عَبَسَةَ، فَسَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ عَنْ ذَلِكَ؛ فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ : «مَنْ كَانَ

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٥)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٣)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٦)، والإكليل في استنباط التنزيل، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ص١٣٦، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط٢، ١٤٠٥هـ، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/ ٤٥٣)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١١).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٩). وينظر المصادر التالية.

(٣) ينظر: فتح الباري (٦/ ٢٧٥).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٦/ ٢٧٥-٢٧٦).

بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَحُلَّنَّ عَهْدًا وَلَا يَشُدَّنَّهُ حَتَّى يَمْضِيَ أَمَدُهُ أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» قَالَ: فَرَجَعَ مُعَاوِيَةُ بِالنَّاسِ[(١)].

ومنها أيضًا: ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَإِنْ جَازَتْ عَلَيْهِمْ جَائِزَةٌ، فَلَا تَخْفِرُوهَا، فَإِنَّ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءً، يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[(٢)].

وجه الدلالة من الحديثين:

دل الحديثان دلالة واضحة على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم والتأكيد على الالتزام والوفاء بها والتحذير من نقضها.

والأحاديث القولية غير ذلك في التأكيد على الوفاء بالعهد وعدم الغدر كثيرة

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٨/ ٢٢٩-٢٣٠) ح(١٧٠١٥)، والترمذي، كتاب أبواب السير، باب ما جاء في الغدر (٤/ ١٤٣) ح(١٥٨٠)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب فِي الْإِمَامِ يَكُونُ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْعَدُوِّ عَهْدٌ فَيَسِيرُ إِلَيْهِ (٣/ ٨٣) ح(٢٧٥٩)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٢١٥) ح(٤٨٧١)، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٢٨/ ٢٣٠). وقال الألباني: «إسناده صحيح، رجاله ثقات»، سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥/ ٤٧٢) ح(٢٣٥٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ١٥٣) ح(٢٦٢٦)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه بهذه السياقة إنما اتفقا على ذكر الغادر فقط، وصححه الذهبي في التلخيص. وأخرجه أبو يعلى في مسنده (٧/ ٣٥٤) ح(٤٣٩٢)، وقال محققه حسين أسد: إسناده ضعيف. والجزء الأخير من الحديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن مسعود وابن عمر وأنس؛ بلفظ: «**لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُنْصَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ**»حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه البخاري (٤/ ١٢٧) ح (٣١٨٦)، ومسلم (٥/ ١٤٢) ح(١٧٣٦) . وحديث ابن عمر : أخرجه البخاري (٤/ ١٢٧) ح (٣١٨٨)، ومسلم (٥/ ١٤١) ح(١٧٣٥). وحديث أنس : أخرجه البخاري (٤/ ١٢٧) ح(٣١٨٧)، ومسلم (٥/ ١٤٢) ح(١٧٣٧)، و أخرجه مسلم (٥/ ١٤٢) ح (١٧٣٨) من حديث أَبِي سعيدٍ الخدريّ بلفظ: « **لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ عِنْدَ إِسْتِهِ يَومَ القِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدَرِ غَدْرِهِ، ألاَ وَلاَ غَادِرَ أَعْظَمُ غَدْرًا مِنْ أَمِيرِ عَامَّةٍ** ».

ليس هذا محل بسطها.

وكما دلت أقواله الشريفة ﷺ على ذلك؛ فقد جاءت أفعاله الشريفة لتؤكد ذلك أيضًا؛ حيث عقد ﷺ عدة معاهدات بعد الهجرة الى المدينة المنورة وإقامة الدولة فيها، حيث كتب رسول الله ﷺ **(كتابًا)** بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم(١).

وقد أطلق عليها الباحثون المعاصرون من المسلمين والمستشرقين **(الوثيقة والدستور)**(٢). كما أطلق البعض عليها **(الوثيقة والصحيفة والدستور والكتاب)**(٣).

ومن أشهر المعاهدات التي عقدها رسول الله ﷺ، مع الكفار هي معاهدة الحديبية(٤).

حيث صالح فيه النبي ﷺ قريشًا ومن معها؛ ففيه: «الإباحة لإمام المسلمين مهادنة المشركين إلى مدة معلومة، على غير مال يأخذه منهم؛ إذا كان ذلك على

---

(١) ينظر: السيرة النبوية، لابن هشام (٢/ ١١٩)، وينظر أيضًا: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي ، د.محمد حميد الله الحيدر آبادي ص١، وثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩-٤٠. كما تقدم ص٣٦-٣٩.

(٢) ينظر: دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ ومعاهداته، عون الشريف قاسم، ص١٦، جامعه الخرطوم -الخرطوم، ط١٩٦٠م، والدولة الإسلامية الأولى، عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود، ص٦٤، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١٩٩٨م، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: المجتمع المدني في عهد النبوة؛ خصائصه وتنظيماته الأولى، د.أكرم ضياء العمري ص١٠٧-١٠٨، ووثيقة المدينة المضمون و الدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص٣٩-٤٠.

(٤) ينظر في قصة صلح الحديبية: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالْمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ...(٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (٣/ ١٤٠٩-١٤١٠) ح(١٧٨٣)، وفتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د.محمد حميد الله الحيدر آبادي ص١٣-١٤، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر)، علي محمد الصلابي (٢/ ١٠٥٢-١٠٦١)، مكتبة الصحابة- الإمارات، ط١- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

النظر للمسلمين»[(١)].

ومما جاء من روايات هذا الصلح وتلك المعاهدة ما أخرجه مسلم عن سَهْل بْن حُنَيْفٍ قال: لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ الله ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ وَلَوْ نَرَى قِتَالًا لَقَاتَلْنَا! وَذَلِكَ فِي الصُّلْحِ الَّذِي كَانَ بَيْنَ رَسُولِ الله ﷺ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، فَجَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَأَتَى رَسُولَ الله ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ الله، أَلَسْنَا عَلَى حَقٍّ وَهُمْ عَلَى بَاطِلٍ؟! قَالَ: «**بَلَى**». قَالَ أَلَيْسَ قَتْلانَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتْلاهُمْ فِي النَّارِ؟! قَالَ: «**بَلَى**».

قَالَ: فَفِيمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا وَنَرْجِعُ وَلَمَّا يَحْكُمِ الله بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ؟! فَقَالَ: «**يَاابْنَ الْخَطَّابِ إِنِّي رَسُولُ الله وَلَنْ يُضَيِّعَنِي الله أَبَدًا**»...الحديث[(٢)].

قال النووي معلقًا على الحديث: «وفيه أن للإمام أن يعقد الصلح على ما رآه مصلحة للمسلمين وإن كان لا يظهر ذلك لبعض الناس في بادئ الرأي...»[(٣)].

وقد عاهد ﷺ أيضًا، بعض العرب خارج المدينة لأهداف تتعلق بمصلحة المسلمين، ونشْر الإسلام وتأمين الطرق؛ فقد عاهد الرسول ﷺ (بني مدلج، وبني ضمرة) ليؤمّن الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوِّه[(٤)]، وعاهد (يوحنا

---

(١) ينظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر (١١/ ٣٠٨)، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض، ط١- ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، وينظر أيضًا: الأم للشافعي (٤/ ١٩١)، والنوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني(٣/ ٣٤١)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو - محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط١- ١٩٩٩م، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٦)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٦)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣٠١)، وسبل السلام للصنعاني (٧/ ٣٢٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجزية (٤/ ١٠٣) ح(٣١٨٢)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (٣/ ١٤١١-١٤١٢)ح(١٧٨٥).

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٧/ ٤١٩).

(٤) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ١٤٣)، والروض الأنف للسهيلي (٣/ ٢١)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٤٨٢)

بن رؤبة) في تبوك، ليؤمن حدود الدولة من جهة الروم على حدود الشام[(١)].

وفي هذه الوقائع وغيرها كثير[(٢)] من أحاديث المصطفى ﷺ وأعماله دليل شرعي على جواز المعاهدات مع الكفار ضمن حدود، وشروط.

ج - الآثار عن الصحابة:

حيث عقد الخلفاء الراشدون وغيرهم من قادة المسلمين من الصحابة كثيرًا من المعاهدات في ظل اتساع الفتوحات الإسلامية، عدها بعض الباحثين أكثر من خمس وثلاثين معاهدة.

ومن هذه المعاهدات التي أبرمها الصحابة: معاهدة الحيرة التي عقدها خالد بن الوليد رضي الله عنه، مع أهل الحيرة، عندما خيرهم بين الإسلام أو العهد أو المحاربة؛ فاختاروا الصلح ودفعوا الجزية[(٣)].

وكذلك المعاهدة التي عقدها خالد رضي الله عنه، أيضًا مع أهل بانقيا على شاطئ

---

(١) ينظر: الروض الأنف للسهيلي (٤/ ١٧٨)، ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الخضري ص١٨٣، دار المعرفة- بيروت، ط١- ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، وفتح الباري لابن حجر (٣/ ٣٤٥)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٤٨٢)، والشرع الدولي في عهد الرسول ﷺ، د.عبد الوهاب كلزية ص١٠٠، دار العلم للملايين-بيروت، ط١- ١٩٨٤م.

(٢) ومن ذلك معاهدته ﷺ مع أهل جرباء وأذرح - قريتان في شرقي الأردن- كما في المعالم الأثيرة في السنة والسيرة، محمد محمد شُرَّاب ص٨٩، دار القلم-دمشق،الدار الشامية-بيروت، ط١- ١٤١١هـ-١٩٩١م، ومعاهدته ﷺ مع أهل مَقنا- وهي قرب قرية أيلة، وهي مدينة العقبة اليوم- كما في المعالم الأثيرة في السنة والسيرة ص٢٧٧،٤٠ -عندما وفدوا عليه في غزوة تبوك. ينظر: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي ، د.محمد حميد الله الحيدر آبادي ص٤١-٤٣.

(٣) ينظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (٢/ ٢٦١)، المطبعة المنيرية- القاهرة، ط١- ١٩٥٧م، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص٢٩٠ .

الفرات، حينما قاتلهم ثم انتهت الحرب بعقد معاهدة وكتب لهم كتابًا[(١)].

كما عقد عمرو بن العاص رضي الله عنه، معاهدة صلح مع أهل مصر، وأعطاهم أمانًا على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم[(٢)].

د- الإجماع:

حيث أجمع الأئمة على جواز الصلح بين المسلمين وأهل الحرب، وبين أهل العدل وأهل البغي.

وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء؛ منهم: الإمام النووي رحمه الله إذ قال: «...وفي هذه الأحاديث [يعني أحاديث قصة الحديبية] دليل لجواز مصالحة الكفار، إذا كان فيها مصلحة وهو مجمع عليه عند الحاجة»[(٣)].

ولايشغب على هذا الإجماع ماجاء عن ابن حزم حيث قال: «فأبطل الله تعالى كل عهد ولم يقرَّه، ولم يجعل للمشركين إلا القتل أو الإسلام، ولأهل الكتاب خاصة إعطاء الجزية وهم صاغرون، وأمن المستجير، والرسول حتى يؤدي رسالته، ويسمع المستجير كلام الله، ثم يُردَّان إلى بلادهما ولا مزيد، فكل عهد غير هذا فهو باطل منسوخ، لا يحل الوفاء به؛ لأنه خلاف شرط الله عز وجل وخلاف أمره»[(٤)].

---

(١) ينظر: فتوح البلدان للبلاذري ص٢٥٣، المطبعة المصرية - القاهرة، ط١- ١٩٣٢م، جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت (١/ ١٣٥)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ط١- ١٣٥٦هـ، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) ينظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (٢/ ٣٩)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص٢٩٣-٢٩٤.

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٢/ ١٤٣)، وينظر أيضًا: روضة الطالبين للنووي (٧/ ٥١٩)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ١٠٦)، والمغني لابن قدامة (٤/ ٤٢٧)، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (٢/ ٦٦٦).

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم (٧/ ٣٠٧).

فإن قصد أن عقد الهدنة باطل على الإطلاق، في حال القوة والضعف، والحاجة والضرورة، فإن قوله هذا يكون قولًا شاذًا لم يقل به سواه؛ بل إنه يكون مخالفًا لأصله في الأخذ بقاعدة الضرورات؛ ولا سيما أنه اعتبر الضرورة في مسائل من كتاب الجهاد[(١)].

وقد استند ابن حزم في ذلك على القول بنسخ مقتضى الأدلة التي سبق الاستدلال بها، بآية السيف ونحوها؛ والقول بالنسخ هنا لا يتجه ولا يستقيم؛ وذلك لما يلي:

أن من شروط ثبوت النسخ: أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضًا، بحيث لا يمكن العمل بهما جميعًا، فإن كان ممكنًا لم يكن أحدهما ناسخًا للآخر[(٢)]؛ وهذا الشرط غير متحقق في هذه النصوص التي بين أيدينا، وذلك لإمكان الجمع بينها وإعمالها جميعًا، دون حاجة إلى النسخ الذي يعطل بقية النصوص، ويسقط طاعتها بالكلية[(٣)].

وسيأتي قريبًا بيان جمع العلماء بينها، إن شاء الله تعالى- عند الإجابة عن آية: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ [محمد: ٣٥].

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٢) ينظر: جامع البيان للطبري (١٠/ ٣٤)، وناسخ القرآن ومنسوخه لابن الجوزي ص١١٧، تحقيق: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية- دمشق، بيروت، ط١، ١٤١١هـ، والبحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد الزركشي (٤/ ٧٤)، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الإسلامية-الكويت، ط٢-١٤١٣هـ، والمنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي ص٦٥، ٦٦، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط٢- ١٩٨٧م.

(٣) وقد أغرق بعضهم في ذلك، فقال بنسخ جميع آيات المسالمة والعفو والصفح والصبر على أذى الأعداء، نقله الطبري في تفسيره (٨/ ٤٧)، وينظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ص١١. وسبق الرد على ذلك وبيان مذاهب العلماء في هذه المسألة ص٣٧٢ وما بعدها.

أن القول بالنسخ معناه تعطيل النص المنسوخ، وهذا يحتاج إلى دليل، وليس ثَمَّ.

قال الإمام الطبري رحمه الله في رده على من يقول بالنسخ - هنا -: «فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية منسوخة، فقول لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة ولا عقل»(١).

أن القول بالنسخ - هنا - يؤدي إلى التكليف بما ليس في الوسع والطاقة؛ فإن فيه إلزام المسلمين بالأحكام النهائية؛ التي تقتضي وجوب القتال ابتداء في كل الأحوال والأزمنة والظروف والأمكنة، وقد يكونون في حال لا يستطيعون معها ذلك(٢).

فتبين بهذا عدم صحة ما قاله ابن حزم، رحمه الله، وسلمت بذلك أدلة مشروعية الهدنة - من حيث الأصل - من التعطيل(٣).

وكذلك لايشغب على هذا الإجماع ماجاء عن النهي ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥]؛ حيث تفيد الآية نهي المسلمين عن وقف القتال ضد أهل الحرب، وميلهم إلى المعاهدات السلمية معهم؛ لأن النهي حيث كان المسلمون في المركز الأقوى ولامصلحة لهم في اللجوء إلى السلم؛ لأنه يكون عندئذ ارتماء في أحضان الضعف والوهن، وهو ماجاءت الآيات لتنهى عنه(٤).

يقول الإمام الجصاص في التوفيق بين الآيات الداعية إلى القتال، والآيات الداعية إلى السلم: «ما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها فحكم حكم ثابت أيضًا، وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين؛ فالحال التي أمر فيها

---

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (١٠/ ٣٤).
(٢) ينظر: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي العربي ص٩٨٥.
(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٤٠).
(٤) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٤٧٥) بتصرف.

بالمسألة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم. وقد قال تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٥] فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم.

وكذلك قال أصحابنا: إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو ومقاومتهم لم تجز لهم مسالمتهم ولا يجوز لهم إقرارهم على الكفر إلا بالجزية، وإن ضعفوا عن قتالهم جاز لهم مسالمتهم كما سالم النبي ﷺ كثيرًا من أصناف الكفار وهادنهم على وضع الحرب بينهم من غير جزية أخذها منهم»[1].

وقريب من ذلك قول الشيرازي في المهذب: «لا تجوز عقد الهدنة لإقليم أو صقع عظيم إلا للإمام أو لمن فوض إليه الإمام؛ لأنه لو جعل ذلك إلى كل واحد لم يؤمن أن يهادن الرجل أهل إقليم والمصلحة فى قتالهم؛ فيعظم الضرر؛ فلم يجز إلا للإمام أو للنائب عنه.

فإن كان الإمام مستظهرًا نظرت: فإن لم يكن فى الهدنة مصلحة لم يجز عقدها لقوله ﷻ: ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٥].

وإن كان فيها مصلحة بأن يرجو إسلامهم أو بذل الجزية أو معاونتهم على قتال غيرهم؛ جاز أن يهادن أربعة أشهر لقوله ﷻ: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ... ﴾... »[2].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٢٥٥).

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٢/ ٢٥٩-٢٦٠).



هـ- المعقول:

فالعقل يعضد إلى جانب أدلة الشرع آنفة الذكر تلك المشروعية؛ حيث إن سنة الحياة بعامة تكون على علائق التبادل النفعي بين الناس- مسلمين كانوا أم كفارًا- والمصالحات والعهود من باب العوائد التي تنتظم بها الحياة، والأصل في العادات الإباحة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وَالْعُقُودُ فِي الْمُعَامَلَاتِ هِيَ مِنْ الْعَادَاتِ يَفْعَلُهَا الْمُسْلِمُ وَالْكَافِرُ. وَإِنْ كَانَ فِيهَا قُرْبَةٌ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ. فَلَيْسَتْ مِنْ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يُفْتَقَرُ فِيهَا إلَى شَرْعٍ»(١).

والمصالحات والمعاهدات وإبرام المواثيق مع الأعداء من السياسة الشرعية التي يصانع به الإمام غرماءه من الكافرين المحاربين، وذلك وفقًا للمصلحة المتحققة في ذلك، والتي تختلف باختلاف أحوال المسلمين.

وقد جاءت الشريعة الغراء بتحقيق المصالح وتحصيلها ودفع المفاسد وتقليلها، وفي مشروعية عقد المعاهدات بين المسلمين وغيرهم تحقيق لهذه المقاصد؛ خاصة في أحوال ضعف المسلمين وتخلفهم عن ركب القوة والحضارة- والتي قد تعتري الأمة المسلمة في بعض العصور- كما هو الحال في هذه الأزمنة.

وفي عقد هذه المعاهدات مع بعض القوى الاستعمارية المتربصة بالأمة لاستباحة عقيدتها وتغيير هويتها واستنزاف ثرواتها؛ وسيلة مشروعة لقطع الطريق- أو على الأقل إبطال الذرائع لتلك الدول لتبرير عدوانها على المسلمين؛ ولاشك أن في هذا دفع مفاسد أعظم ومخاطر أكبر(٢).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٩/ ١٥٢).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٤٨٣)، والمصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص٦٦-٦٨.

قال الشافعي: «إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم؛ لأن القتل للمسلمين شهادة وأن الإسلام أعز من أن يُعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا في حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو؛ لأن ذلك من معاني الضرورات»[(١)].

المسألة الثانية: حكم الأحلاف:

كما سبق فإن الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة؛ وأنها اتفاق يعقده الإمام أو من ينيبه، مع غير المسلمين غير الحربيين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصرة أوالنجدة أوالمعاضدة.

ومن ثم فإن أدلة مشروعيتها هي نفسها أدلة مشروعية المعاهدات؛ وما تميز به هذا النوع من المعاهدات من موضوعات أخرى غير مجرد المسالمة والمصالحة والهدنة؛ فإنه ينظر في موضوعها أي: محل الحلف؛ فإن كان مشروعًا فهو مشروع، وإلا فلا؛ لأن أدلة مشروعة المعاهدات، جاءت عامة، لم يرد فيها تقييد لنوع العلاقة التي يتم الاتفاق عليها؛ فموضوع المعاهدة الأساسية هو: المسالمة والمصالحة والهدنة، وما زاد على ذلك عفو، متروك للإمام ينظر فيه بما تقتضيه المصلحة الشرعية، للإسلام وأهله؛ فيشترط ما يراه من الشروط؛ فهي أصل المعاهدات، وإن لم تتصل بها تلك المعاهدات زمانًا أو تلحق بها مكانًا.

«وذلك أن الأصل صحة العقود والشروط، إلا ما دل الدليل على منعه؛ فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود وبأداء الأمانة، ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقض العهود والخيانة، والتشديد على

---

(١) نقله عنه الحافظ في الفتح (٦/ ٢٧٦).

من يفعل ذلك؛ وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأمورًا به: علم أن الأصل صحة العقود والشروط؛ إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده؛ ومقصود العقد: هو الوفاء به؛ فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود؛ دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة»[(١)].

«فالدليل الشرعي على جواز معاهدة ما، هو دليل جواز العلاقة التي تنظمها المعاهدة؛ إذ ما أُبيح فعله، يباح الاتفاق عليه، وما حرم فعله يحرم الاتفاق والتعاهد عليه»[(٢)].

وإذا كانت مشروعية المعاهدات ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول على النحو السابق؛ إلا أنه وردت نصوص مخصوصة فهم منها النهي عن الأحلاف في الإسلام؛ ومن ذلك:

ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لاَ

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٢٩/ ١٤٥، ١٤٦)، وينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني لعثمان ضميرية (١/ ٦٦٩-٦٧٣)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٠٥-٤١٢)، ومجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص١٧٦، ١٧٧، بحث مقدم لندوة (التشريع الدولي في الإسلام)، مطبوع ضمن أبحاث الندوة التي طبعت تحت عنوان الندوة، تنسيق: د.فاروق حمادة، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ط١ - ١٩٩٧م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٦٨، وينظر تفصيلات في: مجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص١٧٦، ١٧٧، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام لسمير عالية ص١٧٤ ١٧٧، ط١، ١٤٠٨هـ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام لمحمود إبراهيم الديك ص١٤٢ ١٤٥، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط٢، ١٤١٨هـ.



حِلْفَ في الإِسْلاَمِ، وَأَيُّما حِلْفٍ كَانَ في الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً»[1].

ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوْأَمِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ فَقَالَ: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»[2].

ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِم بن سليمان قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ**»؟ فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي[3].

فظاهر هذه الأحاديث يدل على منع عقد الأحلاف في الإسلام، وقد اختلف توجيه العلماء لهذه الأحاديث والجمع بين المنفي منها والمثبت، وذلك باختلاف معنى الحلف المنفي في الأحاديث عند كل منهم؛ فمن قال: إنه الموارثة به، قال بالنسخ.

ومن قال: إن الحلف يشمل التوارث والنصرة مطلقًا سواء بحق أو بغير حق؛ فقد ذهب إلى الجمع بين هذه الأحاديث، وحمل المنفي منه على ماكان شائعًا بينهم في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ماعدا ذلك.

وذهب فريق إلى أن المنفي هو ماكان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

وممن ذهب إلى القول بالنسخ: الإمام الطبري حيث نقل القاضي عياض: «قَالَ الطَّبَرِيُّ: لَا يَجُوز الْحِلْف الْيَوْم، فَإِنَّ الْمَذْكُور فِي الْحَدِيث، وَالْمُوَارَثَة بِهِ

---

(١) تقدم تخريجه ص٤٢.
(٢) تقدم تخريجه ص٤١.
(٣) تقدم تخريجه ص٤١.

وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلّه مَنْسُوخ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾، وَقَالَ الْحَسَن: كَانَ التَّوَارُث بِالْحِلْفِ، فَنُسِخَ بِآيَةِ الْمَوَارِيث...»[1].

وقريب من هذا المذهب من اختار أن النسخ الحاصل هو نسخ جزئي لبعض معاني الحلف؛ وهو الميراث وحده دون سائر معاني الحلف من النصرة والنصيحة والوصية، وقد نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما[2].

وأما من ذهب إلى الجمع بين المنفي والمثبت؛ فمنهم: الإمام النووي؛ حيث قال معقبًا على كلام الطبري السابق: «قُلْت: أَمَّا مَا يَتَعَلَّق بِالْإِرْثِ؛ فَيُسْتَحَبّ فِيهِ الْمُخَالَفَة عِنْد جَمَاهِير الْعُلَمَاء، وَأَمَّا الْمُؤَاخَاة فِي الْإِسْلَام، وَالْمُحَالَفَة عَلَى طَاعَة الله تَعَالَى وَالتَّنَاصُر فِي الدِّين، وَالتَّعَاوُن عَلَى الْبِرّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَة الْحَقّ؛ فَهَذَا بَاقٍ لَمْ يُنْسَخ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْله ﷺ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيث: **«وَأَيّمَا حِلْف كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّة لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَام إِلَّا شِدَّة»**[3]، وَأَمَّا قَوْله ﷺ: **«لَا حِلْف فِي الْإِسْلَام»**؛ فَالْمُرَاد بِهِ: حِلْف التَّوَارُث، وَالْحِلْف عَلَى مَا مَنَعَ الشَّرْع مِنْهُ. وَاللهُ أَعْلَم»[4] اهـ.

وكذلك سلك الحافظ ابن حجر مسلك الجمع حيث قال: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات

---

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ٨١-٨٢).
(٢) نقله عنه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، للطحاوي (٤/ ٢٩٩).
(٣) تقدم تخريجه ص٤٢.
(٤) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٦/ ٨٢).

الشرعية؛ كالمصادقة والموادة وحفظ العهد»[1].

وذهب فريق منهم الإمام ابن القيم[2] إلى أن المنفي هو ما كان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

وإلى هذا مال أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية أولًا، ثم توسط وقال: «...وَبِالْجُمْلَةِ فَجَمِيعُ مَا يَقَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنْ الشُّرُوطِ وَالْعُقُودِ وَالْمُحَالَفَاتِ فِي الْأُخُوَّةِ وَغَيْرِهَا تُرَدُّ إلَى كِتَابِ الله وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَكُلُّ شَرْطٍ يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يُوَفَّى بِهِ، و **«مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِلٌ ؛ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ»**»[3].

واختار هذا القول بعض الباحثين المعاصرين؛ فقال: «أقرت «وثيقة» المدينة الأحلاف التي كانت بين القبائل العربية قبل الإسلام، وعملت على تنظيمها وتقنينها وفق النظام الإسلامي الجديد، ... ولكن في مقابل إقرار الولاء والحفاظ على التوازنات العشائرية، عمل الرسول ﷺ على منع قيام تحالفات جديدة، سواء كانت بين عشيرة وعشيرة من الأنصار، أو بين العشائر والبطون ومواليها، أو بينهم وبين اليهود ...

فالعلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المديني الجديد «يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، لذلك رفض الإسلام الحِلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة» الذي أكدت عليه الفقرة الأخيرة من البند رقم (١٥): «وأن المؤمنين

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (١٠/ ٥٠٢). وسبق ذكر كلام ابن الأثير والحميدي والخطابي والسيوطي وابن بطال وغيرهم من المعاصرين في الجمع بين الأحاديث ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) ينظر نص كلامه ص٩٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٥/ ٦٠)، والحديث تقدم تخريجه ص٤٤٧.



بعضهم موالي بعض دون الناس»، والموالاة تقتضي المحبة والنصرة...»[1].

ولاشك أن مذهب الجمع أظهر وأولى، وفيه إعمال الدليلين دون إهمال أحدهما، حيث إن الجمع متيسر، كما سبق من كلام أهل العلم.

غير أن محصلة قول من اختار النسخ لايختلف في ثمرته عن ذلك؛ فيقال: إن الحلف الذي يراد به التوارث منسوخ، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة الله والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق؛ فهذا باقٍ لم ينسخ[2].

كما أن القول بمنع الأحلاف التي تعقد بين المسلمين؛ حيث أغناهم الله بالإسلام عن ذلك؛ فألف بين قلوبهم وجعلهم إخوة متناصرين متعاضدين يدًا واحدة، بمنزلة الجسد الواحد؛ فيمكن حمل هذا التوجيه على ماكان أول الأمر عند قدوم المسلمين إلى المدينة؛ فكان الأنسب توحيد الولاءات والأحلاف وجعلها كلها تنصهر في بوتقة الإسلام؛ حيث إن العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المديني الجديد يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، فرفض الإسلام الحِلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة[3]. والله أعلم.

❁❁❁

---

(١) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص١١-١١٣ بتصرف يسير.
(٢) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص٧٥.
(٣) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص١١-١١٣ بتصرف يسير.

المطلب الثالث

إلزاميتها والوفاء بها

يعتبر مبدأ الوفاء بالعهد أساس القوة الإلزامية للمعاهدات في الشريعة الإسلامية؛ حيث جاءت نصوص كثيرة من القرآن والسنة تؤكد بجلاء هذه الصفة الإلزامية للمعاهدات، وقد انعقد الإجماع على ذلك، وجاءت علاقات الخلفاء المسلمين الدولية عبر التاريخ الإسلامي كله ترجمة حقيقية لهذا المبدأ.

فمن نصوص الكتاب التي قررت هذا المبدأ بجلاء ووضوح:

قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[المائدة: ١].

والعقود هي العهود، قال المفسر الفقيه القرطبي: «العقود الربوط، واحدها عقد، يقال: عقدت العهد والحبل، وعقدت العسل فهو يستعمل في المعاني والأجسام»[(١)].

وقال المفسر الفقيه الجصاص: «روي عن ابن عباس ومجاهد ومطرف والربيع والضحاك والسدي وابن جريج والثوري قالوا: العقود في هذا الموضع أراد بها العهود»[(٢)].

وقد حكى ابن جرير الطبري، الإجماع على أن المراد بالعقود: العهود[(٣)].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٣٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٩٣).

(٣) ينظر: جامع البيان (٦/ ٤٦، ٤٧)، ونقله عن ابن عباس ومجاهد، وغير واحد، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، وينظر: أحكام القرآن للشافعي ص٤٠٦.
وقال الشوكاني: «قيل: المراد بالعقود هي التي عقدها الله على عباده وألزمهم بها من الأحكام، وقبل: هي العقود التي يعقدونها بينهم من عقود المعاملات، والأولى شمول الآية للأمرين جميعًا، ولا وجه لتخصيص بعضها دون بعض... والعقد الذي يجب الوفاء به ما وافق كتاب الله وسنة رسول الله، فإن خالفهما فهو رد لا يجب الوفاء به ولا يحل».
ينظر: فتح القدير للشوكاني (٢/ ٤، ٥)، وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤/ ٢٣، ٢٤)، وأحكام القرآن للشافعي ص٤٠٧.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤].

قال ابن تيمية رحمه الله: «إن العدل في القول خبر يتعلق بالماضي والحاضر، والوفاء بالعهد يكون في القول المتعلق بالمستقبل»[(١)].

قال الآلوسي: « ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾: ما عاهدتم الله تعالى عليه؛ من التزام تكاليفه، وما عاهدتم عليه غيركم من العباد، ويدخل في ذلك العقود ».

ثم قال: «إن الإخلال بالوفاء بالعهد على ما تقتضيه الأحاديث الصحيحة قيل كبيرة. وقد جاء عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه عد من الكبائر نكث الصفقة؛ أي الغدر بالمعاهد، بل صرح شيخ الإسلام العلائي بأنه جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه سماه كبيرة»[(٢)].

قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ [النحل: ٩١ - ٩٢].

قال الجصاص: «من عقد على نفسه عقدًا أو أوجب قربة أو دخل فيها أن لا يتمها فيكون بمنزلة التي نقضت غزلها بعد قوة»[(٣)].

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩/ ١٣٨).
(٢) ينظر: روح المعاني (١٥/ ٧١)
(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٩٠، ١٩١).

﴿... يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ أُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٧].

قال ابن العربي: «العهد على قسمين: أحدهما فيه الكفارة، والآخر لا كفارة فيه، فأما الذي فيه الكفارة: فهو الذي يقصد به اليمين على الامتناع عن الشيء أو الإقدام عليه.

وأما العهد الثاني: فهو العهد الذي يرتبط به المتعاقدان على وجه يجوز في الشريعة ويلزم في الحكم، إما على الخصوص بينهما، وإما على العموم على الخلق، فهذا لا يجوز حلّه، ولا يحل نقضه، ولا تدخله كفارة، وهو الذي يحشر ناكثه غادرًا، ينصب له لواء بقدر غدرته؛ يقال: هذه غدرة فلان»(١).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

فدلت الآية الكريمة على وجوب نصر المستضعفين إذا طلبوا النصرة من المسلمين، إلا أن عونهم ليس بواجب، إذا كان الذين طلبوا من الدولة الإسلامية النصر عليهم يرتبطون بعقد موادعة ومعاهدة حتى ينتهي أمد عقد المعاهدة؛ لأن حكم عقود الهدنة الوفاء والالتزام في شريعة الإسلام.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ﴾ يريد إن دعوا هؤلاء المؤمنين الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم، فذلك فرض عليكم فلا تخذلوهم. إلا أن يستنصروكم على قوم كفار

---

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (١/ ١٦)، و نكث العهد: نقضه.

بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»[1].

كما جاءت نصوص السنة النبوية الشريفة لتؤكد بها لايدع مجالًا للشك هذه الحقيقة الناصعة، ومن ذلك:

أ - ما أخرجاه في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: **«أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ»**[2].

ب - ما أخرجاه في الصحيح عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: **«لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»**[3].

ج - ما أخرجه مسلم في صحيحه عن بريدة بن الحصيب قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله وفيمن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: **«اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا وَلَا تَغُلُّوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تُمَثِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ،...»**[4] الحديث.

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٥٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق (١/ ١٦) ح (٣٤)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق (١/ ٧٨) ح(١٠٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم الغادر للبر والفاجر (٤/ ١٠٤) ح(٣١٨٨)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر (٣/ ١٣٦٠) ح(١٧٣٥)، من حديث ابن عمر، وتقدم تخريجه ص٤٧٤، من طرق أخرى.

(٤) أخرجه مسلم (١٧٣١)، وتقدم تخريجه ص٢٣٣.

د- ما أخرجه أحمد وغيره من حديث عَمْرو بْن عَبَسَةَ أن رَسُولَ الله ﷺ قال: «**مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْم عَهْدٌ، فَلَا يَحِلَّنَّ عُقْدَةً وَلَا يَشُدَّهَا حَتَّى يَنْقَضِيَ أَمَدُهَا، أَوْ يَنبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ**»(١).

هـ- ما صح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**خَمْسٌ بِخَمْسٍ**» قَالُوا: يَا رَسُولَ الله وَمَا خَمْسٌ بِخَمْسٍ؟ قَالَ: «**مَا نَقَضَ قَوْمٌ الْعَهْدَ إِلَّا سُلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوُّهُمْ، وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ، وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ الْفَاحِشَةُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ، وَلَا طَفَّفُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مُنِعُوا النَّبَاتَ وَأُخِذُوا بِالسِّنِينَ، وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمُ الْقَطْرُ**»(٢).

و- ما ثبت عن حُذَيْفَة بْن الْيَمَانِ رضي الله عنه قال: مَا مَنَعَنِي أَنْ أَشْهَدَ بَدْرًا إِلَّا أَنِّي خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي حُسَيْلٌ. قَالَ: فَأَخَذَنَا كُفَّارُ قُرَيْشٍ، قَالُوا: إِنَّكُمْ تُرِيدُونَ مُحَمَّدًا، فَقُلْنَا: مَا نُرِيدُهُ، مَا نُرِيدُ إِلَّا الْمَدِينَةَ، فَأَخَذُوا مِنَّا عَهْدَ الله وَمِيثَاقَهُ؛ لَنَنْصَرِفَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ وَلَا نُقَاتِلُ مَعَهُ، فَأَتَيْنَا رَسُولَ الله ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ الْخَبَرَ؛ فَقَالَ: «**انْصَرِفَا؛ نَفِي لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَنَسْتَعِينُ اللهَ عَلَيْهِمْ**»(٣).

ز- ومن ذلك وفاؤه ﷺ للمشركين بشروط عقد صلح الحديبية؛ تلك الشروط التي امتعض منها كثير من أصحابه؛ لما رأوا فيها من قسوة وظلم

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٧٠١٥)، وغيره، وتقدم تخريجه ص٤٧٤.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١١/ ٤٥) ح(١٠٩٩٢)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ٤٨٣) ح(٦٣٩٨)، وقال الهيثمي في المجمع (٣/ ٦٥): فِيهِ إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ كَيْسَانَ الْمَرْوَزِيُّ، لَيَّنَهُ الْحَاكِمُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ مُوَثَّقُونَ، وَفِيهِمْ كَلَامٌ. وصححه الألباني بشواهده في صحيح الترغيب والترهيب (١/ ١٨٧).

(٣) أخرجه مسلم (١٧٨٧)، وتقدم تخريجه ص٤٤٤.

للمسلمين؛ وكان من تلك الشروط: «أن من أتى المسلمين من المشركين ردوه إليهم، ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه».

فَبَيْنَا رَسُولُ الله ﷺ يَكْتُبُ الْكِتَابَ؛ إِذْ جَاءَهُ أَبُو جَنْدَلِ بْنُ سُهَيْلِ بْنِ عَمْرٍو، فِي الْحَدِيدِ، قَدْ انْفَلَتَ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ، فَلَمَّا رَأَى سُهَيْلٌ أَبَا جَنْدَلٍ قَامَ إِلَيْهِ فَضَرَبَ وَجْهَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، قَدْ لَجَّتْ الْقَضِيَّةُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكَ هَذَا. قَالَ: «صَدَقْتَ» فَقَامَ إِلَيْهِ فَأَخَذَ بِتَلْبِيبِهِ.

وَصَرَخَ أَبُو جَنْدَلٍ بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ، أَتَرُدُّونَنِي إِلَى أَهْلِ الشِّرْكِ فَيَفْتِنُونِي فِي دِينِي؟!!

وإنها لصرخة تهزُّ الوجدان، ولكن هيهات أن تؤدي إلى إخلال بالوفاء من صاحب الخلق العظيم ﷺ!!

فطيب رَسُولُ الله ﷺ خاطره، وفتح له باب الأمل والرجاء والثقة بالله، وبيَّن له أن أخلاق النبوة والإسلام ليس فيها إلا الوفاء، وليس فيها غدر أبدًا، وقال له: **«يَا أَبَا جَنْدَلٍ، اصْبِرْ وَاحْتَسِبْ؛ فَإِنَّ الله ﷻ جَاعِلٌ لَكَ وَلِمَنْ مَعَكَ مِنْ الْمُسْتَضْعَفِينَ فَرَجًا وَمَخْرَجًا؛ إِنَّا قَدْ عَقَدْنَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ صُلْحًا؛ فَأَعْطَيْنَاهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَأَعْطَوْنَا عَلَيْهِ عَهْدًا، وَإِنَّا لَنْ نَغْدِرَ بِهِمْ»**[1].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣١/ ٢١٢) ح(١٨٩١٠)، من حديث الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وحسَّن الأرناؤوط إسناده في تعليقه على المسند (٣١/ ٢٢٠)، وأصله عند البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ١٢٦) ح(٤١٨٠)، و(انْفَلَتَ): تخلص وفر وهرب في خفية، و(لَجَّت): وجبت؛ أي فرغنا من المناقشة قبل أن يأتيك هذا. و(تَلبيبه): التلبيب: مجمع الثياب عند النحر. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٤/ ٢٣٣)، والمغرب في ترتيب المعرب ص٤٢٠، ومختار الصحاح ص٢٤٢.

ومن وفائه ﷺ لأعدائه أيضًا على هذا النحو؛ إرجاعه أبا بصيرٍ إليهم بعدما جَاءَهُ وَهُوَ مُسْلِمٌ، فَأَرْسَلُوا فِي طَلَبِهِ رَجُلَيْنِ؛ فقَالُوا: الْعَهْدَ الَّذِي جَعَلْتَ لَنَا. فَدَفَعَهُ إِلَى الرَّجُلَيْنِ فَخَرَجَا بِهِ[1].

ز- ما أخرجه أحمد وغيره من حديث أبي رَافِعٍ رضي الله عنه، قَالَ: بَعَثَتْنِي قُرَيْشٌ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ ، فَلَمَّا رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ، أُلْقِيَ فِي قَلْبِي الْإِسْلَامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنِّي والله، لَا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا.

فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**إِنِّي لَا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلَا أَحْبِسُ الْبُرُدَ، وَلَكِنْ ارْجِعْ؛ فَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ الَّذِي فِي نَفْسِكَ الْآنَ فَارْجِعْ**» قَالَ: فَذَهَبْتُ، ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَسْلَمْتُ[2].

قال الشوكاني: «فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ الْوَفَاءَ بِالْعَهْدِ لِلْكُفَّارِ كَمَا يَجِبُ لِلْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ الرِّسَالَةَ تَقْتَضِي جَوَابًا يَصِلُ عَلَى يَدِ الرَّسُولِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ عَقْدِ الْعَهْدِ»[3].

والأحاديث غير ذلك كثيرة جدًا[4].

وأما الإجماع: فقد حكاه غير واحد، وهذا حكم لا يخالف فيه مسلم، ولا يتأوّل نصوصه عالم: فقد قال ابن حجر: «الغدر حرام باتفاق، سواء كان في حق

---

(١) قصة أبي بصير عند البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ (٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٣٤٥)، أبو داود (٢٧٥٨)، وابن حبان في صحيحه (٤٨٧٧)، وتقدم تخريجه ص٤٤٢.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٨/ ٣٧).

(٤) ينظر: زاد المعاد (١/ ٣٢٦).



المسلم أو الذمي»[1].

وقال ابن العربي: «الغدر حرام في كل ملة، لم تختلف فيه شريعة»[2].

وقال أبو العباس ابن تيمية: «جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، وبأداء الأمانة ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقض العهود والخيانة، والتشديد على من يفعل ذلك»[3].

وقال ابن حزم: «وَاتَّفَقُوا أن الْوَفَاء بالعهود الَّتِي نَص الْقُرْآن على جَوَازهَا ووجوبها، وَذكرت فِيهِ بصفاتها وأسمائها، وَذكرت فِي السّنة كَذَلِك، وأجمعت الْأمة على وُجُوبهَا أَو جَوَازهَا؛ فإن الْوَفَاء بهَا فرض وإعطاءها جَائِز»[4].

وقد اتفق فقهاء المذاهب المختلفة[5]؛ الحنفية[6]، والمالكية[7]، والشافعية[8]،

---

(١) ينظر: فتح الباري (٦/ ٢٨٠)، وينظر أيضًا: مراتب الإجماع لابن حزم ص١٤٣.

(٢) ينظر: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، لابن العربي (٧/ ٧٦)، دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٢٩/ ١٤٥، ١٤٦).

(٤) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص١٢٣.

(٥) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص١٢٣، وموسوعة الإجماع، سعدي أبو جيب (٢/ ٧٧٥).

(٦) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٢١)، المبسوط للسرخسي (١٠/ ٥)، والبدائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٢٠).

(٧) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (١/ ٤٩٨)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، دار الفكر- بيروت، د.ت، والتاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق (٣/ ٣٦٤)، دار الفكر- بيروت، ط٣- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٥٠، ١٥١)، دار الفكر- بيروت، د.ت، وشرح الدردير الكبير (٢/ ٢٠٦)، وقوانين الأحكام لابن جزي ص١٧٥.

(٨) ينظر: المجموع (١٨/ ٢٢٧)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٦١)، ونهاية المحتاج (٨/ ١٠٨)، وروضة الطالبين (١٠/ ٣٣٧)

والحنابلة[1]، على وجوب الوفاء بالعهد وتحريم الغدر، وجاءت نصوصهم مؤكدة هذا الحكم.

واجتمعت كلمتهم على أن الوفاء بالعهود مبدأ لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه بوصفه أساسًا لجميع العلاقات، وبهذا وصلوا إلى تقرير أساس الإلزام في المعاهدات في زمان لم يكن فيه الوفاء بالعهود متعارفًا عليه بين الجماعات الدولية، وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لم يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الثاني من القرن العشرين، وبذلك سجل الإسلام فضلًا- لا يدانيه أحد- على القانون الدولي الحديث[2].

❁❁❁

---

(١) ينظر: المغني (١٠/ ٥٢٢)، وكشاف القناع (٣/ ١١٥)، والمبدع (٣/ ٤٠١)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/١٤٦).

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص٩١-٩٢، و أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص٧٩.

المطلب الرابع

الشروط الشكلية والموضوعية والزمنية للمعاهدات

يمكن تقسيم شروط[1] صحة المعاهدات في الشريعة الإسلامية، إلى ثلاثة أقسام، وهي: الشروط الشكلية، والشروط الموضوعية، والشروط الزمنية.

أ - الشروط الشكلية:

ويقصد بالشروط الشكلية تلك المتعلقة بكيفية إبرام المعاهدة، أو بمختلف المراحل التي تمر بها. ويتمثل ذلك أساسًا في الآتي:

المفاوضة أو التفاوض على المعاهدة:

ويسميه الإمام محمد المراوضة[2]، وتمثل المفاوضة أو التفاوض أولى خطوات

---

(١) الشروط لغة: جمع شرط، ومادتها: «الشين والراء والطاء، أصل يدل على عَلَم وعَلامة، وما قارب ذلك من عِلْم؛ من ذلك: الشَّرَط: العلامة، وأشراط الساعة وهي علاماتها، وسمي الشُّرَط؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يُعرفون بها». وكذلك الشَّريطةُ: العلامة، لكن جمعها شرائط. وإلزامُ الشيء والتزامه في العقود، راجع إلى الأصل المذكور، فهو من معنى العلامة؛ لترتب الحكم عليه. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ص٥٥٥، والقاموس المحيط ص٦٧٣، ولسان العرب (٧/ ٣٢٩)، و التعريفات للجرجاني ص٩١، والكليات للكفوي ص٥٠٤.
واصطلاحًا: «الشروط جمع شرط... وهو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب». فتح الباري (٥/ ٢٣٨). وقال الأصبهاني: «الشرط كل حكم معلوم يتعلق بأمر يقع بوقوعه، وذلك الأمر كالعلامة له». المفردات في غريب القرآن ص٣٧٩. وقال العز بن عبد السلام: «الشرط في الاصطلاح: ما يتوقف عليه الحكم وليس بعلة الحكم ولا يجزئ لعلته، وأما في اللفظ فأكثر ما يعبر بلفظ الشرط عن الأسباب أو عن أسباب الأسباب» قواعد الأحكام (٢/ ١٠٥). وقيل: «هو ما يتوقف ثبوت الحكم عليه». ينظر: معجم المصطلحات لنزيه حماد ص١٩٩- ٢٠١.

(٢) ينظر: السير الكبير (٢/ ٤٠٩-٤١٩) حيث تكررت كلمة المراوضة عدة مرات في عقود الأمان والموادعة، وهي كلمة تعني: المداراة والمخاتلة. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب (١/ ٣٥٣)، ولسان العرب (٧/ ١٦٤)، والنهاية (٢/ ٢٧٦).

إبرام معاهدة دولية، على أساس أنها تسمح لأطراف المعاهدة بتحديد موضوعها والحقوق والالتزامات المترتبة عليها، وكذلك نطاق تطبيقها المكاني والزماني.

يقول الدكتور حامد سلطان: «تمر المعاهدة في الشريعة الإسلامية بالأدوار الخاصة بالتفاوض الذي يباشره الإمام أو الخليفة نفسه، أو يباشر عنه وباسمه وبإذنه مَنْ يفوضه في ذلك»[١].

وقد لجأ المسلمون - منذ عهد النبي ﷺ[٢] إلى وسيلة التفاوض كوسيلة لازمة لإبرام المعاهدات، على أساس أنه - بالتفاوض - يمكن وضع أرضية مشتركة وقاسمًا مشتركًا لما سيتم الاتفاق عليه.

ومن الأمثلة المبكرة لذلك معاهدة صلح الحديبية، الذي أبرمه الرسول ﷺ؛ حيث كان ثمرة مفاوضات مضنية بينه وبين قريش[٣].

---

(١) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) «وقد كان ﷺ إذا أراد عقد معاهدة سعى إليها بطرق تعتبر أحدث الطرق اليوم في عصر المدنية، فكان ﷺ يقوم بالمفاوضات التي تتقدم كتابة المعاهدات، كما ثبت في معاهدة اليهود أول نزوله المدينة، فقد تبادلت الرسل في عهد الحديبية، والمفاوضون من الطرفين، إلى أن وصلا إلى نقطة الاتفاق.
وإذا وجد أن الأمر يحتاج إلى مفاوضات سرية، لجأ إليها؛ كما حصل في غزوة الخندق، فقد دار الاتفاق سرًا بينه وبين قائدي غطفان بواسطة عاصم بن عمر بن قتادة، على أن يرحلا من المدينة، ويأخذ ثلثا ثمارها وقد سارت المفاوضات السرية إلى مرحلة استشارة نواب الأمة (سعد بن معاذ وسعد بن عبادة) وكانت النتيجة رفضها؛ لأنها لا تتفق وكرامة الأمة، وهي في عزة برسولها، وفي منعة وقوة بالإسلام».
ينظر: سياسة الرسول ﷺ في الجهاد والقضاء، محمد بهرام القاضي ص١٣٠، رسالة كلية الشريعة الإسلامية - القاهرة، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

(٣) ينظر في ذلك: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ...(٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (٣/ ١٤٠٩-١٤١٠) ح(١٧٨٣)، والسيرة النبوية لابن هشام-(٣/ ٣٣١)، ومرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي ص٢٠٠- ٢٠٢، مطابع الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة، ط١٤٠٦هـ.

وقد جرت عادة القادة المسلمون وملوكهم على مراعاة هذه القاعدة في مفاوضاتهم مع أعدائهم لإبرام معاهدات معهم[(١)].

ولعل خير من عبر عن هذه القاعدة، صلاح الدين الأيوبي حينما بعث برسالة جوابية إلى ملك الإنجليز الذي حاصر عكا وحارب صلاح الدين، ثم أرسل إليه يطلب الاجتماع به، فأجابه بما يلي:

«الملوك لا يجتمعون إلا عن قاعدة، وما يحسن منهم الحرب بعد الاجتماع والمؤاكلة، وإذا أراد ذلك فلابد من تقرير قاعدة قبل هذه الحالة، ولابد من ترجمان نثق فيه في الوسط، يفهم كل واحد منا ما يقوله الآخر فليكن الرسول بيننا ذلك ترجمان. فإذا أسفرت القاعدة وقع الاجتماع بعد ذلك إن شاء الله»[(٢)].

وقد أشار الإمام الشيباني إلى قاعدة هامة جدًا يجب مراعاتها عند التفاوض بشأن المعاهدات الدولية، وهي تلك التي تقضي بالتشدد في البداية للوصول إلى المقصود؛ أي أن تطلب أكثر لكي تحصل على الأقل (الذي تريده)؛ فقد جاء في السير الكبير:

«وينبغي للكاتب أن يكتب ابتداءً على أشد ما يكون من الأشياء؛ يعني على أحوط الوجوه، فإن كره المسلمون من ذلك شيئًا ألقوه من الكتاب؛ لأن إلقاء ما يريدون إلقاءه أهون عليهم من زيادة ما يريدون زيادته، ولعل أهل الحرب لا

---

(١) ينظر في ذلك: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الأيوبي)، ابن شداد ص١٦٣، تحقيق: جمال الدين الشال، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط٢- ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، وصبح الأعشى للقلقشندي (٧/ ١١٦، ١١٧)، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص٩٨-١٠٢.

(٢) ينظر: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ابن شداد ص١٦٣.

يقبلون إلا الأشد، فلهذا يكتب في الابتداء بهذه الصفة، فإن قبلوا اليسير منه ألقى المسلمون منه ما أحبوا»[1].

التفويض في التفاوض:

الأصل أن من يقوم بالتفاوض هو الإمام أو الحاكم، وله أن يفوض من يباشر ذلك عنه، وقد جرى الفقهاء في السير على اتباع عدة إجراءات تثبت صحة تفويض الدولة الإسلامية لمبعوثها، ومن تلك الأساليب عند بعث وفد للتفاوض مع دولة أخرى أن تؤمر أميرًا على ذلك الوفد؛ حيث يعد هذا التأمير بمثابة تفويض.

ومن ذلك أيضًا ختم الكتب المرسلة من الخلفاء بخاتمهم إلى حكام تلك الدول؛ فيكون ذلك بمثابة وثيقة تفويض[2]؛ حيث إن وثيقة التفويض هذه تُعدُّ بمثابة خطاب تعريف أن هذا الشخص مخول ومبعوث من رئيس الدولة وليس شخصًا فضوليًا أو منتحلًا هذه الصفة[3].

كتابة المعاهدة وتحريرها:

ويمثل تحرير المعاهدة وكتابتها - أخطر المراحل التي يمر بها إبرام أية معاهدة دولية، باعتبارها وسيلة إثبات لما تم الاتفاق عليه بين الأطراف المتعاقدة، والكتابة وإن لم تكن شرطًا في صحة العقود في الشريعة ولا واجبًا فيها، إلا أن فيها توثيقًا

---

(١) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيباني، السرخسي (٥/ ١٧٩٨)، وينظر أيضًا: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد ابن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٨٩.

(٢) عرفت (م٢ ف ج) من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات وثيقة التفويض بأنها تلك «الوثيقة الصادرة عن السلطة المختصة في الدولة، والتي تعين شخصًا أو أشخاصًا لتمثيل الدولة في التفاوض، أو في قبول نص معاهدة، أو إضفاء الصفة الرسمية عليه، أو في التعبير عن ارتضائها بمعاهدة، أو في القيام بأي عمل آخر يتعلق بمعاهدة».

(٣) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٠٢-١٠٣ بتصرف.

وتذكيرًا، وإثباتًا، وقطعًا للنزاع فيما تم الاتفاق عليه[1].

والكتابة مبدأ عام وهام من مبادئ المعاملات في الشريعة الإسلامية، ومن باب أولى أن تكون كذلك في باب السير؛ حيث تتعلق هذه المعاهدات بالدولة الإسلامية وعلاقتها بالدول الأخرى، وليس مجرد معاملة فردية محدودة، وقد أولت كتب الفقه والأدب عناية كبيرة في تحرير المعاهدات وكتابتها.

وقد نص القرآن الكريم على الكتابة في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾[البقرة: ٢٨٢]، ولا تقتصر الكتابة على ما هو مهم فقط؛ إذ صغريات الأمور أيضًا من الأفضل كتابتها وعدم التحرج من ذلك، يقول تعالى في نفس الآية - والتي تعد أطول آية في القرآن -: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَـٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾[البقرة: ٢٨٢].

والأصل في كتابة المعاهدات ما ورد عن النبي ﷺ أنه أمر أن تكتب نسختان في صلح الحديبية[2].

وذلك حتى يكون مع كل طرف منهما نسخة يستطيع أن يرجع إليها، إذا نازعه الطرف الآخر في شروط وردت فيها.

وتتمثل العلة في كتابة ما يتم الاتفاق عليه في رفع أي نزاع أو ريبة حول مضمون الاتفاق؛ وذلك لأن توثيقه بالكتابة من شأنه صياغته في ورقة مكتوبة لا

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٨٤).

(٢) ينظر: عمدة القارئ، للعيني (١٤/ ٣)، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد الصلابي (٢/ ١٠٥٨)، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود الديك ص٢٧٣. وينظر مزيد تفصيل لهاتين النسختين وموضعهما ص٤٦٢.

يرقى إليها شك[١].

ومقتضى ذلك وحاصله أنه حيث تتعين كتابة المعاهدة، فإن عبارات المعاهدة[٢] وألفاظها يجب أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض، ولا تحتمل التأويل الكثير أو العديد من التفسيرات[٣].

حكم كتابة المعاهدات الدولية:

يؤكد الإمام الشيباني على أهمية كتابة المعاهدات الممتدة في الزمان، وإلا كان هناك جناح ومؤاخذة في تركها؛ فيقول: «وإذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة، فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتابًا؛ لأن هذا عقد يمتد، والكتاب في مثله مأمور به شرعًا؛ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وأدنى درجات موجب الأمر الندب، كيف وقد قال في آخر الآية: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون ممتدًا يكون الجناح في ترك الكتاب فيه»[٤].

ويؤكد الإمام النووي ذلك القول؛ حيث يقول: «ينبغي للإمام إذا هادن أن يكتب عقد الهدنة ويشهد عليه؛ ليعمل به من بعده»[٥].

---

(١) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨٠-١٧٨١)، و(٥/ ١٧٩٥، ١٧٩٦)، و المبسوط، الإمام السرخسي (٣٠/ ١٦٧، ١٦٨)، و الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٣/ ٣٨٢، ٣٨٣).

(٢) ينظر: الشكل في الفقه الإسلامي، د.محمد وحيد الدين سوار ص٢٣، معهد الإدارة العامة- الرياض، ط١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٣٥.

(٤) ينظر: السير الكبير للشيباني (٤/ ٦٠).

(٥) ينظر: روضة الطالبين، للنووي (١٠/ ٣٣٧).

وإذا كان الفقهاء لم يتطرق أكثرهم إلى حكم كتابة المعاهدات على وجه مخصوص إلا أنهم تطرقوا ولاشك أن الأمر بالكتابة والإشهاد يختلف باختلاف المعاملة المراد توثيقها بالكتابة أو بالإشهاد، فإن كانت معاملة لها شأنها وخطرها؛ كالمعاهدات والاتفاقات بين الدول ونحو ذلك، أو كانت دينًا كبيرًا، وتوقع الدائن حدوث طارئ يكون سببًا في ضياع ماله، أو لم يثق بالمدين فالتوثيق بالكتابة حينئذ واجب؛ لأن التوثيق بالكتابة يقصد به حفظ الحقوق والأموال من الضياع، وحفظ الأموال واجب، والشارع نهى عن تضييعها[(١)].

قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي في قوله تعالى: ﴿ فَٱكۡتُبُوهُ ﴾ : «وهذا الأمر قد يجب إذا وجب حفظ الحق، كالذي للعبد عليه ولاية، وكأموال اليتامى والأوقاف والوكلاء، وقد يقارب الوجوب، كما إذا كان الحق متمحضًا للعبد، فقد يقوى الاستحباب بحسب الأحوال المقتضية لذلك»[(٢)].

ولاشك أن الأمر يتأكد في حال المعاملات ذات الخطر والشأن والتي تحتاج إلى توثيق وتأكيد وضبط؛ كالمعاهدات والأحلاف ونحوها مما يجري بين الدول، والله أعلم.

وقد استقر العرف لدى رجال القانون الدولي على اشتراط كتابة المعاهدات في

---

(١) من ذلك قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ المَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ». أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسۡـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلۡحَافٗا﴾ ...(٢/ ١٢٤) ح(١٤٧٧)، ومسلم، كتاب الحدود، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة (٣/ ١٣٤١) ح(٥٩٣)، من حديث معاوية رضي الله عنه.

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (١/ ٢٢٠)، تقديم: محمد زهري النجار، دار المدني-جدة، ط١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

العصر الحديث؛ حيث قالوا: «يمكن القول بأن الكتابة صارت الآن شرطًا تقليديًا تواتر عليه عرف الدول، وقد جاء ذكر ذلك صراحة في حكم المادة الثانية من المشروع النهائي الذي وضعته لجنة القانون الدولي في سنة ١٩٦٢ لقانون المعاهدات»[(١)].

٢- وقد نص القانون نفسه الصادر سنة ١٩٦٩م على ذلك؛ حيث نصت المادة (٣) من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات -التي اعتمدت من قبل الأمم المتحدة في مؤتمر ١٩٦٩م في دورته الثانية ٢٢ مايو- على عدم سريان هذه الاتفاقية على الاتفاقات الدولية التي لا تتخذ شكلًا مكتوبًا.

وليس هذا سبقًا سبق إليه القانون الدولي الحديث، فالإمام محمد بن الحسن يشير إلى هذه المرحلة من مراحل إبرام المعاهدة فيقول: «إذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة، فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتابًا... والأصل فيه: حديث رسول الله ﷺ، فإنه صالح أهل مكة عام الحديبية... وأمر بأن يكتب بذلك نسختان؛ إحداهما: تكون عند رسول الله ﷺ، والأخرى: عند أهل مكة[(٢)]؛ لأن كل واحد من الفريقين يحتاج إلى نسخة تكون في يده، حتى إذا نازعه الفريق

---

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحياد، د.عائشة راتب وآخرون ص٢٣٥، والقانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص٥٧٥-٥٧٦، و أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد الجميلي ص١٩٨.

(٢) أخرج ابن سعد القصة وفيها: «وكتب عليّ صدر هذا الكتاب فكان هذا عند رسول الله ﷺ وكانت نسخته عند سهيل ابن عمرو». ينظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٩٧)، وفي رواية المقريزي: «وكتب عليٌّ صدر الكتاب، فقال سهيل: يكون عندي. وقال رسول الله ﷺ: بل عندي. ثم كتب له نسخة، وأخذ رسول الله ﷺ الكتاب الأول، وأخذ سهيل نسخته...» ينظر: إمتاع الأسماع بما للرسول ﷺ من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، أحمد بن علي المقريزي (١/ ٢٩٨)، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة، د.ت. وينظر أيضًا ما تقدم ص٤٩٦.

الآخر في شرط رجع إلى ما في يده واحتج به على الفريق الآخر، فالمقصود به التوثق والاحتياط»[(١)].

اللغة المستخدمة في كتابة المعاهدة في الإسلام:

مما لاشك فيه أن استخدام اللغة العربية في كتابة المعاهدات المبرمة بين المسلمين أمر ضروري، بل إنه يعد أساس الشخصية العربية والإسلامية نفسها.

يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: «اعلم أن لغات أهل الأمصار، إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها، أو المختطِّين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية... فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيًا، هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام»[(٢)].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنه «تكره العقود بغير العربية لغير حاجة كما يكره سائر أنواع الخطاب بغير العربية لغير الحاجة»[(٣)].

غير أن ما تقدم لا يعني أن الإسلام لا يجيز استخدام لغات أجنبية في إبرام المعاهدات الدولية، خصوصًا إذا كان طرف أو أكثر من أطراف المعاهدة يستخدم غير العربية؛ فاختلاف الألسنة واللغات أمر ثابت أمره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ﴾[الروم: ٢٢]، وأيضًا: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ

---

(١) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٥/ ١٧٨٠، ١٧٨١)، وينظر أيضًا: قانون السلام للغنيمي ص٤٩٠، ٤٩١، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص١٠٥، والشرع الدولي في الإسلام، د.نجيب أرمنازي ص١٤٨.

(٢) ينظر: المقدمة، ابن خلدون ص٣٧٩.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٢).

إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤][(١)].

يقول ابن قيم الجوزية إن: «الشارع لم يحدَّ لألفاظ العقود حدًا، بل ذكرها مطلقة، فكما تنعقد العقود بما يدل عليها من الألفاظ الفارسية والرومية والتركية، فانعقادها بما يدل عليها من الألفاظ العربية أولى وأحرى»[(٢)].

وجاء عن الأديب الأعشى مايدل على أن المعاهدات كانت تكتب بلغتين، وقد عرب معاهدة كتبت باللغة اللاتينية[(٣)].

فليس ثَمَ ما يمنع شرعًا من تحرير المعاهدات بلغتين.

ولذلك فإن ما يقرره البعض من أنه: «يشترط كتابة المعاهدة باللغة العربية؛ لأن اللسان العربي واللغة العربية هي شعار الإسلام وأهله» هو قول يجب عدم الأخذ به على إطلاقه[(٤)].

ويجيز القانون الدولي المعاصر للدولتين المتعاقدتين أن تختارا كتابة المعاهدة بلغة واحدة من بينهما إذا كانت لغتهما مختلفتين، ويحق لهما أيضًا أن تكتبا وتحررا وثيقتين كل وثيقة بلغة دولتها، كما يحق لهما أن تختارا لغة عالمية ثالثة يحرر نص المعاهدة بها، كالكتابة اللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية أو الكتابة بلغات ثلاث لغتي الدولتين مع اللغة العالمية الثالثة[(٥)].

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٣٦، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، إسماعيل العيساوي ص١٠٩-١١٢.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٤)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

(٣) ينظر: صبح الأعشى (١٤/ ١٥،٧٢).

(٤) ينظر: الإسلام والمعاهدات الدولية، د.محمد الصادق عفيفي ص١٥٠.

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص٥٧٨.

ويلاحظ أن استخدام أكثر من لغة في كتابة وتحرير المعاهدة يثير العديد من المشاكل الخاصة بالألفاظ المستخدمة؛ إذ في كثير من الأحيان قد لا يكون اللفظ المستخدم في إحدى اللغات متطابقًا واللفظ المستخدم في اللغة الأخرى، وبتفسير المعاهدة إذا ثار خلاف حول غموض أحد ألفاظها أو عباراتها، وبخصوص النص الذي تكون له الحجية عند وجود خلاف بين أطراف المعاهدة، وهو أمر يتم حله، بجعل الحجية لإحدى اللغات، أو إضفاء هذه الحجية على جميع اللغات المستخدمة في كتابة المعاهدة.

ولم يفت فقهاء المسلمين أن يتصدوا لمثل هذه المشاكل ويشيروا إليها؛ من ذلك ما ذكره القلقشندي بخصوص المعاهدات التي كانت تبرم بين المسلمين والصليبيين(١).

كيفية كتابة المعاهدة الدولية في الفقه الإسلامي:

لا شك أن مضمون أية معاهدة دولية وكيفية كتابتها يختلف من معاهدة إلى أخرى، فهذه مسألة ليس لها حد يحصرها، ولا ضابط يحكمها، ولا معيار يضبطها، بل يتوقف الأمر على ظروف كل حالة.

وقد ورد في كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا العديد من الصيغ التي كانت تتبعها الدولة الإسلامية في تحرير معاهداتها الدولية(٢).

ويلاحظ أنه لا تختلف كيفية كتابة المعاهدات في الشريعة الإسلامية كثيرًا عن تلك المتبعة في القانون الدولي الحالي، وأن كل أجزاء المعاهدة - كما يعرفها رجال القانون الدولي - قد تطرق إليها فقهاء المسلمين من حيث انقسامها إلى:

---

(١) ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القلقشندي، (١٤/ ٧٠، ٧١)، و(٦/ ٤٦٣).
(٢) ينظر: صبح الأعشى (١٤/ ١١ ١٥)، و(٦/ ٢١٧ ٢٧٤، ٣٦٥) وما بعدها.

الديباجة أو المقدمة.

أطراف المعاهدة أو من قام بإبرامها، والمستند الذي يستند إليه كل منهما، إن لم تكن مبرمة بين أو بواسطة ملوك أو رؤساء الدولتين (فكرة أوراق التفويض).

أحكام المعاهدة، وذلك ببيان القواعد الموضوعية التي تم الاتفاق عليها.

وأخيرًا الخاتمة، والتي تتضمن العديد من الأمور منها: تاريخ المعاهدة، والإشهاد عليها...إلخ[١].

تصديق السلطات المختصة بإبرام المعاهدة:

يمثل التصديق على المعاهدة المرحلة النهائية لارتباط الدولة بها على الصعيد الدولي. وهو في القانون الدولي الحديث إجراء يقصد به الحصول على إقرار السلطات المختصة؛ قد تكون هذه السلطات أهل الحل والعقد، الذي قد يمثله المجلس النيابي أو رئيس الدولة أو كلاهما معًا، لما تم الاتفاق عليه من جانب ممثلي الدولة الذين نابوا عنها في التفاوض على المعاهدة وتحريرها وكتابتها، بل والتوقيع عليها[٢].

فالمعاهدة كي تكون ملزمة يجب أن تكون قد اكتملت كل مراحل إبرامها، ومعنى ذلك أنه قبل المرحلة النهائية يجوز لأي طرف الرجوع فيها[٣].

ودليل ذلك ما حدث حينما همَّ الرسول ﷺ بعقد الصلح بينه وبين غطفان

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٣.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٣، ٤٤، والقانون الدولي، د.حامد سلطان ص١٦٤، ود.محمود سامي جنينة ص٤١٥، ود.محمد حافظ غانم ص٥٧٠، وحسني جابر ص٩٩- ٢٠٠، ود.عزيز شكري ص٣٨٦، ٣٨٧، ود.عبد العزيز سرحان ص١٦٨، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان ضميرية ص١٠٠.

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٤.

بإعطائها ثلث ثمار المدينة، فَجَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا الصّلْحُ حَتّى كَتَبُوا الْكِتَابَ وَلَمْ تَقَعْ الشّهَادَةُ وَلَا عَزِيمَةُ الصّلْحِ إلّا الْمُرَاوَضَةُ فِي ذَلِكَ.

فَلَمّا أَرَادَ رَسُولُ الله ﷺ أَنْ يَفْعَلَ بَعَثَ إلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ وَسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُمَا، وَاسْتَشَارَهُمَا فِيهِ فَقَالَا لَهُ: يَا رَسُولَ الله أَمْرًا تُحِبّهُ فَنَصْنَعُهُ، أَمْ شَيْئًا أَمَرَكَ الله بِهِ لَا بُدّ لَنَا مِنْ الْعَمَلِ بِهِ، أَمْ شَيْئًا تَصْنَعُهُ لَنَا؟

قَالَ: «**بَلْ شَيْءٌ أَصْنَعُهُ لَكُمْ، والله مَا أَصْنَعُ ذَلِكَ إلّا لِأَنّنِي رَأَيْت الْعَرَبَ قَدْ رَمَتْكُمْ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ وَكَالَبُوكُمْ مِنْ كُلّ جَانِبٍ؛ فَأَرَدْت أَنْ أَكْسِرَ عَنْكُمْ مِنْ شَوْكَتِهِمْ إلَى أَمْرٍ مَا**»، فَقَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ : يَا رَسُولَ الله، قَدْ كُنّا نَحْنُ وَهَؤُلَاءِ الْقَوْمُ عَلَى الشّرْكِ بِالله وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ لَا نَعْبُدُ الله وَلَا نَعْرِفُهُ، وَهُمْ لَا يَطْمَعُونَ أَنْ يَأْكُلُوا مِنْهَا تَمْرَةً إلّا قِرًى أَوْ بَيْعًا، أَفَحِينَ أَكْرَمْنَا الله بِالْإِسْلَامِ وَهَدَانَا لَهُ وَأَعَزّنَا بِك وَبِهِ نُعْطِيهِمْ أَمْوَالَنَا؟! والله مَا لَنَا بِهَذَا مِنْ حَاجَةٍ، والله لَا نُعْطِيهِمْ إلّا السّيْفَ حَتّى يَحْكُمَ الله بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ.

قَالَ رَسُولُ الله ﷺ : «**فَأَنْتَ وَذَاكَ**». فَتَنَاوَلَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ الصّحِيفَةَ فَمَحَا مَا فِيهَا مِنْ الْكِتَابِ ثُمّ قَالَ: لِيَجْهَدُوا عَلَيْنَا [1].

وفي هذا دليل على أن المعاهدة مادام أنها في مراحلها التمهيدية، ولم يتم الارتباط بها عن طريق التوقيع أو ما يقوم مقام ذلك من عزيمة الصلح وغيره،

---

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٢٢٣)، والروض الأنف للسهيلي (٣/ ٤٢٥)، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، د.مهدي رزق الله أحمد ص٤٤٩-٤٥٠، طبعة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م. وابن أبي شيبة في مصنفه (١٤/ ٤٢٠)، وأخرجه مختصرًا البزار والطبراني بإسنادين كلاهما حسن، كما في كشف الأستار (١/ ٣٣١-٣٣٢)، ومجمع الزوائد (٦/ ١٣٢)؛ فالحديث حسن بمجموع طرقه.

فإنه يمكن الرجوع فيها والتحلل منها.

ويرى بعض المعاصرين أن في هذا دليلًا على وجوب التصديق على المعاهدة أو الاتفاق ليكون نافذًا أو معتبرًا[1].

وقد اعترض بعض الباحثين على ذلك الاستدلال فقال: «هذا الدليل لا يدل على وجوب التصديق، ليس لأن المعاهدة لم تتم، وأننا لسنا أمام معاهدة؛ لأنها لم يوقِّع عليها الشهود ولم تقع عزيمة الصلح، ولكن لأن الشورى لا ينطبق عليها معنى التصديق حقيقة؛ إذ لا نستجيز أن نقول إن ذلك تصديق؛ لأن التصديق هو إقرار السلطات المختصة للمعاهدة التي تم التوقيع عليها، ومَنْ ذا الذي يزعم لنفسه أو لغيره أن يقرّ ما فعل رسول الله ﷺ؟

بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي يُرْجَعُ إليه في ذلك، وكل ما في الأمر أن النبي ﷺ رأى القوة في الأنصار، وعندئذ رأى أنه لا مصلحة في إمضاء الصلح فلم يستكمل إجراءاته، وقد كان في مرحلة المفاوضة، ولم تقع عزيمة الصلح كما جاء في الرواية السابقة. والله أعلم»[2].

ويشير الإمام محمد بن الحسن إلى أن الأصل أن الإمام إذا عقد المعاهدة بنفسه أو عقدها أمير الجند، فإنها لا تحتاج إلى تصديق؛ لأن التأمير يقتضي أن يكون فعل الأمير كفعل المأمور، والمؤمِّر هو الخليفة نفسه[3].

وأيضًا لايشترط الدكتور وهبة الزحيلي كتابة المعاهدة أو التوقيع عليها أو التصديق عليها لتكون نافذة شرعًا فيقول: «وتعتبر المعاهدة نافذة شرعًا بمجرد

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٥ هامش (٤٦).

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص١٠٤.

(٣) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٥/ ٢١٨٠).

الاتفاق عليها دون حاجة إلى كتابتها، أو التوقيع بواسطة المتعاقدين، أو التصديق عليها من قبل السلطة التي تملك عقد المعاهدات نيابة عن الدولة، مع أن التوقيع والتصديق على المعاهدة أمر ضروري لنفاذها وإلزامها في القانون الدولي، وإنما كان الرسول ﷺ يشهد على المعاهدة، كما فعل في صلح الحديبية؛ حيث أشهد على الصلح رجالًا من المسلمين ورجالًا من المشركين، وذلك لتوثيق المعاهدة والتأكد من عدم جواز نقضها »(١).

ويوافقه في ذلك الدكتور الغنيمي حيث يرى أن النظرية الإسلامية تختلف عن القانون الدولي في أن التصديق ليس سلطة تقديرية للدولة، والتي يجب عليها أن تصدق على المعاهدة التي تم التوقيع عليها، إلا إذا وجد مبرر شرعي يمنع ذلك.

وحجته في ذلك أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢ - ٣] فالتوقيع قول والتصديق فعل، ولذلك يجب أن يؤكد التصديق التوقيع(٢).

وقد وافقه على ذلك الدكتور أحمد أبو الوفا إلا أنه قيد ذلك بقوله: «وإن كنا نوافق على هذه القاعدة، فإننا مع ذلك نرى أنه قد تضطر الدولة الإسلامية - في بعض الأحوال - إلى عدم إرداف التصديق بالتوقيع؛ كحالة خروج المندوب عن الحدود التي رسمت له، أو حالة تعارض المعاهدة مع المصلحة العليا للدولة الإسلامية»(٣).

ويقرر الدكتور الغنيمي أن النظرية الإسلامية تتميز عن النظرية المعاصرة في إبرام المعاهدات في أنها تتطلب كشرط جوهري - يعتبر من النظام العام -

---

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي ص٦٣٩.
(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص٧٣..
(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٥٢ هامش (٤٦).

لإمضاء المعاهدة - أي لإبرامها في صورتها النهائية الملزمة القابلة للنفاذ، بضرورة أن يشاور رئيس الدولة أهل الشورى في أمر تلك المعاهدة.

وعلى ذلك لو أن رئيس الدولة الإسلامية عقد وحده اجتماعًا مغلقًا مع ممثل الدولة الأخرى وانتهى هذا الاجتماع بإمضاء معاهدة ما؛ فإن هذه المعاهدة تعتبر معيبة؛ لأن إجراءات إبرامها تفتقر إلى إجراء جوهري هو الشورى. وتعتبر المعاهدة التي تبرم على هذا النحو معاهدة فاسدة، والفاسد في النظرية الإسلامية أقرب ما يكون لما نطلق عليه اليوم قابل للإبطال(١).

بينما يقرر الدكتور أحمد أبو الوفا أن القاعدة في الإسلام أنه ما دام ممثل الدولة مفوضًا في القيام بالعمل القانوني محل البحث، فإنه يستطيع إبرامه وإنفاذه دون حاجة إلى الرجوع إلى الخليفة(٢).

ويدل على ذلك ماروي عن معاذ بن جبل حين بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن وقَالَ له: «**كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟**». قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ الله. قَالَ: «**فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ الله؟**». قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ قَالَ: «**فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ، وَلاَ فِي كِتَابِ الله؟**». قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو... الحديث(٣).

---

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص٦٥، ٦٦، ٧٦ وما بعدها. وله أيضًا: قانون السلام في الإسلام ص٤٨٧ ٤٩٦، وينظر أيضًا: قواعد العلاقات الدولية، د.جعفر عبد السلام ص٣٨٩.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٥.

(٣) أخرجه أحمد (٥/ ٢٣٠) ح(٢٢١٥٣)، وأبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣/ ٣٠٣) ح(٣٥٩٢)، والترمذي، أبواب الأحكام، باب ماجاء في القاضي كيف يقضي (٣/ ٦٠٨) ح(١٣٢٧). وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند(٣٦/ ٤١٧): إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٨٨١).

وهذا يدل على أن الوالي المفوض من قبل الخليفة لا يطلعه على كل أعماله، بل يجتهد رأيه.

غير أن القاعدة المذكورة يرد عليها بعض الاستثناءات التي تتطلب تصديق السلطات الداخلية في الدولة الإسلامية (خصوصًا الخليفة أو الإمام)، منها:

أ- أن لا يكون ممثل الدولة الإسلامية مفوضًا في إلزامها على الصعيد الدولي:

فقد تفوض الدولة الإسلامية أحد ممثليها في التفاوض على إبرام المعاهدة، وكذلك تحريرها وكتابتها، دون أن يكون من حقه إلزامها على الصعيد الدولي قبل إمضاء وتصديق سلطات الدولة الإسلامية لما تم التوصل إليه من اتفاق؛ رغبة في معرفة حدود هذا الاتفاق، وحتى لا يلزمها ذلك المفوض بأمور قد ترغب هي في عدم الارتباط بها.

وقد جاء في السير الكبير للإمام الشيباني ما يدل على إمكانية تعليق إبرام وسريان المعاهدة على موافقة السلطات الداخلية في الدولة الإسلامية وهكذا يقرر: «فإن صالحهم الأمير على صلح في كل سنة من رقابهم وأراضيهم فذلك جائز.

وإن كان الخليفة نهاه عن ذلك لم يجز له ما صنع من ذلك حتى يكون الخليفة هو الذي يقطع ذلك؛ لأنا إنما جعلناه مأذونًا بالصلح والإقطاع على وجه الدلالة، فإذا جاء النهي مفصحًا به كان الحكم للإفصاح لا للدلالة، إلا أن يكون الخليفة هو الذي يقع ذلك فيما بينه وبينهم.

فإن رضوا ما صنع الخليفة وإلا أبلغوا مأمنهم إن أبى الخليفة أن يجيز ما رضوا به من مقاطعة الأمير؛ لأن مقاطعة الأمير وإن لم تجز فتلك المقاطعة تضمنت أمانًا لهم، فإذا لم يرضوا بمقاطعة الخليفة كان إخفارًا للذمة ونقضًا للعهد...

ولأن الأمير له ولاية على جنده وليس له ولاية على جماعة المسلمين، وفي الغنيمة أو المنِّ حق لجماعة المسلمين... فكان الذي يلي ذلك هو الخليفة دون الأمير»[1].

ب-إذا كانت المسألة من الأمور الهامة:

فإذا لم يوجد تفويض صريح في هذه الأمور الهامة؛ فيلزم تصديق وموافقة السلطات الداخلية على المعاهدة التي تم الاتفاق عليها.

ومثال هذه الأمور: التنازل عن إقليم معين، أو معاهدات الصلح العامة، أو المعاهدات التجارية ذات الأهمية الكبيرة...إلخ.

ومثال ذلك ما حدث حينما بعث عمر بن الخطاب خالد بن ثابت الفهمي إلى بيت المقدس في جيش، وعمر بالجابية فقال: فقاتلهم، فأعطوه أن يكون لهم ما أحط به حصنها، على شيء يؤدونه، ويكون للمسلمين ما كان خارجًا منها.

فقال خالد: قد بايعناكم على هذا، إن رضي به أمير المؤمنين. وكتب إلى عمر يخبره بالذي صنع الله له فكتب إليه: «أن قف على حالك حتى أقدم عليك» فوقف خالد عن قتالهم، وقدم عمر مكانه، ففتحوا له بيت المقدس على ما بايعهم عليه خالد بن ثابت[2].

ويقول الإمام الشافعي: «إذا وادع الإمام قومًا مدة أو أخذ الجزية من قوم، فكان الذي عقد الموادعة والجزية عليهم رجلًا أو رجالًا منهم لم تلزمهم، حتى نعلم أن من بقي منهم قد أقر بذلك ورضيه»[3].

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٥/ ٢١٨١، ٢١٨٢).

(٢) ينظر: كتاب الأموال، ابن سلام ص٢٢٤، ٢٢٥، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة، ط ١٣٨٨هـ - ١٩٦٧م.

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٠٧).



ج- ألا يكون العهد ضارًا بالمسلمين:

وفي ذلك يقول ابن القيم أنه كان من هديه ﷺ أن أعداءه «إذا عاهدوا واحدًا من أصحابه على عهد لا يضر بالمسلمين بغير رضاه أمضاه، كما عاهدوا حذيفة وأباه أن لا يقاتلاهم معه ﷺ، فقال: «**انصرفا نفي لهم عهدهم، ونستعين الله عليهم**»»[(١)].

يتضح مما تقدم أن التصديق على المعاهدات في الإسلام يكون ضروريًا، إذا لم تكن المسألة من الأمور المألوفة التي تدخل في اختصاص من يتفاوض على المعاهدة وعلى كتابتها، بأن كانت ولايته مقصورة من حيث موضوعها، أو كانت ولايته محدودة من حيث المكان؛ لأن التقليد في الولاية هو أن يفوض الخليفة الوالي إمارة بلد معين لنظر المعهود من أعماله، فلا يستطيع مثلًا إبرام معاهدة عامة ترتبط بها كل أقاليم الدولة الإسلامية.

وهناك أحوال لا يشترط فيها التصديق؛ كأن يكون الخليفة هو الذي أبرم المعاهدة، أو أن يكون بحوزة من أبرمها تفويض صريح في إلزام الدولة الإسلامية على الصعيد الدولي، وعادة ما يتم التصديق إما بتوقيع السلطات المختصة داخل الدولة الإسلامية أو وضع خاتمها عليها أو بالاثنين معًا[(٢)].

وفي القانون الدولي المعاصر يلزم التصديق على المعاهدة من قبل السلطة التي

---

(١) ينظر: مختصر زاد المعاد للإمام ابن قيم الجوزية، محمد بن عبد الوهاب ص٢١٤، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط ١٣٩٧هـ. والحديث أخرجه مسلم (١٧٨٧)، وتقدم تخريجه ص٤٤٤.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٤٨-٤٩، والفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، د.فاضل زكي محمود ص٢١٠، ٢١١، دار الطبع والنشر الأهلية - بغداد، ط١- ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

لها هذا الحق حتى تنتج آثارها القانونية، ولا يكفي توقيع مندوب الدولة عليه.

يقول الدكتور علي صادق أبو هيف: «لا يكفي لالتزام الدول بالمعاهدة توقيع مندوبيها عليها مع استيفاء الشروط الموضوعية المتقدمة دراستها، بل يجب أن يلي التوقيع إجراء آخر هو التصديق على المعاهدة.

والتصديق هو قبول المعاهدة رسميًا من السلطة التي تملك عقد المعاهدات عن الدول وهو إجراء جوهري بدونه لا تتقيد الدولة بالمعاهدة التي وقعها مندوبها، بل وتسقط المعاهدة ذاتها إذا كانت بين دولتين فقط، أو كانت بين عدة دول واشترط لنفاذها اجتماع عدد معين من التصديقات»[(١)].

تبادل التصديقات:

المصادقة أو تبادل التصديقات عملية تقتضي التفاعل من الجانبين، فبعد تمام التصديق لابد للدول المتعاقدة من تبادل التصديقات فيما بينها، حتى يكون كل منها على علم بأن الطرف الآخر قد انتهى من ذلك الإجراء الضروري، الذي يمثل رضا كل منهما رسميًا بالمعاهدة[(٢)].

وهذا وإن لم يكن شرطًا لصحة المعاهدة في الشريعة الإسلامية، ما لم يكن ذلك شرطًا جعليًا يشترطه أحد الطرفين ويرضى به الطرف الآخر، فإنه ليس إجراء غريبًا على المعاهدة في الشريعة.

وقد جرى العمل فيما إذا عقدت معاهدة بين المسلمين وغيرهم أن يتبادلوا

---

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د.علي صادق أبو هيف ص٥٧٨، ٥٧٩، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد الجميلي ص١٧٩-١٨٤.

(٢) ينظر: القانون الدولي، د.حسني جابر ص١٩٤، وينظر أيضًا: القانون الدولي العام، د.محمود جنينة ص٤١٩، ود.أبو هيف ص٥٥٢.

النسخ المسجلة، ويذكر ذلك في المعاهدة[1].

النفاذ:

كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية؛ فإن العقد إذا انعقد صحيحًا ترتبت عليه آثاره ولم تتخلف عنه إذا كان مَنْ باشره أهلًا لمباشرته شرعًا؛ لأن العقود أسباب للأحكام، جعلها الله تعالى مثبتة للحكم عند وجودها[2].

قال السرخسي: «العقد لا ينعقد شرعًا إلا موجبًا حكمه؛ لأن الأسباب الشرعية تطلب أحكامها، فإذا كانت خالية عن الحكم تكون لغوًا، ولكن الحكم يتصل بها تارةً، ويتأخر أخرى»[3].

وإذا لم يكن العقد منجزًا في الحال كان محتملًا للإضافة إلى المستقبل[4]، وعندئذ يبدأ نفاذه من ذلك الوقت.

وقد قرر ذلك الإمام محمد بن الحسن في كلامه عن تحديد سريان المعاهدة وبداية نفاذها حيث قال: «ينبغي أن يكتبوا بذلك كتابًا فيه.. توادعوا كذا وكذا

---

(١) ينظر: الشرع الدولي في الإسلام، د.نجيب أرمنازي ص١٤٨، وينظر ماتقدم من كلام محمد بن الحسن عن تعدد نسخ المعاهدات المكتوبة، كما في صلح الحديبية، ص٥٠٥ .

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٩٣، ٩٤)، والموافقات للشاطبي (١/ ١٤٣)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري (٤/ ١٧١)، دار الكتاب الإسلامي- بيروت، د.ت.

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٣/ ٢٤)، وينظر: أصول السرخسي (٢/ ٣١٠).

(٤) هناك عقود بطبيعتها لا تنعقد إلا مضافة للمستقبل كالوصية، وعقود لا تنعقد إلا ناجزة غير مضافة كالزواج والبيع والصلح على مال، وعقود ناجزة فور تحقق صيغتها ويصح أن تضاف إلى مستقبل محدد تكون فيه آثارها. ينظر: الفتاوى الهندية (٤/ ٣٩٦)، وتبيين الحقائق (٤/ ١٣٤)، وفتح القدير (٥/ ٢١٨)، وجامع الفصولين (٢/ ٧ وما بعدها)، والمنثور في القواعد للزركشي (١/ ٣٧٠- ٣٧٨)، والأموال ونظرية العقد، د.محمد يوسف موسى ص٤٤٨- ٤٥٤، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١-١٩٩٨م.

سنة، أولها شهر كذا من سنة كذا، وآخرها شهر كذا من سنة كذا؛ لأن موجب العقد الذي يجري حرمة القتال في مدة معلومة، فلابد من أن يكون أول تلك المدة وآخرها موجبًا معلومًا وذلك ببيان التاريخ»[(١)].

وفي القانون الدولي الحديث تمر المعاهدة بمراحل كي تدخل حيز التطبيق، ويذكر بعضهم تلك المراحل السابقة بتمامها ويقتصر بعضهم على عدد أقل منها؛ ولا يعني هذا أن كل مرحلة من هذه المراحل - في الشريعة الإسلامية تتفق تمامًا في حقيقتها مع ما في القانون[(٢)].

ب - الشروط الموضوعية:

كي تكون المعاهدات صحيحة تترتب عليها آثارها ينبغي أن تستجمع شروطًا لابد منها؛ فإن اختلت هذه الشروط أو فُقدت، أو اختلّ بعضها، ترتب على ذلك عدم صحة المعاهدة[(٣)].

---

(١) السير الكبير مع شرح السرخسي (٥/ ١٧٨٢).

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، د.حسني جابر ص١٩٣- ١٩٨، ومبادئ القانون الدولي، د.محمد حافظ غانم ص٥٦٨- ٥٧٣، ود.أبو هيف ص٥٤١- ٥٥٢، وقواعد العلاقات الدولية ص٣٧١- ٣٨٢، والقانون الدولي العام، د.حامد سلطان ص١٥٨- ١٧٢، والمدخل إلى القانون الدولي، د.محمد عزيز شكري ص٣٨٣-٣٩٠، ومبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة، د.عبد العظيم الجنزوري، الكتاب الأول ص٤١٥ وما بعدها، دار الفكر العربي-القاهرة، ط٢٠٠٠م.

(٣) الصحة في اللغة: حالة أو مَلَكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة. وعند الفقهاء: هي موافقة الفعل - ذي الوجهين وقوعًا - الشرع. وعرّفها الجرجاني بأنها عبارة عن كون الفعل مسقطًا للقضاء في العبادات، أو سببًا لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعًا في المعاملات.

والعقد الصحيح في الاصطلاح الفقهي: هو المستجمع لشروطه وأركانه بحيث تترتب عليه آثاره الشرعية المطلوبة منه. وعلى ذلك عرّفه فقهاء الحنفية بأنه: ما كان مشروعًا بأصله ووصفه بحيث يمكن أن يظهر أثره بانعقاده.

=

وهذه الشروط تسمى الشروط الموضوعية، ومن هذه الشروط ما يتعلق بالعاقد للمعاهدة، ومنها ما يتعلق بالمعاهدة نفسها، ومنها ما يتعلق بالباعث الذي يدعو إلى عقد المعاهدة.

وتتمثل أهم الشروط الموضوعية لصحة المعاهدات في الشريعة الإسلامية، في الآتي:

الشرط الأول: أهلية إبرام المعاهدة:

الأصل العام والقاعدة المستمرة المتبعة أن يقوم الخليفة أو الحاكم المسلم بتمثيل الدولة الإسلامية واتخاذ كافة التصرفات الدولية[(١)]، وأن يتولى إبرام المعاهدات خليفة المسلمين (الحاكم) باعتباره ممثلًا للجماعة الإسلامية ومعبرًا عن إرادتها وناظرًا لمصلحتها[(٢)].

وللخليفة أو الحاكم أن ينيب غيره ليقوم مقامه ويعبر عنه، وتعيين مندوبين أو ممثلين للدولة بخلاف رئيسها، لكي يقوم بإبرام المعاهدات الدولية يندرج تحت ما يسمى بنظرية الاستنابة أو تفويض الاختصاص التي وضع أسسها وجذورها =

ينظر بالتفصيل: التعريفات ص١٧٣، والكليات (٣/ ١١٣)، والمصباح المنير (١/ ٣٣٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف ص٤٤٨، وشرح الكوكب المنير (١/ ٤٦٧ وما بعدها)، وتيسير التحرير (٢/ ٢٣٤، ٢٣٥)، والمستصفى (١/ ٩٤)، ومعجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص١٧٢.

(١) يؤكد بعض الباحثين المعاصرين أن الخليفة - لكونه لا يملك سلطة الإصلاح الديني أو السلطة التشريعية - فهو أداة نظام دبلوماسية. ويقول رأي آخر: «الاختصاصات السياسية للخليفة متطورة، وتختلف باختلاف العصور وحاجات الجماعة الإسلامية». ينظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د.سليمان الطماوي ص٤٥٧، مطبعة جامعة عين شمس-القاهرة، ط ١٩٨٦م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٤٨، و المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٥٣، وصبح الأعشى للقلقشندي (١٤/ ٣-٧).

فقهاء المسلمين. وهي نظرية تشترط كأول شرط لها التزام المفوض إليه بالحدود الموضوعية على اختصاصاته[(١)].

ويقول الإمام الجويني: «فالذي ينصبه الإمام ينقسم إلى من يحل محل الإمام في جميع الأمور استيعابًا، وإلى من لا ينزل منزلته في جميع الأحكام؛ بل يختص بتولي بعضها.

فأما من يستقل بجملة الأحكام المرتبطة بالأئمة فينقسم إلى من يوليه الإمام عهد الإمامة بعد وفاته، وإلى من يقيمه في حياته...

وأما الذين يستنيبهم في بعض الأمصار والأقطار، أو في بعض الأفعال... فأقول: أولًا: الاستنابة لابد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من جميع الأمور وتعاطيها. ولا يفيء نظره بمهمات الخطة ولا يحويها. وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها»[(٢)].

ويقول ابن فودي: «فالإمام راعٍ على الناس، لكن لا يمكنه تولي كل الأمور بنفسه؛ فلابد له من الاستنابة، وهي على أقسام كثيرة: أولها: الاستخلاف على البلاد، إما على العموم وإما على الخصوص، فمن قدمه على الخصوص وعينه في صنف وقف نظره حيث خص به. ومن قدمه على العموم فكل ما في المصر يتقدم عليه »[(٣)].

---

(١) وعلة ذلك كما قال الشافعي أن: «المأذون في فرد لا يملك ما عداه، والمأذون في جنس لا يملك جنسًا سواه ».

ويقول الإمام الزنجابي: «الأمر المطلق الكلي لا يقتضي الأمر بشيء من جزئياته عندنا إذ لا اختصاص للجنس بنوع من أنواعه ولا فرد من أفراده. وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنه يقتضي ذلك؛ لاشتمال الكلي على الجزئي ضرورة». ينظر: تخريج الفروع على الأصول، الإمام شهاب الدين الزنجابي ص٢٠٨، و ص٢٣٩.

(٢) ينظر: غياث الأمم في التياث الظلم لعبد الله الجويني ص١٣٣-١٣٤، وص١٥٨، وما بعدها.

(٣) ينظر: بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد، عثمان بن فودي ص٤٢، دار جامعة الخرطوم للنشر ١٩٧٧م. نقلًا عن المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٥٨.

ويقول ابن جماعة: «إذا فوض الخليفة إلى رجل ولاية أو إقليم أو بلد أو عمل؛ فإن كان تفويضًا خاصًا بعمل خاص لم يكن له الولاية في غيره...

وإن كان تفويضًا عامًا كعرف الملوك والسلاطين في زماننا؛ جاز له تقليد القضاة والولاة، وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها وقتال المشركين والمحاربين»[(١)].

فإمكانية إبرام المعاهدات الدولية بواسطة مندوبين يبررها أمران:

الأول: عدم إمكانية قيام رئيس الدولة الإسلامية بتصريف كل شئون الدولة بنفسه.

الثاني: إمكانية تفويض الاختصاص أو الاستنابة في الشريعة الإسلامية، حتى في إطار العلاقات الدولية ذلك أن التفويض[(٢)] في إبرام المعاهدات الدولية أمر جائز في الإسلام، على أساس أن من يملك أن ينجز الأمر بنفسه، يملك إقامة الغير فيه مقامه.

وقد عرف فقهاء المسلمين فكرة (أوراق التفويض) بنفس المعنى المعروف في القانون الدولي للمعاهدات -خصوصًا اتفاقية فيينا في ماديتها الثانية والسابعة-؛ حيث يقرر القلقشندي أن على كاتب الهدنة أن يراعي أمورًا، منها: «أن يبين أن الهدنة وقعت بين الملكين أنفسهما، أو بين نائبيهما، أو بين أحدهما ونائب آخر،

---

(١) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ابن جماعة ص١٨١.

(٢) يقول بعض الباحثين المعاصرين: عرف الإسلام تفويض السلطة وليس تفويض المسئولية؛ بمعنى أن الخليفة رغم تفويضه الأمراء والولاة تفويضًا عامًا في كل ما يتعلق بإدارة الإقليم، بشرط عدم مساسها بالسياسة العامة للدولة، التي هي من اختصاص الخليفة، يرى نفسه مع ذلك مسئولًا عن أي تصرف فيه انحراف.

ينظر: الإدارة في صدر الإسلام، د.محمد عبد المنعم خميس ص١٠١، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، الكتاب التسعون.

ويستوفي ما يجب لكل قسم منها.

فإن كانت بين الملكين أنفسهما بغير واسطة بيَّن ذلك، وذكر ما أخذ عليهما من العهود والمواثيق، والأيمان الصادرة من كل منهما، وذكر ما وقع من الإشهاد بذلك عليهما، وما جرى من ثبوت حكمه إن جرى فيه ثبوت ونحو ذلك.

وإن كانت بين المكتوب عنه ونائب الآخر، بين ذلك وتعرض إلى المستند في ذلك: من حضور كتاب من الملك الغائب بتفويض الأمر في ذلك إلى نائبه، وأنه وصل على يده أو يد غيره، والإشارة إلى أنه معنون بعنوانه، مختوم بختمه المتعارف عنه أو وكالة عنه. ويتعرض إلى قيام البينة بها وثبوتها بمجلس الحكم ونحو ذلك من المستندات.

وإن كانت بين نائبين، بين ذلك مستند كل نائب منهما على ما تقدم ذكره»[(١)].

ومعنى ذلك أن ما أخذت به اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩م (مادة ٧) بخصوص أوراق التفويض قد أقرَّه فقهاء المسلمين قبل ذلك بقرون عديدة:

فقد قرر القلقشندي أن هناك أشخاصًا يملكون إبرام المعاهدة باسم الدولة، دون حاجة إلى تقديم أوراق تفويض، أي بصفتهم هذه، ومثال ذلك الخليفة أو رئيس الدولة.

وأكد القلقشندي أن هناك أشخاصًا يجب عليهم تقديم أوراق تفويض صحيحة وثابتة، مثل نائب الملك أو ممثله بخصوص إبرام المعاهدات[(٢)].

---

(١) ينظر: صبح الأعشى (١٤/ ١١) وما بعدها.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٤٨، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٥٣، وصبح الأعشى للقلقشندي (١٤/ ٣-٧).

ومع اتفاق الفقهاء على صحة انعقاد المعاهدات من الخليفة أو نائبه و من يفوضه لذلك؛ غير أنهم اختلفوا في صحة عقدها من غيرهما؛ على قولين:

القول الأول: أن عقد المعاهدات مما يختص به الإمام؛ فلا يصح أن يتولى عقدها إلا الإمام أو من ينيبه الإمام في عقدها. وهذا قول جمهور الفقهاء، من المالكية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣).

ويتفرع عن هذا القول ما ذكره بعض الفقهاء من الشافعية(٤) وبعض الحنابلة(٥) أن لولاة الأقاليم عقد الهدنة مع من يليهم من الكفار.

القول الثاني: أن عقد المعاهدات لا يختص به الإمام؛ بل يجوز أن يتولاه غيره، من غير إذنه، إذا تحققت المصلحة فيه. وهذا قول الحنفية(٦)، وسحنون من المالكية(٧).

---

(١) ينظر: الذخيرة للقرافي (٣/ ٤٤٩)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦)، والفواكه الدواني للنفراوي (١/ ٤٦٤)، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لمحمد أحمد عليش (١/ ٣٩٢)، مكتبة البابي الحلبي – مصر، ط١- ١٣٧٨هـ.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣٠١، ٣٠٢)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ١٠٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٠).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، والفروع لابن مفلح (٦/ ٢٥٣)، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/ ٤٥٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١١).

(٤) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٧/ ٥١٩)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ١٠٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٠).

(٥) ينظر: الفروع لابن مفلح (٦/ ٢٥٣)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١١).

(٦) ينظر: شرح السير الكبير ((٢/ ٥٨٢)، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٤، ٤٣٢٥)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٨)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٦)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/ ٨٥).

(٧) ينظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني ص٤٦، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٥، ٢٠٦).

سبب الخلاف في المسألة:

ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى أسباب من أهمها؛ ما يلي:

الاختلاف في دخول الأمان العام، في دلالة أدلة مشروعية أمان الآحاد؛ فمن منع عقد الهدنة من غير الإمام، دون إذنه، رأى عدم دخول الهدنة تحت أدلة الأمان؛ للفرق الظاهر بين الأمرين، من جهة الحقيقة، والآثار المترتبة على كل منهما؛ ومن ثم قصروا عقد الهدنة على الإمام أو من ينيبه.

ومن أجاز عقد الهدنة من غير الإمام أو من ينيبه؛ رأى دخول الهدنة تحت أدلة الأمان، ولم ير التفريق بين العقدين؛ ومن ثمّ رأى في عقد الهدنة ما رأى في عقد الأمان[١].

الاختلاف في نوع تصرف النبي ﷺ في توليه بنفسه عقد المعاهدات، أهو بوصفه إمامًا أم بوصفه فردًا من أفراد المسلمين، أم بهما معًا؟

فمن استدل بعقد النبي ﷺ للمهادنات بنفسه، على قصْرها على الإمام ومن ينيبه، أخذ بالأول؛ ومن لم يقصر عقد المهادنات على الأئمة؛ فكأنه لم ير عقد النبي ﷺ للمعاهدات بنفسه، صادرًا منه بوصفه إمامًا فقط[٢].

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أولًا: أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول، القائلون إن عقد الهدنة إنما يتولاه الإمام أو من ينيبه، بالكتاب والسنة والمعقول:

---

(١) فقد صرح بعض محققي الحنفية بأن الأمان نوع من الموادعة. ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٧).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٤٤-٣٤٥).

أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة: قالوا: إن قوله ﷻ: ﴿فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ ، يدل على أن عقد الهدنة من اختصاص الإمام، أو من يأذن له الإمام في عقدها؛ فلا يجوز أن يعقدها أحد دون إذنه؛ إذ إن الله ﷻ وجَّه الخطاب بعقد الهدنة إلى النبي ﷺ، وهو إمام المسلمين، بعد توجيه الخطاب لعامة المؤمنين في قوله ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فدل على ما ذُكر.

قال السيوطي: «استُدل بقوله: ﴿فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ على أنها لا يعقدها إلا الإمام أو بإذنه؛ لأنه تعالى خاطب بها النبي ﷺ، ولم يقصر الخطاب عليه إلا من أجل أن ذلك ليس لغيره، وأن يُعلم أن النظر في ذلك إنما هو للأئمة»(١).

ب- السنة:

١- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ، يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ، وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ ﷻ وَعَدَلَ، كَانَ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرٌ، وَإِنْ يَأْمُرْ بِغَيْرِهِ كَانَ عَلَيْهِ مِنْهُ**»(٢).

---

(١) ينظر: الإكليل في استنباط التنزيل لجلال الدين السيوطي (٢/ ٧٩٣)، تحقيق: د.عامر بن علي العرابي، دار الأندلس الخضراء- جدة، ط١، ١٤٢٢هـ. وينظر أيضًا: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي محمد الأخضر العربي ص١٠٠٠.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويُتقى به (٤/ ٥٠) ح(٢٩٥٧)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به (٣/ ١٤٧١) ح(١٨٤١). وأخرجه أبو داود في سننه بلفظ: «**إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ بِهِ**»، كتاب الجهاد، باب يستجن بالإمام في العهود (٣/ ٨٢) ح(٢٧٥٧)

وجه الدلالة: قالوا: إن معنى قوله ﷺ: «**الإمام جُنَّة يُقاتل من ورائه ويُتقى به**» أي: «أنه يدفع به العدو ويتقى بقوته»[1]، و«يُتقى بنظره ورأيه في الأمور العظام، والوقائع الخطيرة، ولا يُتقدم على رأيه، ولا يُنفرد دونه بأمرٍ مهم حتى يكون الذي في ذلك»[2].

قال الخطابي: «معناه أن الإمام هو الذي يعقد العهد والهدنة بين المسلمين، وبين أهل الشرك؛ فإذا رأى الإمام ذلك صلاحًا وهادنهم، فقد وجب على المسلمين أن يجيزوا أمانه، وأن لا يعرضوا لمن عقد لهم في نفس أو مال... وليس لغير الإمام أن يجعل للأمة بأسرها من الكفار أمانًا...»[3].

٢-فِعل النبي ﷺ؛ فالمعاهدات التي عقدت في عهد النبي ﷺ، مع اليهود، ومع يوحنا بن رؤبة صاحب أيلة، وكصلح الحديبية[4].

وجه الدلالة: قالوا: إنما تولى عقدها النبي ﷺ بنفسه بوصفًا إمامًا للمسلمين؛ فدل على أن ذلك إلى الإمام أو من ينيبه[5].

كما «أن المتصرف في الحكم الشرعي؛ إما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه، وإما أن

---

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ١٩٢).

(٢) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٤/ ٢٥، ٢٦)، تحقيق: محيي الدين ديب مسنو، وآخرين، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط١ - ١٤١٧هـ.

(٣) ينظر: معالم السنن (بحاشية سنن أبي داود) (٣/ ٦٢)، وينظر أيضًا: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي العربي ص١٠٠٠.

(٤) ينظر تفاصيل هذه المعاهدات ومراجعها ص٤٢٧-٤٢٨.

(٥) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، و المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٥٥.

يكون بتنفيذه؛ فإن كان تصرفه فيه بتعريفه؛ فذلك هو الرسول - إن كان هو المبلغ عن الله تعالى - وتصرفه هو الرسالة، وإلا فهو المفتي، وتصرفه هو الفتوى.

وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه، فإما أن يكون تنفيذه ذلك بفصل قضاء وإبرام وإمضاء، وإما أن لا يكون كذلك؛ فإن لم يكن كذلك؛ فذلك هو الإمام وتصرفه هو الإمامة، وإن كان ذلك؛ فذلك هو القاضي وتصرفه هو القضاء»[(١)].

فعقد النبي ﷺ الهدنة مع الكفار بنفسه تصرف بالإمامة؛ لأنه تنفيذ لا تعريف، ثم هو تنفيذ لا على جهة القضاء؛ بل هو من مواطن التصرف بالإمامة التي لا خفاء فيها، بل حُكي الإجماع على أنها تصرف بالإمامة، لا بالقضاء ولا بالتبليغ[(٢)]؛ وكل ما تصرف فيه النبي ﷺ بوصف الإمامة، لا يجوز لأحد أن يُقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ اقتداء به ﷺ؛ ولأن تصرفه فيه بوصف الإمامة دون وصف التبليغ الذي هو التعريف، يقتضي ذلك[(٣)].

ج-المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من أربعة أوجه:

الأول: أن عقد الهدنة، عقد مع جملة الكفار، يقتضي الأمان لجميعهم أو لجملة منهم؛ فلم يجز لغير الإمام أو من ينيبه الإمام؛ كعقد الذمة[(٤)].

---

(١) ينظر: إدرار الشروق على أنواء الفروق، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط (١/ ٢٠٦، ٢٠٧)، بأسفل الفروق للقرافي، عالم الكتب-الرياض، د.ت.

(٢) ينظر: الفروق للقرافي (١/ ٢٠٦)، وتهذيب الفروق لمحمد علي بن حسين المالكي (١/ ٢٠٦، ٢٠٧).

(٣) ينظر: الهدنة في الإسلام - دراسة مقارنة - لعلي بن محمد الأخضر العربي ص١٣١، ١٣٢، رسالة مقدمة لنيل الدرجة العالية (الماجستير) من المعهد العالي للقضاء عام ١٣٩٩هـ.

(٤) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٤).

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه قياس على أصل مختلف فيه، وهذا لا حجة فيه، ولا يسلم به الحنفية الذين نصوا على عدم اشتراط إذن الإمام في عقد الجزية[١].

الوجه الثاني: أن عقد الهدنة، عقد مع جملة الكفار؛ فحاصله يرجع إلى صلح جمع من الكفار على ترك قتالهم والكف عنهم من غير مال؛ وليس ذلك إلا للإمام أو من ينيبه؛ لأنه يتعلق بنظر الإمام، وما يراه من المصلحة[٢].

ولأن الإمام مأخوذ برأيه في الأمور العظام، والوقائع الخطرة، ولا يُتقدم على رأيه، ولا يُنفرد دونه بأمر مهم يلزم الأمة؛ وعقد المعاهدات من الأمور التي فيها خطر، وهو من الأمور العظام التي تتعلق بمصلحة الأمة؛ وما كان كذلك، فمتعلق بنظر الإمام واجتهاده ورأيه، فلا يصح إلا منه، أو ممن ينيبه؛ لأنهما بالمصالح من أشتات الناس أعرف، وعلى التدبير والحراسة منهم أقدر، وأمرهما بالولاية أنفذ؛ ولأن غيرهما ليس محلًا لذلك؛ لعدم ولايتهم[٣].

وأما إجازة عقدها لمن ينيبه؛ فلأن من ينيبه الإمام، نائب عنه ومنزَّل منزلته، صادر عن رأيه أو مُفوَّض إليه الأمر، منه؛ فلا يلزم الإمام أن يباشر كل أمر عام

---

(١) إذ قالوا: إن الواحد من المسلمين يتولى العهد المؤبّد (الجزية)، والمؤقت (الأمان والهدنة). ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٧١)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٦٦)، وتبيين الحقائق للزيلعي ص٢٤٧، وفتح باب العناية لعلي القاري (٣/ ٢٧٠، ٢٧١).

(٢) ينظر: الحاوي للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، والوسيط للغزالي (٧/ ٨٩)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/ ٤٥٤)، وهذا الدليل شبيه بالدليل الرابع؛ غير أن في الرابع قياسًا لم يستدل به هنا.

(٣) ينظر: البيان للعمراني (١٢/ ٣٠٢)، والحاوي للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٠)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١١)، وينظر أيضًا: شرح السيوطي على النسائي (٧/ ١٥٥).

بنفسه؛ لأنه عام النظر؛ فلم يفرغ لمباشرة كل عمل[(١)].

الوجه الثالث: أن إجازة عقد الهدنة من غير الإمام أو من ينيبه، يترتب عليه مفاسد عظام؛ فهو يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية، أو في الناحية التي هودن أهلها دون رأي الإمام؛ وقد يهادن الرجل أهل إقليم، والمصلحة في قتالهم؛ فيعظم الضرر؛ فلم يجز عقدها إلا من الإمام أو من ينيبه الإمام؛ كما أن في عقدها دون رأي الإمام افتياتًا عليه[(٢)].

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني، القائلون بجواز عقد الهدنة من غير الإمام، دون إذنه، بالسنة والمعقول:

أ-السنة:

-حيث احتج أصحاب هذا القول بعموم أدلة مشروعية أمان آحاد المسلمين؛ من مثل قول النبي ﷺ: «**ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ**»[(٣)].

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على جواز إعطاء الذمة والأمان من كل مسلم؛ لأن أدناهم أقلهم عددًا، وهو الواحد، والحديث عام، يشمل عقد الأمان وعقد الهدنة؛ وأمان الواحد من المسلمين بمنزلة أمان جماعتهم، والهدنة نوع أمان؛

---

(١) ينظر: المبدع لابن مفلح (٣/ ١٥٩)، والمصادر الشافعية المتقدمة.

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٢٥٩)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣٠٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة ص٢٣١، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/ ٤٥٤).

(٣) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي العِلْمِ، ...(٩/ ٩٧) ح(٧٣٠٠)، ومسلم، كتاب الحج، باب فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَدُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهَا بِالْبَرَكَةِ، وَبَيَانِ تَحْرِيمِهَا...(٢/ ٩٩٤) ح(١٣٧٠)، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فتصح من غير الإمام[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن دلالة الحديث لا تتعدى جواز أمان الآحاد؛ فمنعُ دلالته على جواز صدور الهدنة من غير الإمام أو من ينيبه، ظاهرة؛ فالحديث يدل على جواز صدور الأمان من الفرد المسلم للكافر ونحوه، لا على جواز صدور الأمان لعدد غير محصور من الكفار[2].

وفرق ظاهر بين الأمان الخاص المحدود المقيد، وبين الأمان العام؛ سواء من جهة حقيقة كل منهما أو الآثار المترتبة على كل منهما؛ فتقصر دلالة أدلة الأمان، على الأمان الخاص وتخصص بالأدلة الأخرى[3].

قال الخطابي رادًا على استدلال الحنفية هنا: «إنما معنى قوله: "**يسعى بذمتهم أدناهم**": أن يكون ذلك في الأفراد والآحاد، أو في أهل حصن أو قلعة ونحوها؛ فأما أن يكون ذلك في جيل وأمة منهم فلا يجوز»[4].

ب- المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المعوّل عليه في عقد الهدنة تحقق مصلحة المسلمين به؛ فإذا وجدت

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٢/ ٢٠٦)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٧، ٢٩٨)، والفقه النافع للسمرقندي (٤/ ٨٥٠)، المجلد: ٢، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٧)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/ ٨٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٦).

(٢) ينظر: اختلاف الدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، عبد الله بن سلمان المطرودي (١/ ١٠٦)، رسالة مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض لنيل درجة الدكتوراه، ١٤١٤هـ.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٢٢٨-٢٢٩).

(٤) ينظر: معالم السنن بحاشية سنن أبي داود (٣/ ٦٢).

المصلحة في الهدنة جاز عقدها، ولو بغير إذن الإمام؛ لتحقق المقصود منها[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن معرفة وجود المصلحة المعتبرة وتحققها في هدنة ما، يحتاج إلى نظر واسع، واطلاع شامل على أمور المسلمين وحال أعدائهم، واجتهاد بَعْدُ معتبر؛ وهذا إنما يتحقق في الإمام ومن ينيبه، دون أشتات الناس؛ لأنهما بالمصالح من أشتات الناس أعرف، وعلى التدبير والحراسة منهم أقدر، وأمرهما بالولاية أنفذ[(٢)].

الوجه الثاني: أن التأخر في عقد المهادنة بسبب اشتراط إذن الإمام في عقدها من غيره، ممن لم يفوَّض إليه عقدها، يؤدي في كثير من الأحيان إلى فوات مصلحة المسلمين[(٣)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن عقد الهدنة دون إذن من الإمام يترتب عليه في أغلب الأحوال ضرر ومفاسد كبيرة على المسلمين، ودرء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح[(٤)].

الوجه الثالث: أن الواحد من المسلمين، من أهل القتال بنفسه وماله أو بماله، يكون من أهل منعة الإسلام، فيخافه الكفار؛ فينفذ أمانه؛ عامًا كان؛ ومنه الهدنة، أو خاصًا في حقه، لولايته على نفسه، ثم يتعدَّى نفاذ أمانه إلى غيره من المسلمين؛

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٥).

(٢) ينظر: الوجه الثاني من المعقول لأصحاب القول الأول ص٤٨٢-٤٨٣.

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٢٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/ ٣٠٠، ٣٠١)، وفتح باب العناية لعلي القاري (٣/ ٢٧٠، ٢٧١)، والهدنة في الإسلام، علي بن محمد الأخضر العربي ص١٣٦.

(٤) ينظر: الهدنة في الإسلام لعلي العربي ص١٣٦، وينظر القاعدة المذكورة في: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٩، والقواعد الكبرى [قواعد الأحكام في إصلاح الأنام] للعز بن عبد السلام (١/ ١٣٦)، ومواضع أخرى منه، تحقيق: د.نزيه كمال حماد، ود.عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط١-١٤٢١هـ.

لأن سبب الأمان الذي هو: الإسلام، لا يتجزأ[1]؛ وما لا يتجزأ لا يثبت إلا كاملًا؛ فيثبت في الكل، في حق الكل؛ لأنه لمصلحة الكل، فيقوم الواحد مقام الكل؛ لتعذّر اجتماع الكل[2].

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لايسلم بأن الواحد يقوم مقام الكل؛ لتعذر اجتماع الكل؛ لما يلي:

أن الواحد لا يقوم مقام الكل إلا بإذنهم ورضاهم، وهذا إنما يتحقق في الإمام أو من ينيبه الإمام.

أن اجتماع الكل حكمًا غير متعذر؛ بل هو متحقق في تصرف الإمام نيابة عن الأمة؛ وعقد الإمام الهدنة مع الكفار، من هذا الباب[3].

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة القولين، وما جرى عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث هو رجحان ما ذهب إليه جمهور العلماء، من أن عقد الهدنة لا يجوز أن يتولاه إلا الإمام أو من ينيبه؛ وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، ولأن فيه إعمالًا للنصوص، وتفسيرًا لها في ضوء الأصول؛ والقواعد الشرعية العامة. والله تعالى أعلم.

---

(١) كولاية التزويج، إذا زوّج أحد الأولياء المستوين، نفذ على الكل؛ وبيان أنه لا يتجزأ: أن العصمة من القتل، وحرمة الاسترقاق، والاستغنام؛ لا يتصور أن تثبت في شخص دون بعضه. ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٧)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/ ٣٠٠).

(٢) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٧)، فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٢٩٩، ٣٠٠).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٣٥١).

الشرط الثاني: توافر الرضا في الارتباط بالمعاهدة:

تقوم العقود في الإسلام على مبدأ الرضا الذي أرساه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩].

فاقتضت الآية الكريمة إباحة سائر التجارات الواقعة عن تراضٍ من الطرفين، ويدخل في هذا عقود البياعات والإجارات والهبات المشروطة فيها الأعواض؛ لأن المبتغى في جميع ذلك في عادات الناس هو تحصيل الأعواض لا غير، والموادعة وإن كانت في الأصل ليست من عقود المعاوضات، إلا أنها تصير معاوضة عند التصريح بالعوض(١).

كما أكدت السنة النبوية هذا المبدأ، وبيّنت أنه لا اعتداد بعقد كالبيع ونحوه، إذا خلا عن التراضي، فقال رسول الله ﷺ: «**إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ**»(٢)، وقال: «**لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ**»(٣).

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٢/ ٥٨٤، ٥٨٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الخيار (٢/ ٧٣٧) ح(٢١٨٥)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٣٤٠) ح(٤٩٦٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقال البوصيري في الزوائد: «إسناده صحيح ورجاله موثقون». وقوى الأرناؤوط إسناده في تعليقه على الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (١١/ ٣٤١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٣٢٣)، وفي الإرواء (٥/ ١٢٥) ح(١٢٨٣).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣٤/ ٢٩٩) ح(٢٠٦٩٥)، وأبو يعلى في مسنده (٣/ ١٤٠) ح(١٥٧٠) وقال محققه حسين أسد: إسناده ضعيف. وأخرجه الدار قطني في سننه (٣/ ٤٢٤) ح(٢٨٨٦)، والبيهقي في الكبرى (٦/ ١٦٦) ح(١١٥٤٥) كلهم من حديث حنيفة الرَّقَاشِيِّ رضي الله عنه، وقال الهيثمي في المجمع (٤/ ١٧١): «رواه أحمد وابنه من زياداته أيضًا، والطبراني في الكبير والأوسط، ورجال أحمد ثقات»، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٤/ ٣٠١)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٥/ ٢٧٩)، وينظر: التلخيص الحبير (٣/ ٤٥، ٤٦).

غير أن حقيقة الرضا لما كانت أمرًا خفيًا لا يطلع عليه إلا الله تعالى اقتضت الحكمة رد الخلق إلى أمر كلي وضابط جليٍّ، يُستدل به على رضا العاقدين، وهو الإيجاب والقبول الدالان على رضا العاقدين[(١)].

وإذا كان التراضي ضروريًا بخصوص التجارة وسائر العقود الأخرى، فمن باب أولى أن يكون ذلك ضروريًا بالنسبة للمعاهدات الدولية التي ترتبط بها الدولة الإسلامية[(٢)].

و إذا كان الرضا شرطًا في العقود عامة، بما فيها المعاهدات، فقد اختلف الفقهاء عند فقدان الرضا بسبب واحدٍ من عيوبه؛ كالإكراه[(٣)]، والغلط[(١)] في تأثير

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق (٤/ ٣)، فتح القدير (٥/ ٧٣، ٧٤) مع العناية على الهداية، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي (٣/ ٢)، والمجموع شرح المهذب (٩/ ١٦٧)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢٦٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٧٢، ١٧٣)، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٤٣، والملكية ونظرية العقد لأبي زهرة ص٢٠٢، ٢٠٣، دار الفكر العربي- القاهرة، د.ت، والأموال ونظرية العقد، د.محمد يوسف موسى ص٢٥٤- ٢٥٧، ويراجع بالتفصيل: مبدأ الرضا في العقود للدكتور علي محيي الدين القره داغي (١/ ١٨) وما بعدها، و(٢/ ١٠٠١، ١٠٠٢)، دار البشائر الإسلامية -بيروت، ط٢-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة، د.أحمد أبو الوفا ص٦٤، والإسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت ص٤٥٧، والعلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، د.عبد اللطيف الهمَيِّم (١/ ١٨٦-١٨٧)، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص٣٢١، و أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٤.

(٣) الإكراه: لغة : هو مصدر أكره يكره إكراهًا: إذا غصبته وحملته على أمر هو له كاره. فأصل الكلمة يدل على خلاف الرضا والمحبة. قال الفرَّاء: «يقال: أقامني على كَره - بالفتح - إذا أكرهك عليه... إلى أن قال: فيصير الكَره بالفتح». وفي المصباح المنير واللسان: «فعل المضطر من أكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهرًا، وحملته على أمر هو كاره له». ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (٢/ ٧٢٩)، واللسان (٥/ ٣٨٦٥) مادة (كرهَ)، ومعجم مقاييس اللغة (٥/ ١٧٢)؛ وأنيس الفقهاء ص ٢٦٤.

واصطلاحًا: عُرِّف بأنه: «الضغط على الإنسان بوسيلة مرهبة، أو بتهديده بها لإجباره على فعلٍ

ذلك على صحة العقد.

أثر الإكراه في الرضا:

وهناك خلاف جوهري بين الحنفية والجمهور في التفريق بين الرضا والاختيار؛ حيث يفرق الحنفية بينهما، ويقولون: إن الرضا هو منتهى الاختيار.

وعندهم أن الإكراه الملجئ يُعدم الرضا ويفسد الاختيار، بينما الإكراه غير الملجئ أو الناقص فإنه لايؤثر في الاختيار مطلقًا، وإنما يؤثر في قسم منه في الرضا بالإعدام، وفي قسمه الآخر بالإفساد.

أما الجمهور فلم يفرقوا بينهما، ومن ثم فإن الإكراه -عندهم- يؤثر فيهما مطلقًا.

أثر الإكراه على التصرفات القابلة للفسخ؛ كالبيع ونحوه من العقود؛ كالمعاهدات وغيرها:

اختلف الفقهاء في أثر الإكراه على هذه التصرفات على أربعة أقوال:

الأول: أن الإكراه عليها يجعلها باطلة. وهذا مذهب الجمهور-كما قال

أو ترك». ينظر: الدرر الحكام في شرح غرر الحكام، منلا خسرو، محمد بن قراموز (٢/ ١٦٨).

وعرفه السرخسي بأنه: «اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره، أو يسقط عنه الخطاب». المبسوط (١٤/ ٣٨، ٣٩).

وعرفه علاء الدين البخاري بأنه: «حَمْلُ الْغَيْرِ عَلَى أَمْرٍ يَمْتَنِـعُ عَنْـهُ بِتَخْوِيـفٍ يقْـدِرِ الْحَامِـل عَـلَى إيقَاعِهِ وَيَصِيرُ الْغَيْرُ خَائِفًا بِهِ فائت الرِّضَاءِ بِالْمُبَاشَرَةِ». كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري (٤/ ٣٨٣).

وعرفه الخطاب من المالكية بأنه: «مايفعل بالمرء مما يضره ويؤلمه». مواهب الجليل للخطاب (٤/ ٤٥).

وعرفه ابن حجر بقوله: «الإكراه إلزام الغير بما لايريده». فتح الباري (١٢/ ٣١١).

(١) يريد الفقهاء بالغلط الجهل بالشيء أو الخطأ فيه، ويعرفونه بأنه عدم المطابقة بين ما يقوله الشخص أو يكتبه، وبين الواقع المقصود بدون تعمد. ينظر: مبدأ الرضا في العقود، د.القره داغي (٢/ ٨١٠)، ويراجع: الملكية ونظرية العقد لأبي زهرة ص٤٥٩، والمدخل لدراسة الشريعة، د.عبد الكريم زيدان ص٣٥٣، مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس-بيروت، ط١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

النووي[1] - من الشافعية[2] والحنابلة ماعدا صاحب الفائق[3]، والظاهرية[4]، وابن العربي[5] وابن جزي من المالكية[6].

ويتفق مع رأي الجمهور ما ذهب إليه بعض القانونيين الذين يدعون إلى تطبيق نظرية عيوب الرضا في القانون الدولي، كما هي معلومة ومطبقة في دائرة القانون الخاص[7].

ويتجه القانون الدولي الحديث إلى اعتبار الإكراه عيبًا من عيوب الرضا يترتب عليه بطلان المعاهدة إذا ما شابتها شائبة الإكراه[8].

القول الثاني: أن الإكراه عليها يجعلها فاسدة ولايبطلها. وهذا رأي الحنفية ماعدا زفر[9].

فالرضا عندهم ليس ركنًا فيها، ولا شرطًا لانعقادها، وإنما هو شرط

---

(١) ينظر: المجموع (٩/ ١٦١).
(٢) ينظر: المهذب مع شرحه المجموع (٩/ ١٥٩)، وروضة الطالبين (٨/ ٥٦- ٥٨).
(٣) ينظر: الإنصاف (٤/ ٢٦٥)، والمغني لابن قدامة (٨/ ٢٦٠).
(٤) ينظر: المحلى لابن حزم (٩/ ٢٥٨).
(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٤١١).
(٦) ينظر: القوانين الفقهية لابن جزي ص٢١١-٢١٢، وشرح تحفة الحكام لابن ميارة (٢/ ١٢).
(٧) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة د.حامد سلطان ص١٧٥، وقواعد العلاقات الدولية في القانون والشريعة، د.جعفر عبد السلام ص٤٢٩، ٤٣٠، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن، عثمان جمعة ضميرية ص٥٥.
(٨) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٥.
(٩) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٤٨١-٤٥٠٣)، و المبسوط (٢٤/ ٣٨، ٣٩)، فتح القدير (٥/ ٧٤)، وتكملة فتح القدير (٧/ ٢٩٣، ٢٩٤)، وتبيين الحقائق (٥/ ١٨٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٤/ ٣٥٧)، وتيسير التحرير (٢/ ٣٠٧)، والتلويح والتوضيح (٢/ ١٩٧، ١٩٨)، والأموال ونظرية العقد ص٣٩٨، ٣٩٩، ومبدأ الرضا في العقود (٢/ ١٠٠٢-١٠٠٥).

لصحتها؛ ولذلك تكون عقود المكره المالية منعقدة، لكنها فاسدة لفوات الرضا؛ إذ شرط صحة هذه العقود هو التراضي، فإذا زال الإكراه ورضي من كان مكرهًا عليه صار العقد صحيحًا.

ويتفق رأي في القانون الدولي الحديث مع هذا المذهب، حيث يقرر أن الإكراه لا يؤثر على رضا الدولة، سواء كان ماديًا أو معنويًا [(١)].

القول الثالث: أن الإكراه عليها يجعلها غير لازمة. وهذا مذهب جمهور المالكية[(٢)].

القول الرابع: أن الإكراه عليها يجعلها موقوفة. وهذا رأي زفر[(٣)].

وتشهد الأدلة الكثيرة لقول الجمهور القائلين ببطلان تصرفات المكره مطلقًا؛ سواء كانت من القابلة للفسخ أم غير القابلة له؛ حيث إن الشارع الحكيم لم يفرق بينهما في في اعتبار تأثير الإكراه، ولأن الإكراه يؤثر في القصد والرضا؛ فكان أثر الإخلال به هو الإبطال، فإذا أراد المكرَه بعد ذلك إنشاء العقد برضاه؛ فإنه ينشئه

---

(١) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص١٧٥، ١٧٦، وقواعد العلاقات الدولية في القانون والشريعة، د.جعفر عبد السلام ص٤٢٨، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن، عثمان جمعة ضميرية ص٥٤.

(٢) قال الشيخ عليش: «فَأَصْلُ الْمَذْهَبِ الَّذِي رَوَاهُ ابْنُ الْقَاسِمِ وَمُطَرِّفٌ، وَابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ، وَأَصْبَغُ عَنْ مَالِكٍ رضي الله عنه أَنَّهُ غَيْرُ لَازِمٍ...». فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (٢/ ٩٣). وينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/ ٦)، وشرح الخرشي على مختصر خليل (٥/ ٩)، وبلغة السالك (٢/ ٣٤٦)، والفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني (٢/ ١١٠)، وفتح العلي المالك (٢/ ٩٣).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٥٠٣-٤٥٠٤).

من جديد ولا يستأنف بالذي أكره عليه. والله أعلم.

ويمكن تقسيم صور الإكراه المتصور تحققها في المعاهدات إلى الصور الآتية:

أ-الإكراه الشخصي:

ويقصد به: ذلك الإكراه الذي يمارس ضد ممثل الدولة أو مفوضها؛ لحمله على إبرام معاهدة، عن طريق ممارسة تهديدات وضغوط موجهة إليه شخصيًا.

ومن أمثلة هذا النوع من الإكراه: الإكراه الذي تعرض له إمبراطور كوريا، حينما أجبر على توقيع معاهدة ضمنت وضع كوريا تحت الحماية اليابانية سنة ١٩٠٥م[1].

ولا خلاف على بطلان هذه المعاهدات التي تقع نتيجة الإكراه الواقع على ممثل الدولة المفوض بعقد معاهدة ما[2].

وهذا ما انتهى إليه القانون الدولي في اتفاقية فينا لقانون المعاهدات؛ حيث نصت المادة (٥١) من الاتفاقية على أنه : «لايكون لتعبير الدولة عن ارتضائها الالتزام بمعاهدة أي أثر قانوني إذا صدر نتيجة إكراه ممثلها بأفعال أو تهديدات ضده».

ب-الإكراه الواقع على الدولة ذاتها باستعمال القوة أو التهديد بها:

وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين التهديد بإهدار استقلال الدولة أو

---

(١) ينظر: المعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص٢٦٣، ودراسة لأحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في العالم العربي، د.محمد حافظ غانم ص٩٧، معهد الدراسات العربية-القاهرة، ط ١٩٦١م.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٥، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص٢٦٢، وارتضاء الالتزام بالمعاهدات الدولية في ضوء أحكام اتفاقية فينا لقانون المعاهدات، د. إبراهيم محمد العناني ص١٧٧، (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية) عدد(١)، لسنة ١٤، جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢م، ومسائل مختارة من قانون المعاهدات-اتفاقية فينا لقانون المعاهدات-(دراسات في القانون الدولي) (م٢)، د.مصطفى كامل ياسين ص١٥٣، الجمعية المصرية للقانون الدولي- ١٩٧٠م.

سلامة إقليمها من الإكراه الملجئ[(١)].

وقد اختلفت نظرة أرباب القانون الدولي إلى أثر الإكراه الذي يقع على الدولة ذاتها على المعاهدات التي تبرمها تحت هذا الإكراه، وجاء هذا الاختلاف نتيجة للاختلاف الواقع بينهم في حكم اللجوء إلى القوة في الحياة الدولية.

فبينما لم يعتد القانون الدولي بالإكراه أول الأمر الواقع على الدولة عند توقيعها المعاهدة، واعتبر هذه المعاهدات سارية ملزمة لها، وقد كان هذا متصورًا ومنطقيًا عندما لايتصور أن تفرض دولة سلطانها على أخرى ذات استقلالية وسيادة[(٢)].

إلا أنه قد جاءت اتفاقية فينا لقانون المعاهدات لتقرر رفضها للمعاهدات المعقودة بالإكراه الذي يمارس على الدولة ذاتها؛ حيث نصت المادة (٥٢) صراحة على أنه «تعتبرالمعاهدة باطلةً بطلانًا مطلقًا إذا تم إبرامها نتيجة تهديد باستعمال القوة أواستخدامها بالمخالفة لمبادئ القانون الدولي الواردة في ميثاق الأمم المتحدة»[(٣)].

---

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٢-١٥٣، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص١٣.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٥.

(٣) ينظر: اتفاقية فينا لقانون المعاهدات لسنة ١٩٦٩م.

ولاشك أن اعتبار تأثير هذا الإكراه بصوره المختلفة يلقي بظلال من الشك حول شرعية كثير من الاتفاقات والمعاهدات والأحلاف التي تم إبرامها بين كثير من الدول الإسلامية وبين أعدائها؛ كما يحتم إعادة النظر فيما ترتب عليها من استحقاقات والتزامات؛ وبحث إمكانية الاستفادة من تلك الاتجاهات الحديثة في إبطال مثل تلك المعاهدات التي نشأت نتيجة صورة من صور الإكراه السابقة- وفي ضوء السياسة الشرعية ووفق قاعدة المصالح والمفاسد؛ حيث إن أغلب هذه الاتفاقات لم تخل من صورة أو أكثر من صور الإكراه السابقة.

ومن هذه الاتفاقات والمعاهدات التي تحتاج إلى مراجعة مشروعيتها في ظل ما اكتنفها من ضغوط وإكراه- معاهدة السلام بين مصر والكيان الصهيوني، والتي أبرمها الرئيس المصري الراحل

ج-الضغط السياسي والاقتصادي:

وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين التهديد بالحصار الاقتصادي والمقاطعة السياسية، أو غير ذلك مما يشق على الدولة احتماله، من الإكراه غير الملجئ[1].

وقد أغفلت اتفاقية فينا لقانون المعاهدات النص صراحة على اعتبار الضغط السياسي والاقتصادي أسلوبًا من أساليب الإكراه المعيب للإرادة، وهو ماجعلها موضع انتقاد شديد، حتى من قبل رجال القانون الدولي، الذين يرفضون التسليم بعيب الإكراه في القانون الدولي.

يقول الدكتور الغنيمي: «إن الإكراه الاقتصادي- عند القائلين بأن الإكراه يبطل المعاهدة- كان يجب أن يعتبر سببًا أقوى لإبطالها»[2].

والاتجاه الحديث في القانون الدولي يذهب إلى القول باعتبار الضغط السياسي والاقتصادي من العيوب المعيبة للرضا[3].

شروط اعتبار الإكراه :

ذكر أهل العلم شروطًا للإكراه منها :

١- أن يكون مِنْ قادرٍ بسلطان أو تغلُّب.

السادات، وكذلك اتفاقات "أسلو" أو اتفاق "غزة - أريحا" للحكم الذاتي الفلسطيني بين الكيان الصهيوني والسلطة الفلسطينية ممثلة في رئيسها الراحل ياسر عرفات، وكذلك الاتفاقية التي أبرمتها الحكومة السودانية مع الجنوب السوداني، والتي تمهد السبيل لتقسيم السودان.

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٢-١٥٣، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص١٣.

(٢) ينظر: بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي العام، د.محمد طلعت الغنيمي ص٢٤٢-٢٤٣، منشأة المعارف- الأسكندرية، ط١٩٧٤م.

(٣) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٨، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص٢٧٤.

٢- أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به، والعجز عن دفعه والهرب منه.

٣- أن يكون مما يلحق الضرر به[(١)].

وهذه الشروط اتفق على اعتبارها المالكية والشافعية والحنابلة، وزاد بعضهم شروطًا أخرى، والذي يظهر أن تحديد الإكراه عائد لما يراه الحاكم، والمفتي، فما رأى أنه إكراه أبطله لأن ذلك يختلف باختلاف أحوال الناس[(٢)].

النتائج المترتبة على مبدأ رضائية المعاهدات في الشريعة الإسلامية:

أن التراضي في الإسلام ينصب على ما تم الاتفاق عليه، بالتطبيق لقاعدة «الأصل في العقود بناؤها على قول أربابها»[(٣)].

إن التراضي الواقع على مسألة معينة يشمل كل ما يقع تحت إطارها إذا كانت النية متجهة إلى ذلك، أو كانت ألفاظ المعاهدة أو العقد تحتمله، بالتطبيق لقاعدة أن «الرضى بالشيء رضا بما يتولد عنه»[(٤)].

أن الرضا في الارتباط بالمعاهدة متروك للسلطة التقديرية للدولة نفسها، والتي لها إما الارتباط بالمعاهدة ابتداء أو الانضمام إليها لاحقًا إذا قدرت أن الظروف تحتم ذلك.

---

(١) ينظر: الشرح الكبير (٢/ ٣٦٧)، وبداية المجتهد (٢/ ٦١)، والمهذب (١/ ٧٨)، ومغني المحتاج (٣/ ٢٧٩)، والمغني (١٠/ ٣٥٣).

(٢) ينظر: الكفاية (٨/ ١٦٨)، والمغني (١٠/ ٣٥٣)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميّة (٣٣/ ١١٠)، والقواعد لابن رجب (٣٢٣) القاعدة الحادية والخمسون بعد المائة. وقد نبه على هذا ابن القيم في إعلام الموقعين (٣/ ١٠٨).

(٣) ينظر هذه القاعدة في: تحقيق الكتاب المنثور في القواعد للإمام بدر الدين الزركشي ص١١٤، د.تيسير فائق، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - القاهرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

(٤) ينظر القاعدة المذكورة في: الأشباه والنظائر، الإمام السيوطي ص١٤١.

ومن أشهر الأمثلة التي يستنبط منها وجود نظام الانضمام إلى المعاهدات الدولية في الإسلام، ما جاء في صلح الحديبية: «**أَنَّهُ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ دَخَلَ فِيهِ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ دَخَلَ فِيهِ**»(١).

أن الرضا بنصوص المعاهدة وما تم الاتفاق عليه من شروط وبنود ملزم لأطرافها، مع مراعاة عدم ورود شروط في المعاهدة تخالف القواعد العليا في الإسلام؛ «فكرة القواعد الآمرة في القانون الدولي المعاصر».

حكم إكراه الدول التي تناصب الدولة الإسلامية العداء على إبرام معاهدة معها:

من المعلوم أن العلاقات الدولية تقوم على المصلحة، إلا أن الشريعة الإسلامية وضعت لهذه المصلحة إطارًا سلوكيًا يضبط هذه المصلحة ويمنع التدني في مراعاتها عن حد معين من القيم العالية والمبادئ السديدة.

ولما كان الإكراه قد يكون وسيلة من وسائل تحقيق هذه المصلحة وضمانها، إلا أن الإسلام قد أوجب ألا يترتب على ذلك النيل من شعب تلك الدولة المعادية على نحو تأباه الفطرة وتلفظه الإنسانية.

ومع مراعاة هذه الضوابط وتلك المبادئ؛ فقد قال الفقهاء بحق الدولة الإسلامية في أن تمارس من الإكراه ما يؤمن الدعوة الإسلامية(٢).

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣١/ ٢١٢) ح(١٨٩١٠)، والبيهقي في شرح معاني الآثار (٣/ ٣١٥) ح(٥٤٤٦)، وحسن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٣١/ ٢٢٠). وأصله في صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ (٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١)، من حديث المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الحَكَمِ.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص٨٨-٩٠، وأحكام

وذلك أن العبرة في تحقق الإكراه هو عدم شرعية الغرض الذي يراد الوصول إليه من خلال هذا الإكراه؛ فإن كان الغرض والوسيلة مشروعة؛ فلا إكراه في الموضوع، ويكون كإجبار الحاكم المدينَ على بيع ماله لإيفاء الديون؛ ومثل هذا لايعتبر إكراهًا بالمعنى الحقيقي، وإنما يسمى جبرًا شرعيًا وإكراهًا بحق[(١)].

وقد قرر الشافعي هذه القاعدة كما في التلويح حيث قال: «الْقَاعِدَةُ الَّتِي قَرَّرَهَا الشَّافِعِيُّ فِي بَابِ الْإِكْرَاهِ: هُوَ أَنَّ الْإِكْرَاهَ إمَّا أَنْ يُحَرِّمَ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ، وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ، أَوْ لَا، وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِحَقٍّ، وَالثَّانِي: لَا يُقْطَعُ الْحُكْمُ عَنْ فِعْلِ الْفَاعِلِ؛ كَإِكْرَاهِ الْحَرْبِيِّ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَيَصِحُّ إسْلَامُهُ، بِخِلَافِ إكْرَاهِ الذِّمِّيِّ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ»[(٢)].

فلايعد الإكراه مبطلًا للمعاهدة مع من يناصبون الدولة الإسلامية العداء؛ فلا شك أنهم لايدفعون الجزية اختيارًا.

الشرط الثالث: عدم اشتمالها على شروط تخالف القواعد الإسلامية:

من الثابت أن هناك الكثير من القواعد التي استقرت في الشريعة الإسلامية باعتبارها قواعد لا يجوز الخروج عليها- و تعادل هذه القواعد ما هو معروف حاليًا تحت اسم: القواعد الدولية الآمرة في فقه القانون الدولي[(٣)]-.

=

المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٤.

(١) ينظر في ذلك: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص٨٨-٩٠، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص١٥٤.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٢/ ٣٩١).

(٣) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ص٤٥٦، ٤٥٧، وأحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د.محمد طلعت الغنيمي ص٩٨- ١٠٠، وله أيضًا: قانون السلام في الإسلام ص٥١٢ ٥١٤، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا محمد ص٦٩- ٧٤، وقواعد العلاقات الدولية، د.جعفر عبد السلام ص٤٥٥.

وتنبع القواعد الدولية الآمرة في الإسلام من مصدرين أساسيين:

أ - من القرآن الكريم أو السنة النبوية.

ب - أو الإجماع على اعتبار مسألة معينة من الأمور التي لا يجوز بحال الخروج عليها.

ومقتضى فكرة القواعد الإسلامية العليا هو عدم جواز الارتباط بمعاهدة دولية تخالفها، ويتمثل ذلك في احتواء المعاهدة على شروط تخرج عليها.

الشروط في المعاهدات: قسم الفقهاء الشروط بالنظر إلى مصدرها إلى قسمين[(١)]:

الأول: الشرط الشرعي، وهو الذي: «يفرضه الشارع؛ فيجعل تحققه لازمًا لتحقق أمر آخر ربط به عدمًا، بحيث إذا لم يتحقق الشرط، لم يتحقق ذلك الأمر»[(٢)].

الثاني: الشرط الجعلي[(٣)]، وهو الذي: «يُنشئه الإنسان بتصرفه وإرادته، فيجعل بعض عقوده أو التزاماته معلقة عليه، ومرتبطة به، بحيث إذا لم يتحقق ذلك

---

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢/ ٢٨٧)، قسمه إلى حقيقي (الشرعي) كالوضوء للصلاة، وجعلي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها، والبحر الرائق لابن نجيم (١/ ٢٨١): «والشرط حقيقي وجعلي؛ فالأول: ما يتوقف عليه الشيء في الواقع، والثاني: شرعي؛ أي: بجعل الشرع؛ فيتوقف شرعًا كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة، وغير شرعي أي: بجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع إجازة الشرع ك: إن دخلت الدار فكذا»، وينظر: الموسوعة الفقهية (٤/ ٣٠٦، ١٢/ ٢٩٩).

(٢) ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٤)، دار القلم- دمشق، ط١٤١٨هـ. ومثاله: اشتراط الشارع الطهارة لإقامة الصلاة؛ فإذا انتفت الطهارة المشترطة لصحة الصلاة أو انتقضت، فلا تصح إقامة الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة إقامة الصلاة؛ وكذا جميع الشروط التي اشترطها الشارع في العبادات، والمعاملات، والجنايات، وغير ذلك.

(٣) سمي جعليًا؛ لأن الأمر الذي صار شرطًا للالتزام، لم تكن له هذه الصفة شرعًا، وإنما جعله المكلف شرطًا معلقًا عليه، في أمر كان له فيه حق التنجيز والتعليق، كما هو ظاهر في التعريف المذكور. ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٤).

الأمر، لا تتحقق تلك العقود والالتزامات»[1].

والمراد هنا: الشرط الجعلي المقترن بالعقد، وهو: «أن يقترن التصرف بالتزام أحد الطرفين الوفاءَ بأمر زائد عن أصل التصرف، وغير موجود وقت التعاقد، وذلك بكلمة: بشرط كذا، أو على أن يكون كذا»[2].

الفرق بين الشروط الشرعية، والشروط الجعلية أو الشروط في العقود:

أن الشروط الشرعية، هي: الشروط الأصلية، التي يشترطها الشرع لوقوع العقد أو التصرف بوجه عام، على الصفة الشرعية؛ فلا يصح العقد شرعًا إلا بوجودها؛ كشروط صحة عقد الهدنة.

أما الشروط الجعلية أو الشروط في العقود، فهي: التي يشترطها المكلف، وفق ما يراه من المصلحة، خاصة كانت أو عامة، فإن لم تخالف الشرع كانت مشروعة، وإلا فلا؛ كالشروط في عقد الهدنة ونحوها من المعاهدات[3].

وبهذا يتبين أن هذين النوعين من الشروط متمايزان في مدلولها وأثرهما، فالأول من إرادة الشارع، فهو تشريع؛ والثاني من إرادة العاقد (المكلف)، فهو تصرف[4].

---

(١) ينظر: المرجع السابق. وهذا النوع من الشروط له شبه بالسبب، من جهة ارتباطه مشروطة به وجودًا وعدمًا، فلو شرط شخص كفالته لآخر بسفر المدين، فإن الكفالة تثبت إن سافر، ولا تثبت في حال الإقامة؛ وهكذا كل شرط جعلي.

(٢) ينظر: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، حسن بن علي الشاذلي ص٦٢، دار كنوز إشبيليا-الرياض، ط١- ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٠٧).

(٤) ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٧)، والفرق بينهما حمل الزرقا - في هذا الكتاب - على وضع اصطلاح خاص به، وهو: إطلاقه (الشرائط) على الشرعية، و(الشروط) على الجعلية.

وعلى هذا فالمراد بالشروط في عقد الهدنة ونحوها من المعاهدات: ما يتفق المتهادنان أو المتعاهدان - أحدهما أو كلاهما - على الالتزام به، من أمور، في عقدها. فليس المراد شروط الهدنة الشرعية.

و«شروط عقد المصالحة بحسب ما يحصل الاتفاق عليها، ما لم يكن في الشروط فساد على المسلمين»[(١)].

قاعدة في الشروط في العقود:

من الأمور المقررة في وصف العقود الشرعية: أن تخلو هذه العقود عن الشروط الباطلة؛ فلا تتضمن محظورًا شرعيًا[(٢)].

وقد مثَّل الفقهاء للشروط الباطلة في المعاهدات بأمثلة كثيرة، منها: الاتفاق مع الحربيين على المهادنة بشرط أن لا يُنتزع منهم أسرى المسلمين، أو يرد إليهم المسلم الذي أسروه، وأفلت منهم، أو شرط ترك مال مسلم في أيديهم[(٣)].

«وإن شرطوا في الموادعة أن يرد عليهم من جاءنا مسلمًا منهم بطل الشرط، ولم يجب الوفاء به»[(٤)].

ومثل: أن يشترط ردَّ النساء[(٥)] أو مهورِهنَّ، أو ردَّ ما غنمه المسلمون أو

---

(١) ينظر: تهذيب الفروق لمحمد بن علي بن حسين المالكي [بحاشية الفروق] (٣/ ٣٨)، وينظر أصل العبارة في الفروق للقرافي (٣/ ٢٤).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٠٨)، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٦٠.

(٣) ينظر: روضة الطالبين (٧/ ٥٢٠).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (٢/ ١٩٧)، والخراج لأبي يوسف ص٢٢٤.

(٥) اتفق الفقهاء على عدم جواز شرط رد المرأة، واختلفوا في الرجل، فأجازه أحمد والمالكية للضرورة الشديدة، ولم يجزه أبو حنيفة وبعض المالكية؛ لأنه شرط باطل، لا يجب الوفاء به وتبقي



تملكوه من سلاحهم، أو إعطائهم شيئًا من سلاحنا أو من آلات الحرب، أو يشترط نقضها متى شاءوا[(١)]، أو بقاء قرية للمسلمين خالية منهم، أو أن يحكموا بين كافر ومسلم[(٢)]، أو بناء كنيسة في دار الإسلام[(٣)].

أو أن يتم الاتفاق على أن تؤخذ منهم قضايا التشريع؛ أو أن تستبعد أحكام الدين من مقررات الجهات التعليمية، أو على أن شعوبهم وشعوب المسلمين إخوة متساوون في كل شيء، أو على تبادل المعلومات السرية الهامة، أو على المتاجرة بالأمور المحرمة، كالمخدرات وكتب الإلحاد ونحوها، أو الاتفاق على ما تمليه الدولة الكافرة وأخذه بإطلاق[(٤)]، وهكذا.

والشروط الباطلة لا يجوز الوفاء بها، بل يجب نقضها، بالاتفاق، وهذا من قضايا الشرع الكلية؛ فإن كل شرط خالف حكم الله وناقض كتابه فهو باطل أيًا ما كان[(٥)].

=

المعاهدة معه صحيحة. وأجازه بعض الشافعية إذا كان له عشيرة تحميه في دار الحرب.

والذين أجازوا الرد إنما أجازوه تخلية لا مباشرة؛ لأن المباشرة فيها إعانة على منكر سوّغته الضرورة، فيجب التوقف على مجرد التخلية.

ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٥٩٤، ١٥٩٥)، ومختصر اختلاف الفقهاء للجصاص (٣/ ٤٥)، وأحكام القرآن له أيضًا (٣/ ٤٣٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٧)، والبيان والتحصيل (٣/ ٤٦-٤٨)، وعقد الجواهر الثمينة (١/ ٣٩٧، ٣٩٨)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢/ ٦٤)، والمهذب مع المجموع (١٨/ ٢٢٥)، والأحكام السلطانية ص٥٢، والمغني (٥/ ٥١٧)، والإنصاف (٤/ ٢١٤)، وزاد المعاد (٣/ ١٤٠، ١٤١)، والسيل الجرار (٤/ ٥٦٦، ٥٦٧)، وأحكام القرآن للشافعي (٢/ ٦٦، ٦٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧٨٩)، وفتح الباري (٥/ ٣٤٥).

(١) ينظر: المغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٥١٨).

(٢) ينظر: أسهل المدارك شرح إرشاد السالك (٢/ ١٨).

(٣) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٥٢).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، لعبد الله الطريقي ص١٥٩.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٤٨٦).

ومن أدلة ذلك:

ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**مَا بَالُ أُنَاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ الله، مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنِ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ شَرْطُ الله أَحَقُّ وَأَوْثَقُ**»(١).

قال النووي: هذا «صريح في إبطال كل شرط ليس له أصل في كتاب الله تعالى»(٢).

وقال أبو العباس ابن تيمية: «وهذا الحديث الشريف المستفيض الذي اتفق العلماء على تلقيه بالقبول، اتفقوا على أنه عام في الشروط في جميع العقود، ليس ذلك مخصوصًا عند أحد منهم بالشروط في البيع، بل من اشترط في الوقف أو العتق أو الهبة أو البيع أو النكاح أو الإجارة أو النذر أو غير ذلك، شروطًا تخالف ما كتبه الله على عباده، بحيث تتضمن تلك الشروط الأمر بما نهى الله عنه، أو النهي عما أمر الله به، أو تحليل ما حرمه، أو تحريم ما حلله، فهذه الشروط باطلة باتفاق المسلمين في جميع العقود: الوقف وغيره...

وحديث عائشة مما اتفقوا على عمومه، وأنه من جوامع الكلم التي أوتيها النبي ﷺ، وبعث بها»(٣).

وذكر الشيخ شلتوت من شروط المعاهدة في الإسلام: «ألا تمس قانونه الأساسي

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب الشراء والبيع مع النساء (٣/ ٧١) ح(٢١٥٥)، وبألفاظ أخرى في مواضع أخرى، ومسلم، كتاب العتق، باب بيان أن الولاء لمن أعتق (٢/ ١١٤١) ح(١٥٠٤) بنحوه، وبألفاظ أخرى. وتقدم تخريجه ص٤٤٧.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٠/ ١٤٢)، قال: «ومعنى قوله ﷺ: «**وإن كان مائة شرط**»: أنه لو شرطه مائة مرة توكيدًا فهو باطل».

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣١/ ٢٨، ٢٩).



وشريعته العامة التي بها قوام الشخصية الإسلامية، وقد جاء في ذلك قوله ﷺ: «**كل شرط لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِلٌ**» ومعناه أن كتاب الله يرفضه ويأباه.

ومن هذا الشرط لا يعترف الإسلام بشرعية (معاهدة) تستباح الشخصية الإسلامية، وتفتح للأعداء بابًا يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم»[(١)].

ماروته عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»[(٢)].

قال الخطابي: «في هذا بيان أن كل شيء نهى عنه النبي ﷺ من عقد نكاح وبيع وغيرهما من العقود: فإنه منقوض مردود؛ لأن قوله: «فهو رد» يوجب ظاهره إفساده وإبطاله إلا أن يدل الدليل على أن المراد به غير الظاهر، فيترك الكلام عليه لقيام الدليل فيه»[(٣)].

وقال النووي: «قال أهل العربية: الرد هنا بمعنى المردود، ومعناه: فهو باطل غير معتد به، وهذا الحديث قاعدة عظيمة في رد كل البدع والمخترعات[(٤)].. وهذا الحديث، مما ينبغي حفظه واستعماله في إبطال المنكرات، وإشاعة الاستدلال به»[(٥)].

---

(١) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت ص٤٥٦، ٤٥٧، وينظر أيضًا: المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة ص٤١٢- ٤١٤، دار الفكر العربي -القاهرة، د.ت.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية،باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٧١٨)، وعند البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود(٢٦٩٧) بلفظ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد**»، وتقدم تخريجه ص٤٤٧.

(٣) ينظر: معالم السنن مع سنن أبي داود (٥/ ١٢، ١٣).

(٤) يعني: في الدين، من إحداث عبادات وتشريعات. ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٥/ ١١٦).

(٥) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ١٦)، وينظر: فتح الباري (٥/ ٣٥٧).

وقال ابن القيم، مبينًا وجه الاستدلال به في إبطال الشروط المخالفة للشرع: «وما ردَّه رسول الله ﷺ لم يجز لأحد اعتباره، ولا الإلزام به وتنفيذه، ومن تفطن لتفاصيل هذه الجملة التي هي من لوازم الإيمان، تخلَّص بها من آصارٍ وأغلال في الدنيا، وإثم وعقوبة ونقص ثواب في الآخرة»[(١)].

أن عقد المعاهدة على ما لا يجوز، عقد على محرّم؛ فلم يجز الإقرار عليه، كالبيع بشرط باطل، أو عوض محرم[(٢)].

قال أبو العباس ابن تيمية: «اتفق العلماء على أن من شرط في عقد من العقود شرطًا يناقض حكم الله ورسوله، فهو باطل»[(٣)].

وقال ابن قدامة: «وفي فساد أصل العقد بها وجهان؛ بناء على الشروط الفاسدة في البيع»[(٤)].

ومن نصوص الفقهاء في تقسيم شروط الهدنة ومافي معناها من المعاهدات إلى صحيحة وباطلة:

قول ابن قدامة: «الشروط في عقد الهدنة تنقسم قسمين: صحيح؛ مثل أن يشترط عليهم مالًا، أو معونة المسلمين عند حاجتهم... فهذا يصح... الثاني: شرط فاسد، مثل أن يشترط رد النساء، أو مهورهن، أو رد سلاحهم، أو

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٣١).

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٥٢).

(٣) ينظر: العقود، لابن تيمية ص١٥، تحقيق: محمد حامد الفقي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة السنة المحمدية-القاهرة، ط١٣٦٨هـ-١٩٤٩م. وقد سبق ذكره للاتفاق قريبًا - أيضًا -.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٦٢)، وينظر: العقود لابن تيمية ص٢١٤، ومجموع الفتاوى (٢٩/ ١٥٥، ١٥٦).

إعطاءهم شيئًا من سلاحنا، أو من آلات الحرب، أو يشترط لهم مالًا في موضع لا يجوز بذله... فهذه كلها شروط فاسدة، لا يجوز الوفاء بها»[(١)].

ومن ذلك ما جاء في المعيار المعرب، بعد إيضاح أنه لا يجوز الصلح (الهدنة) عند تعيُّن الجهاد، إذ جاء فيه: «فكل ما نقل في تعيين فرض الجهاد، مانع من الصلح؛ لاستلزامه إبطال فرض العين الذي هو الجهاد المطلوب به الاستنقاذ»[(٢)].

وما يقع من الصلح في مثل هذه الحال، فهو مصلحة للعدو، وتمكين له، وهو مفسدة على الإسلام، فلا يكون له في نفس الأمر انبرام؛ فيجب نقضه؛ لأنه بمقتضى الشرع غير مُنبرِم[(٣)].

ومن موانعها - أيضًا - أن تتناقض مع التزامات الدولة الإسلامية تجاه دولة أخرى ارتبطت معها بمعاهدة سابقة[(٤)]؛ لأن المعاهدة الأولى - إذا كانت شرعية - يجب الوفاء بها، فالتزام ما يناقضها إخلال بها، ونقض لها، وهو ما لا يجوز إلا عند وجود مبرر شرعي لذلك.

وحاصل ما تقدم أن القواعد الإسلامية العليا تعتبر هي الضابط والمعيار الذي يحكم وفقًا له على صحة أية معاهدة دولية في الإسلام، وبحيث يتم تعديل هذه الأخيرة وفقًا لتلك القواعد (وليس العكس)[(٥)]، أو الحكم بانقضائها إذا

---

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٦١، ١٦٢).

(٢) ينظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٢٠٨)، ضمن فتوى يحسن الرجوع إليها.

(٣) ينظر: المعيار المعرب (٢/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(٤) بعض الباحثين يذكر ذلك شرطًا. ينظر - مثلًا - المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٥٩.

(٥) يقول الدكتور عمر أبو بكر: «ولما كانت قواعد الشريعة الإسلامية منزلة من عند الله سبحانه وتعالى فهي بطبيعة الحال تحوز سموًا على قواعد القانون الدولي العام الوضعي؛ وعليه فلا

خالفتها[١].

حكم المعاهدة التي اشترط فيها شرط يؤدي إلى مخالفة نص شرعي:

اتفق الفقهاء على إبطال الشرط الذي يؤدي إلى مخالفة نص شرعي[٢]، أما العقد المتضمن هذا الشرط؛ فقد اختلف الفقهاء في حكمه؛ فذهب المالكية والحنابلة في وجه لهم، إلى صحة العقد وإبطال الشرط، واحتجوا بخبر بريرة[٣].

=

يمكن إعمال المبدأ الدولي والذي يستلزم على الدول أن تلائم بين تشريعاتها الداخلية وقواعد القانون الدولي بحيث لا تكون مخالفة لأحكام القانون الدولي وإلا تحملت تبعة المسئولية الدولية، وأيضًا المبدأ الذي يستلزم بأنه لا يمكن للدول أن تحتج بأحكام دساتيرها إذا كانت مخالفة لقواعد القانون الدولي أو لالتزاماتها الدولية التي تقع على عاتقها.

فسلطان الإرادة منعدم أمام تلك القواعد؛ لذلك فلا يمكن أن تقوم الدول الإسلامية بإعمال مبدأ الملاءمة الذي يتطلبه القانون الدولي، والذي ينص على أن تلائم الدول بين تشريعاتها الداخلية بحيث لا تتعارض مع التزاماتها الدولية، وأيضًا عدم الاحتجاج بالتشريعات الداخلية للتحلل من الالتزامات الدولية».

ينظر: المسئولية الدولية في نطاق القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د.عمر أبو بكر باخشب ص١٥، ١٦، دراسات دولية، جمعية الدراسات الدولية - تونس، عدد (٢٦) أبريل ١٩٨٨م.

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٧٥.

(٢) ينظر: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د.حسن علي الشاذلي ص٦٦٣.

(٣) ينظر: عقد الجواهر الثمينة (١/ ٤٩٧)، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، وبداية المجتهد (٢/ ١٥٩)، والمغني (٩/ ٥١٧- ٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ٥٦٨، ٥٦٩)، والمبدع (٣/ ٤٠٠، ٤٠١).

و نص خبر بريرة كما عند البخاري في الصحيح (٢١٦٨) ومسلم (١٥٠٤)-وتقدم تخريجه ص٤٤٧- عَنْ عَائِشَةَ ﵂، قَالَتْ: جَاءَتْنِي بَرِيرَةُ، فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ، فِي كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ، فَأَعِينِينِي، فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ، وَيَكُونَ وَلاَؤُكِ لِي فَعَلْتُ، فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا، فَقَالَتْ لَهُمْ، فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللهِ ﷺ جَالِسٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الوَلاَءُ لَهُمْ، فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: «**خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الوَلاَءَ، فَإِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ**»، فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي النَّاسِ، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «**أَمَّا بَعْدُ، مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ**

لكن في «المغني» و«الشرح»: إذا شرط لكل واحد نقضها متى شاء؛ فإنه ينبغي أن لا يصح وجهًا واحدًا؛ لأن طائفة الكفار يبنون على هذا الشرط، فلا يحصل الأمن من الجهتين فيفوت معنى الهدنة(١).

أما الحنفية(٢) والشافعية والحنابلة في الوجه الآخر فذهبوا إلى فساد العقد(٣).

إذا عقدت المعاهدة بشرط أن يدفع المسلمون للأعداء مالاً:

اختلف العلماء في جواز ذلك الشرط على قولين:

مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ الله أَحَقُّ، وَشَرْطُ الله أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ».

(١) ينظر: المغني (٩/ ٥١٧- ٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ٥٦٨، ٥٦٩)، والمبدع (٣/ ٤٠٠، ٤٠١).

(٢) يفرق الحنفية بين العقود المقترنة بالشرط الفاسد بين عقود المعاوضات المالية؛ كالبيع والإجارة والصلح على مال؛ فقالوا بفسادها بالشرط الفاسد، وأما العقود التي ليس الغرض منها المعاوضة المالية؛ كالنكاح وعقود الولايات والتوثيقات؛ فقالوا: لايبطلها الشرط الفاسد.وفسر ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار (٤/ ٣٤٤-٣٤٥) سبب هذه التفرقة بقوله: «لِأَنَّ الشُّرُوطَ الْفَاسِدَةَ مِنْ بَابِ الرِّبَا، وَهُوَ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَالِيَّةِ لَا غَيْرُ، لِأَنَّ الرِّبَا هُوَ الْفَضْلُ الْخَالِي عَنْ الْعِوَضِ، وَحَقِيقَةُ الشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ كَمَا مَرَّ هِيَ زِيَادَةُ مَا لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَلَا يُلَائِمُهُ، فَيَكُونُ فِيهَا فَضْلٌ خَالٍ عَنْ الْعِوَضِ وَهُوَ الرِّبَا، وَلَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْغَيْرِ الْمَالِيَّةِ وَلَا فِي التَّبَرُّعَاتِ بَلْ يَفْسُدُ الشَّرْطُ وَيَصِحُّ التَّصَرُّفُ». رد المحتار على الدر المختار (٥/ ٢٤١).

وقد حرر ابن عابدين في حاشيته على الدر (٥/ ٢٥٣) العقود والتصرفات التي لاتفسد بالشروط الفاسدة لعدم المعاوضة المالية في خمسة وثلاثين عقدًا، وذكر منها: «أمان النفس وَعَقْد الذِّمَّةِ» فَإِنَّ الْإِمَامَ إذَا فَتَحَ بَلْدَةً وَأَقَرَّ أَهْلَهَا عَلَى أَمْلَاكِهِمْ وَشَرَطُوا مَعَهُ فِي عَقْدِ الذِّمَّةِ أَنْ لَا يُعْطُوا الْجِزْيَةَ بِطَرِيقِ الْإِهَانَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْرُوعُ، فَالْعَقْدُ صَحِيحٌ، وَالشَّرْطُ باطل.

(٣) ينظر: فتح القدير (٥/ ٢١٨)، وحاشية الدر المختار لابن عابدين (٤/ ٣٤٣) ومابعدها، والوجيز (٢/ ٢٠٣)، وروضة الطالبين (١٠/ ٣٣٤، ٣٣٥)، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لزكريا الأنصاري (٢/ ٤٣٣)، المطبعة الميمنية، د.ت، ونهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي (٣/ ٦٥)، والمغني (٩/ ٥١٧- ٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ٥٦٨، ٥٦٩)، والمبدع (٣/ ٤٠٠، ٤٠١).

الأول: أن ذلك لا يجوز إلا في حال الضرورة، خوفًا من الهلاك على أنفسهم، وتعين ذلك سبيلًا للنجاة. فأما إذا كان بالمسلمين قوة عليهم، فإنه لا يجوز الموادعة بهذه الصفة؛ لأن فيها التزام الريبة والتزام الذلِّ، وليس للمؤمن أن يُذِلَّ نفسه وقد أعزه الله تعالى.

وهذا قول جماهير العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة، والأوزاعي، وهو أحد القولين عند المالكية، حيث أجازوا مثل هذه الموادعة في حال ضعفهم وقوة أعدائهم والخوف من استئصال المسلمين، أو إذا كان بيد الأعداء أسرى من المسلمين يجب افتداؤهم[(١)].

قال الإمام محمد بن الحسن: «إن كان المسلمون بمدينة قد حاصرهم بها العدو، فسألهم العدو الموادعة سنين على أن يؤدوا ذلك إلى المشركين وهم يخافون الهلاك على أنفسهم وقد علموا أن الصلح خير لهم؛ فلا بأس بهذا على هذا الوجه»[(٢)].

وقال في «السير الكبير»: «وإذا خاف المسلمون المشركين فطلبوا موادعتهم فأبى المشركون أن يوادعوهم حتى يعطيهم المسلمون على ذلك مالًا، فلا بأس بذلك عند

---

(١) ينظر: الخرشي على خليل (٢/ ٤٤٩)، بداية المجتهد (١/ ٣٨٨)، والبيان والتحصيل (٣/ ٨٠)، والمعيار المعرب (٢/ ٢١٠، ٢١١)، وعقد الجواهر الثمينة (١/ ٤٩٧)، الأم (٤/ ١١٠، ١١١)، وروضة الطالبين (١٠/ ٣٣٥)، والمهذب مع تكملة المجموع (١٨/ ٢٢٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٩١، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص٢٣٣، والمغني (١٠/ ١١٥)، والمحرر في الفقه (٢/ ١٨٢)، والإنصاف (٤/ ٢١١)، وكشاف القناع (٣/ ١٠٤)، والبحر الزخار لابن المرتضى (٦/ ٤٤٧)، واختلاف الفقهاء ص١٧١، ١٧٢، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٧٦)، ومراتب الإجماع لابن حزم ص١٢٢، وفتح الباري (٦/ ٢٧٦).

(٢) ينظر: كتاب السير من الأصل ص١٦٥، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٦)، وفتح القدير (٤/ ٢٩٦)، وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٣٣)، وتبيين الحقائق (٣/ ٢٤٦)، ومجمع الأنهر (١/ ٦٣٧)، والاختيار لتعليل المختار (٤/ ١٩١).

تحقق الضـرورة؛ لأنهم لو لم يفعلوا وليس بهم قوة دفع المشركين ظهروا على النفوس والأموال جميعًا، فهم بهذه الموادعة يجعلون أموالهم دون أنفسهم، وقد قال رسول الله ﷺ لبعض أصحابه: «**اجعل مالك دون نفسك، ونفسك دون دينك**»[(١)] ...

ولا بأس بدفع بعض المال على سبيل الدفع عن البعض إذا خاف ذهاب الكل، فإنهم إن ظهروا على المسلمين وتغلبوا عليهم أخذوا جميع الأموال وسبَوا الذراري، فدفْعُ بعض المال ليسلم المسلمون وذراريهم وسائر أموالهم أهون وأنفع.

واستدل الجمهور على ذلك بقصة الأحزاب، فإنه لما حصر رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم يومئذ بضع عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرئ منهم الكرب... أرسل إلى عيينة بن حصن: «**أرأيت لو جعلت لك ثلث ثمار الأنصار أترجع بمن معك من غطفان، وتخذّل بين الأحزاب؟**»»[(٢)].

ففي هذا الحديث بيان أن عند الضعف لا بأس بهذه الموادعة، فقد رغب فيها رسول الله ﷺ حين أحس بالمسلمين ضعفًا.

وعند القوة لا تجوز هذه الموادعة، فإنه لما قالت الأنصار ما قالت، عَلِم رسول الله ﷺ منهم القوة فشقَّ الصحيفة. وفيه دليل أن فيها معنى الاستذلال، ولأجله كرهت الأنصار دفع بعض الثمار، والاستذلال لا يجوز أن يرضى به المسلمون إلا

---

(١) لم أقف عليه مرفوعًا، وأخرجه بنحوه- من كلام جندب بن عبد الله- البيهقي في شعب الإيمان (٣/ ١٨١) ح(١٥٢٥)، وابن حجر في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (١٣/ ١٤٩) ح(٣١٣٤) تنسيق: د.سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة، دار الغيث -السعودية، ط١- ١٤١٩هـ. وقال ابن حجر: صحيح موقوف.
(٢) ينظر: السير الكبير (٥/ ١٦٩٣)، المبسوط (١٠/ ٨٧)، وتقدم تخريج الحديث ص٤٩٩.

عند تحقق الضرورة[1].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «ولا خير في أن يعطيهم المسلمون شيئًا بحال على أن يكفُّوا عنهم؛ لأن القتل للمسلمين شهادة، وإن الإسلام أعزُّ من أن يُعطى مشرك على أن يكفّ عن أهله، قاتلين ومقتولين، ظاهرين على الحق، إلا في حال واحدة وأخرى أكثر منها.

وذلك أن يلتحم قوم من المسلمين؛ فيخافون أن يُصْطَلَمُوا لكثرة العدو وقِلَّتهم وخَلَّةٍ فيهم، فلا بأس أن يُعطوا في تلك الحال شيئًا من أموالهم، على أن يتخلصوا من المشركين؛ لأنه من معاني الضرورات، يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها، أو يؤسر مسلم فلا يخلى إلا بفدية، فلا بأس أن يفدى؛ لأن رسول الله ﷺ فدى رجلًا من أصحابه أسره العدو برجلين»[2].

القول الثاني: أنه لا ينبغي لهم أن يوادعوهم على أن يؤدي إليهم المسلمون في كل سنة مالًا معلومًا؛ لأن ذلك بمنزلة الجزية والصَّغار، فلا ينبغي أن يبايعوهم على ذلك، ويقاتلونهم حتى يحكم الله بينهم.

---

(١) ينظر: السير الكبير، مع شرح السرخسي (٥/ ١٦٩٢، ١٦٩٣)، والمبسوط (١٠/ ٨٧، ٨٨)، وينظر أيضًا: الخراج لأبي يوسف ص٢٢٥، وتبيين الحقائق (٣/ ٢٤٦)، وفتح القدير (٤/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٠)، والبحر الرائق (٥/ ٨٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٧).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١١٠). والحديث أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٣٧٨) ح(١٨٨٢٦)، وابن المنذر في الأوسط (١١/ ٣٣٥) ح(٦٦٩٦)، عن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَدَى رَجُلًا بِرَجُلَيْنِ. وأخرجه مسلم مطولًا، كتاب النذر، باب لاوفاء لنذر في معصية الله... (٣/ ١٢٦٢) ح(١٦٤١). وينظر: التلخيص الحبير (٤/ ٢٨٩-٢٩٠).

وهذا قول الحسن بن زياد من أصحاب أبي حنيفة، و المازري من المالكية[١].

وهذا الرأي فيه ما يتسق مع عزة المسلم وحميته، فهو بين إحدى الحسنيين إما النصر وإما الشهادة[٢].

هذه هي أهم الشروط الموضوعية لصحة المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية.

وهناك شروط أخرى لازمة لم نتعرض لها تفصيلًا، منها ألا يكون موضوع المعاهدة مستحيلًا.

وقد عبر فقهاء المسلمين عن الشرط المستحيل تارة بالشرط «غير المقدور»، وتارة بالشرط «غير الممكن»، والمؤدى في الجميع واحد، وهو عدم القدرة على الوفاء.

وقد عرفوا أيضًا الاستحالة بنوعيها: القانونية والمادية، وسواء كانت هذه الأخيرة عقلية أو عادية[٣].

الشروط الزمنية: وتتمثل هذه الشروط عادة في:

أ- تأريخ المعاهدة. ب- تحديد مدة سريانها.

أولًا: تأريخ المعاهدات الدولية في الإسلام:

يلعب كتابة تاريخ إبرام المعاهدات دورًا هامًا في بيان نطاق تطبيقها، خصوصًا فيما يتعلق بالمسائل التي تحكمها، وتلك التي تخرج عن نطاق تطبيقها من الناحية الزمنية؛ كعدم سريانها بأثر رجعي على المسائل التي وقعت قبل

---

(١) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص١٩، ٢٠، وينظر: بدائع السلك (٢/ ٥٧٧).

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص٦٦.

(٣) يراجع تفصيلات الشرط المستحيل في الفقه الإسلامي في: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د.حسن الشاذلي ص٦٦٩-٦٧٣.

إبرامها، أو سريانها بأثر فوري ابتداء من تاريخ إبرامها..إلخ[(١)].

والأصل في التاريخ ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى عماله: «إذا كتبتم إليّ فاذكروا التاريخ في الكتاب»[(٢)].

وقد أشار ابن عبد ربه إلى أهمية كتابة التاريخ بالنسبة لأية وثيقة مكتوبة؛ لأنه لا يدل على تحقيق الأخبار وقرب عهد الكتاب وبعده إلا بالتأريخ[(٣)].

بل يقرر الإمام الشيباني ضرورة أن يكتب مدة وتاريخ المعاهدة في البداية والنهاية.

وهكذا بخصوص عقد الموادعة يؤكد على أنه يجب أن يذكر في البداية، ويكتب مرة أخرى في نهاية المعاهدة للتأكيد[(٤)].

ثانيًا: تحديد مدة سريان المعاهدات والأحلاف:

اتفق الفقهاء على أن من شروط عقد الهدنة: أن لا تكون مؤبَّدة؛ وليس في الشريعة معاهدة مؤبدة[(٥)]، غير معاهدة الذمة (عقد الذمة)[(١)].

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا ص٧٦-٧٧.

(٢) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨١ ١٧٨٣)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٧٨١).

(٣) ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربه (٤/ ٢٤٢)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١- ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.

(٤) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨٢ - ١٧٨٣).

(٥) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٥/ ١٧٨٢)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٦)، وقوانين الأحكام لابن جزي ص١٣٥، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، وفتاوى الشيخ عليش (١١/ ٣٩٢)، والمعيار المعرب (٢/ ٢٠٨)، والأم (٤/ ٢٠٠)، وروضة الطالبين (٧/ ٥٢١)، والمغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٥٠٩)، والإنصاف (٤/ ٢١٢)، و السيل الجرار للشوكاني (٤/ ٥٦٥). وينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص١٤، والبحر الزخار لابن المرتضى (٦/ ٤٤٨).
وشذّ بعض أهل العصر - ممن سبق بيان رأيهم فيما عبروا عنه بأصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر - مخالفًا في ذلك، ينظر ما سبق ص٤٢٢-٤٢٣، وينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٧٨، ٧٩، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص٣٧٥-٣٧٩، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، للزحيلي ص٣٥٩.

قال الطبري: «أجمعوا أن موادعة أهل الشرك من عبدة الأوثان ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد، باطلة إذا كان بالمسلمين قوة على حربهم»[٢].

وعليه؛ فلا يجوز أن يعقد المسلمون معاهدة هدنة وصلح مؤبدة، وإنما الجائز عقدها على أن يكون لها أمد تنتهي عنده.

ومن **أدلة منع التأبيد**: النصوص الآمرة بالجهاد، والمحرضة على القتال؛ وذلك أن تأبيد المعاهدات يؤدي إلى ترك الجهاد بالكلية[٣].

ويدل له الإجماع - أيضًا - فقد حكى الإجماع والاتفاق على ذلك غير واحد من العلماء، منهم ابن جرير الطبري[٤]، وشمس الدين ابن القيم[٥]. بل لقد جاء التعبير عن الهدنة بلفظ «المدة»[٦].

ومما سبق يتبين أنه لا صلح دائمًا مع غير الذميين، الذين تؤخذ منهم الجزية العنوية، أو الصلحية، والقول بالصلح الدائم مُحدث[٧]، يخالف النصوص

=

(١) فهو عقد مؤبد، والذميون من رعايا الدولة الإسلامية. ينظر - مثلًا -: مغني المحتاج (٤/ ٢٣٦)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٥، ٤٧٦)، والروضة الندية للقنوجي (٢/ ٧٦١).

(٢) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري، كتاب الجهاد والجزية والمحاربين ص١٤.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ١٠٧)، والسيل الجرار للشوكاني (٤/ ٥٦٥).

(٤) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص١٤.

(٥) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٧).

(٦) ينظر: البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، ح(٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل، ح(١٧٧٣).

(٧) تدل نصوص الفقهاء، وتراجم أبواب الحديث وشروحه، وكتب أحكام القرآن وتفسيره، على أنه لا فرق بين الهدنة والصلح، فهي من قبيل المترادف، وتقسيم الفقهاء للعهود يبين ذلك، ينظر على سبيل المثال: البناية في شرح الهداية، للعيني (٦/ ٥١٤)، ومابعدها، والمعيار المعرب،

الشرعية، والإجماع على حرمة تأبيد المعاهدات.

وبهذا يُعلم أن من أجاز تأبيد المعاهدات من المعاصرين(1)، فقد أحدث وخالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالتأبيد.

تحرير محل البحث في هذه المسألة:

مما سبق؛ فإن محل البحث هنا ليس شرط عدم تأبيد المعاهدة؛ لأن هذا الشرط - إن سُلِّم وصفه شرطًا لا مانعًا - فإنه داخلٌ في شروط صحة العقود والتصرفات.

وإنما محل البحث هنا: أمد المعاهدة ذاته؛ هل يتقيد بمدة معينة لا يزاد عليها؟ أو أن الأمر في تقييدها موكول إلى نظر الإمام؟

=

للونشريسي (٢/ ٢١٠)، ومغني المحتاج، للشربيني (٤/ ٢٣٦)، وتكملة المجموع شرح المهذب، للمطيعي (٢١/ ٣٧٧)، والمغني مع الشرح الكبير (٥/ ٣)، وفتح الباري لابن حجر (٦/ ٣١٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٦٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ١٧)، و(٨/ ٢٧)، والمصباح المنير للفيومي ص٢٤٣.

وذكر بعض الباحثين المعاصرين أن من الفقهاء من استعمل لفظ الهدنة بمعنى المعاهدة التي تبرم بعد إضرام الحرب، ثم استعمل لفظ الصلح إذا انتقلت الهدنة من التوقيت البدائي إلى المصالحة المبنية على أسس تضمنت إيقاف الحرب زمانًا، يمكن أن يتنسم فيه الصعداء، كما حدث قبل فتح مكة؛ إذ سميت الهدنة صلح الحديبية. ينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، لخالد الجميلي ص٥٥.

وقال ابن قدامة: «الصلح معاقدة يتوصل بها إلى الإصلاح بين المختلفين ويتنوع أنواعًا؛ صلح بين المسلمين وأهل الحرب، وصلح بين أهل العدل وأهل البغي، وصلح بين الزوجين إذا خيف الشقاق» المغني (٥/ ٣).

وفي مغني المحتاج: «والعقود التي تفيدهم [أي الكفار]...: أمان وجزية وهدنة؛ لأنه إن تعلق بمحصور فالأمان، أو بغير محصور؛ فإن كان إلى غاية فالهدنة، وإلا فالجزية، وهما مختصان بالإمام بخلاف الأمان» مغني المحتاج (٤/ ٢٣٦). فهذا يدل على أن الهدنة والصلح عند الفقهاء في باب الهدنة شيء واحد؛ وليس هناك صلح دائم مع غير الذميين، الذين هم من رعايا دولة الإسلام. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، لسعد العتيبي (١/ ٥٨٢) (الهامش).

(١) ينظر - مثلًا -: العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص١٣٩، إذ بيّن تقعيد القائلين به.

ثم إذا كان الأمر فيه موكولًا إلى نظر الإمام: أيشترط النص على مدة معينة؟ أو أنه لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ فيجوز أن يكون أمدها مطلقًا عن التوقيت، مع وجود حد تنتهي عنده؟

هذا هو محل البحث في هذه المسألة؛ وهو محل خلاف[1]، حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على النحو التالي:

القول الأول: إن المعاهدة تتقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها.

وهذا قول الحنفية[2]، والمالكية[3]، والحنابلة في الصحيح من المذهب[1]، وهو

---

(١) ولعل أهم أسباب الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى:
-الاختلاف في المدة المذكورة في واقعة صلح الحديبية؛ أهي توقيت ثابت وتشريع لازم لأكثر مدة الهدنة، لا تجوز الزيادة عليه؛ لأنه أقصى ما حفظ عن رسول الله ﷺ أنه هادن قومًا، أم أنها التوقيت الذي اقتضته المصلحة اللائقة بالحال في هذه الواقعة ، فلا يلزم التزامه، بل مردّ الأمر فيه ما يراه الإمام مفيدًا للمصلحة التي يراد اجتلابها به؟. ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ٣١٣)، ويراجع: المنثور للزركشي (٣/ ١٩٥)، ونهاية المطلب للجويني (٧/ ٢٢٢ أ).
-الاختلاف في مدلول لفظة (الإطلاق)؛ حيث اعتبره المانعون رديف التأبيد في المعنى، بينما المجيزون يرونه مغايرًا، ومنهم من يفرق بين الإطلاق عن المدة، والإطلاق عن الشرط أو الصفة. ينظر: الحاوي الكبير (١٨/ ٤٠٩).
-ظنِّ المانعين لإطلاق مدة الهدنة، أنها إذا كانت مطلقة تكون لازمة مؤبدة كالذمة، وهذا لا يجوز بالاتفاق؛ بينما يرى المجيزون أنها إذا كانت مطلقة، لم يمكن أن تكون لازمة التأبيد، بل متى شاء نقضها. ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٧).
(٢) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٦)، والبناية للعيني (٦/ ٥١٥)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٥)، ومجمع الأنهر لشيخي زاده (٢/ ٤١٦).
(٣) ينظر: عقد الجوهر الثمينة لابن شاس (١/ ٤٩٧)، و الأحكام الشرعية لابن جزي ص١٣٥، والكافي لابن عبدالبر (١/ ٤٦٩)، والمنتقى للباجي (٣/ ١٥٩)، والذخيرة للقرافي (٣/ ٤٤٩)، وإكمال المعلم للقاضي عياض (٦/ ١٥٣)، والتاج والإكليل للمواق (٤/ ٦٠٤)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠٦)، وفتاوى عليش (١/ ٣٩٢).

وجه عند الشافعية ضعّفه بعضهم[2]، وقال بعضهم: هو متجه[3].

القول الثاني: أن الهدنة تتقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره، على ما يراه أصلح، بشرط أن لا تزيد مدتها عن سنة حال القوة، ولا عن عشر سنين حال الضعف.

وهذا القول هو المذهب عند الشافعية[4]، ووافقهم بعض الحنابلة في منع زيادة مدة الهدنة على عشر سنين، في رواية عندهم[5].

القول الثالث: أن الهدنة لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن تكون كذلك، ويجوز أن يكون أمدها مطلقًا عن التوقيت، وأن الأمر في ذلك

=

(١) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، الحسين بن محمد العكبري (٥/ ٨٠٢)، تحقيق: د.ناصر بن سعود السلامة، دار إشبيليا-الرياض، ط١-١٤٢١هـ، والجامع الصغير للقاضي أبي يعلى ص٣٣٦، تحقيق: د.ناصر السلامة، دار أطلس-الرياض، ط١-١٤٢١هـ، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٥)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١٢).

(٢) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (١٨/ ٧٦)،تحقيق: د.عبد العظيم الديب، دار المنهاج-جدة، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، والوسيط في المذهب، أبو حامد محمد الغزالي (٧/ ٩٠)، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة، ط١-١٤١٧هـ، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢١).

(٣) ينظر: الغاية القصوى في دراية الفتوى، عبد الله بن عمر البيضاوي (٢/ ٩٦١)، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط١-٢٠٠٨م.

(٤) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٨- ١٩٠)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٧)، ونهاية المطلب للجويني (١٨/ ٧٦)، والوسيط للغزالي (٧/ ٨٩)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣٠٢، ٣٠٣)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢١)، وتحرير الأحكام لابن جماعة ص٢٣٢.

(٥) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٥/ ٨٠٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٥)، والكافي، له (٥/ ٥٧٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٢١٢)، قال: «استظهره القاضي، واختاره أبو بكر»، وقال ابن تيمية: إن هذا القول مخالف لأصول أحمد.ينظر: القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية ص٢٦٨، تحقيق: د.أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي-الرياض، ط١- ١٤٢٢هـ.

موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة.

وهذا القول، هو ظاهر كلام الإمام الشافعي في الأم[(١)]، وقال به عدد من العلماء، منهم: الكاساني[(٢)] من الحنفية، وابن العربي[(٣)] من المالكية، والماوردي[(٤)]، والبغوي[(٥)]، والحافظ ابن حجر[(٦)]، وابن جماعة[(٧)]، من الشافعية، وأبو العباس ابن تيمية[(٨)]، وابن القيم[(٩)] من الحنابلة، واشتهر هذا القول عنهما، وعبارتهما فيه أصرح.

الأدلة ومناقشتها:

---

(١) ينظر: الأم (٤/ ١٨٩)، ونص كلامه: «وليس للإمام أن يهادن القوم من المشركين على النظر إلى غير مدة هدنة مطلقة؛ فإن الهدنة المطلقة على الأبد، وهي لا تجوز لما وصفت؛ ولكن يهادنهم على أن الخيار إليه، حتى إن شاء أن ينبذ إليهم، فإن رأى نظرًا للمسلمين أن ينبذ فعل، وينظر: مختصر المزني [مع الحاوي الكبير] (١٨/ ٤٠٧)، ونصه: «فإن ارتد [هكذا] يهادن إلى غير مدة على أنه متى بدا له نقض الهدنة فجائز»، وليس ثم فرق بين ما ذكره الإمام، وما ذكره مقررو هذا القول من المحققين إلا صيغة التعبير عنه؛ إذ لم يقيده الشافعي - في هذه الحال، بما قيده به عدد من أتباع مذهبه، بأن لا يزيد على عشر سنين. والله تعالى أعلم. وينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٤٩)، ومغني المحتاج للشربيني (مع متنه: المنهاج) (٤/ ٢٦١)، والمجموع شرح المهذب- تكملة المطيعي (٢١/ ٣٨٧)، وترجم البيهقي في السنن الكبرى، فقال: «باب المهادنة إلى غير مدة» (٩/ ٢٢٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٧).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧٧٧).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير (١٨/ ٤٠٨).

(٥) ينظر: شرح السنة (١١/ ١٦١).

(٦) ينظر: فتح الباري (٦/ ٢٨٢).

(٧) ينظر: تحرير الأحكام ص٢٣٢.

(٨) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٩/ ١٤٠، ١٤١)، والاختيارات الفقهية ص٣١٥.

(٩) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٦) وما بعدها.

أولًا: أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القائلون إن الهدنة تتقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره، بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

-قول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة من الآية: قالوا: جاءت الآية مطلقة عن التقييد بمدة؛ فتشرع المهادنة في المدة التي تتعين الخيرية فيها؛ وإن كانت أكثر من عشر سنين[١].

ب- السنة:

- ماثبت من فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية؛ إذ إن تحديد مدة المهادنة فيها بعشر، هو ما اقتضته المصلحة اللائقة بالحال في تلك الواقعة؛ وليس حدًا ثابتًا - لا يجوز تجاوزه عند اقتضاء المصلحة[٢].

فكانت هذه المدة المروية من المقدّرات التي لا تمنع الزيادة والنقصان؛ لأن مدة الموادعة تدور مع المصلحة وهي قد تزيد وقد تنقص[٣].

ج- المعقول: وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن مشروعية عقد الهدنة معلق برؤية الإمام المصلحة فيه؛ وقد تتفق المصالح في المدة اليسيرة والكثيرة؛ فوجب اعتبار ما يرى الإمام المصلحة فيه من

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٥، ٢٤٦).

(٢) ينظر: نهاية المطلب للجويني (١٨/ ٧٦).

(٣) ينظر: العناية على الهداية لمحمد بن محمود البابرتي (٥/ ٤٥٦).

المُدد؛ كسائر ما تناط مشروعيته برؤية ولي الأمر المصلحة فيه[١].

الثاني: أن المعنى الذي عُلل به جواز الهدنة - وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم - وهذا قد يتحقق في مدة تزيد على العشر؛ فحيث وجدت الحاجة أو المصلحة؛ جاز عقد الهدنة؛ ولو زادت مدتها، على عشر سنين؛ تحصيلًا للمصلحة[٢].

الثالث: أن الهدنة تجوز في أقل من عشر؛ فجازت في أكثر منها؛ كمدة الإجارة[٣].

الرابع: أن ما يشترط فيه الأجل من العقود، كالآجال في الديون والإجارات، لم يتقدر بهذه المدة[٤]، فكذلك هنا لا يحد أمد الهدنة بمدة يمتنع تجاوزها، وإنما أمدها ما تقتضيه المصلحة التي أنيطت مشروعية الهدنة بها من المُدد.

وأما دليلهم على اشتراط تقدير مدة الهدنة؛ قَلَّت أو كثرت؛ فقالوا: لأن ما وجب تقديره وجب أن يكون معلومًا؛ كخيار الشرط[٥]؛ إذ إن كل عقد كانت المدة ركنًا فيه لا يكون إلا مؤقتًا، كالإجارة والمساقاة والهدنة[٦].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن التمثيل بالهدنة للتقعيد المذكور، لا يسلّم؛ حيث إنه استدلال بتقعيد أغلبيّ لا كليّ؛ بدليل انتقاضه هنا؛ إذ إن عامة عهود النبي ﷺ

---

(١) ينظر: التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام، والمختار من الوجهين عن أصحابه العرانيين الكرام، القاضي محمد بن محمد بن الفراء (٢/ ٢٨)، تحقيق: د.عبد الله بن محمد الطيار ود.عبد العزيز بن محمد المدّ الله، دار العاصمة-الرياض، ط١-١٤١٤هـ، ورؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٥/ ٨٠٢).

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١٢).

(٣) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١٢).

(٤) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٥/ ٨٠٢)، والاختيار للموصلي (٤/ ١٢١).

(٥) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١٢).

(٦) ينظر: المنثور للزركشي (١/ ٢٤٠).

مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة[1]؛ بل الصواب أنه يجوز عقدها مطلقة ومؤقتة، فإذا كانت مؤقتة جاز أن تجعل لازمة؛ ولو جعلت جائزة بحيث يجوز لكل منهما فسخها متى شاء؛ كالشركة والوكالة والمضاربة ونحوها، جاز ذلك، لكن بشرط أن ينبذ إليهم على سواء.

ويجوز عقدها مطلقة؛ وإذا كانت مطلقة لم يمكن أن تكون لازمة التأبيد، بل متى شاء نقضها؛ وذلك أن الأصل في العقود أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة، والمصلحة قد تكون في هذا وهذا[2].

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون إن الهدنة تتقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح، بشرط أن لا تزيد مدتها عن سنة حال القوة، ولا عن عشر سنين حال الضعف، بالسنة، والمعقول:

أ-السنة:

-ماثبت من فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية؛ حيث صالح مشركي قريش ومن معهم، فيه، عشر سنين[3].

---

(١) ينظر: العقود لابن تيمية ص٦٢، ٢١٩، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٨)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٤٨٩)، وينظر مزيد بيان في أدلة أصحاب القول الثالث.

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٧، ٤٧٨).

(٣) كما جاء في سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو (٣/ ٨٦) ح(٢٧٦٦)، ومسند أحمد (٣١/ ٢١٢) ح(١٨٩١٠)، من طريق ابن إسحاق عن الزهري، وصرح بالتحديث كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٤٢٧)، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٣٧١) ح(١٨٨٠٩)، وقال البيهقي في تحديد مدة الصلح بعشر سنين: هو المحفوظ. ينظر: السنن الكبرى (٩/ ٣٧١). وحسن الأرناوؤط إسناده في تخريجه على المسند (٣١/ ٢٢٠-٢٢١)، وحسنه الألباني في صحيح سنن

وجه الدلالة:

قالوا: دل فعله ﷺ، واقتصاره في هذه المعاهدة على عشر سنين على اعتبارها؛ فلما لم يبلغ رسول الله ﷺ بمدة أكثر مما هادن مشركي أهل مكة في هذا الصلح؛ كانت تلك المدة مع العذر الموجود أقصى مدة، ولم يجز أن يهادن على النظر للمسلمين، إلى أكثر منها(١).

ونوقش هذا الاستدلال من عدة أوجه:

الأول: أن الاستدلال بصلح النبي ﷺ لقريش يوم الحديبية، لا يستقيم؛ لأنه لم يقل: إنه لا يجوز الصلح زيادة على هذه المدة، بل اتفق في مثل ذلك الصلح: أن المصلحة أن يكون عشر سنين؛ فمرجع تقدير المدة إلى رأي الإمام ومَن معه من المسلمين، من قليل أو كثير(٢).

الثاني: أن القائلين به قد خالفوا مقتضاه في قولهم بمشروعية مهادنة الكفار على أن الخيار إلى إمام المسلمين، متى شاء أن ينبذ إليهم - إن رأى نظرًا للمسلمين - فعل(٣).

الثالث: أنهم قد جوزوا الزيادة على العشر، في قولهم - بما يقتضي تمديد المدة فوق عشر سنين -: إذا انقضت المدة التي صالحهم عليها الإمام، مع بقاء الحاجة إلى المهادنة، استأنف عشرًا ثانية؛ مع أن في هذا زيادةً على ما جاء في النص المستدل

= أبي داود ح(٢٤٠٤).

(١) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩)، والأوسط لابن المنذر (١١/ ٣١٢).

(٢) ينظر: وبل الغمام على شفاء الأُوام، محمد بن علي الشوكاني (٢/ ٤٠٩)، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط١- ١٤١٦هـ.

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩).

به - بني القول بها على بقاء العلة التي بني عليها الصلح في المرة الأولى[1] .

ب-المعقول: وذلك من عدة أوجه:

الأول: أن الأصل حظر الصلح؛ بدليل آيات الأمر بالقتال، التي قد أبطلت العهود الدائمة، وأن أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا، أو يعطوا الجزية، وقد ورد التحديد بالعشر في صلح الحديبية؛ فصارت الإباحة في هذا المقدار متحققة، وبقيت الزيادة على الأصل، وهو الحظر[2] .

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنه لايسلم كون الأصل عدم جواز المصالحة؛ بل القرآن والسنة مصرّحان بالجواز على الإطلاق؛ فالتقييد بمدة معينة يحتاج إلى دليل؛ ومجرد الفعل في واقعة من الوقائع لا يصلح لذلك[3] .

الثاني: أنه إذا جازت الزيادة على العشر، بتمديد المدة فوق عشر سنين إذا انقضت المدة التي صالحهم عليها الإمام، مع بقاء الحاجة إلى المهادنة، لبقاء العلة التي بني عليها الصلح في المرة الأولى- جاز الزيادة على العشر ابتداء إذا اقتضت المصلحة ونظر الإمام ذلك[4] .

---

(١) ينظر: الأم (٤/ ١٨٩) على فرض منع الشافعي لمقتضى القول الثالث، والأوسط لابن المنذر (١١/ ٣١٣)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٧)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢١).

(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ٣١٢)، ونهاية المطلب للجويني (١٨/ ٧٦)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٧)، والتمام لابن الفراء (٢/ ٢٢٩)، والروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن ابن عبد الله السهيلي (٤/ ٣٥)، عناية: طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة- بيروت، ط١٣٩٨هـ.

(٣) ينظر: وبل الغمام على شفاء الأُوام للشوكاني (٢/ ٤٠٩).

(٤) ينظر: الأم (٤/ ١٨٩)، والأوسط لابن المنذر (١١/ ٣١٣)، والحاوي الكبير للماوردي

وأجيب على ذلك: أنه لايتعين الزيادة عن العشر في بداية العقد؛ لأن الأصل عدم الحاجة إليه، ولما كان الاحتمال قائمًا لعدم تحقق العلة - التي شرعت لأجلها الهدنة - في مدة العشر فما دونها؛ قلنا بمشروعية استئناف مدة جديدة؛ وبهذا يتبين عدم الحاجة إلى الزيادة في بداية العقد؛ فلا يتعين هذا طريقًا لتجنب احتمال عدم تحقق المصلحة في مدة العشر فما دونها.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن قولهم هذا فيه زيادة على ما جاء في الأدلة التي فُهِم منها عدم جواز الزيادة على العشر؛ وهذا مما يبين ضعف هذا الفهم؛ ويؤكد صحة ما فهمه من لم يحدَّ المدة بالعشر[(١)].

الوجه الثاني من احتجاجهم بالمعقول: أن النازلة التي شرعت لأجلها الهدنة قد تزول في مدة دون العشر؛ فحصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل منها[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن حصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل من عشرٍ، وقد يحدث فيها، وقد لا يحدث إلا في مدة تزيد عليها[(٣)].

ثالثًا: أدلة أصحاب القول الثالث: استدل أصحاب القول الثالث القائلون إن الهدنة لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون أمدها مطلقًا عن التوقيت؛ وأن الأمر موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة؛ بالكتاب والسنة والمعقول:

=

(١٨/ ٤٠٧)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢١).

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٢).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩)، وهذا فيما إذا حُددت المدة في عقدة الهدنة.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣١).

أ-الكتاب:

-**قوله تعالى؛ في صدر سورة التوبة:** ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٢ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١-٤].

وجه الدلالة: قالوا: إن العهود المشار إليها في الآية هي العهود المطلقة؛ فإن الآية إنما نزلت في العهود المطلقة، التي كان النبي ﷺ مخيرًا فيها بين الإمضاء والفسخ بعد النبذ؛ لأن العهود المؤقتة قد أمر بإتمامها وألزمه بالوفاء بالمؤقتة التي وفَّى أهلها له فيها بذلك، بينما أمر الله نبيه ﷺ بنبذ عهود المشركين التي لم تكن مؤقتة[(١)].

قال ابن القيم: «والمقصود أن الله - سبحانه - قسّم المشركين في هذه السورة [يعني: براءة] إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أهل عهد مؤقت، لهم مدة؛ وهم مقيمون على الوفاء بعهدهم لم ينقصوا المسلمين شيئًا مما شرطوا لهم، ولم يظاهروا عليهم أحدًا؛ فأمرهم أن يوفوا لهم بعهدهم ما داموا كذلك.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤٠، ١٤١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٩)، والقواعد النورانية لابن تيمية ص٢٧٢، والعقود، له ص٢١٩، وفيها مزيد أدلة، وينظر مزيد أدلة ومناقشة لمسألة التوقيت المحدد، والإطلاق من غير تأبيد في: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٦٠، وغزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية للعربي ص١٠٠٨.

الهدنة - في مدة العشر فما دونها؛ قلنا بمشروعية استئناف مدة جديدة؛ وبهذا يتبين عدم الحاجة إلى الزيادة في بداية العقد؛ فلا يتعين هذا طريقًا لتجنب احتمال عدم تحقق المصلحة في مدة العشر فما دونها.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن قولهم هذا فيه زيادة على ما جاء في الأدلة التي فُهِم منها عدم جواز الزيادة على العشر؛ وهذا مما يبين ضعف هذا الفهم؛ ويؤكد صحة ما فهمه من لم يحدَّ المدة بالعشر[١].

الوجه الثاني من احتجاجهم بالمعقول: أن النازلة التي شرعت لأجلها الهدنة قد تزول في مدة دون العشر؛ فحصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل منها[٢].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن حصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل من عشرٍ، وقد يحدث فيها، وقد لا يحدث إلا في مدة تزيد عليها[٣].

ثالثًا: أدلة أصحاب القول الثالث: استدل أصحاب القول الثالث القائلون إن الهدنة لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون أمدها مطلقًا عن التوقيت؛ وأن الأمر موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة؛ بالكتاب والسنة والمعقول:

أ-الكتاب:

-قوله تعالى؛ في صدر سورة التوبة: ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ

---

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٢).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩)، وهذا فيما إذا حُددت المدة في عقدة الهدنة.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣١).

ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِي ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١-٤].

وجه الدلالة: قالوا: إن العهود المشار إليها في الآية هي العهود المطلقة؛ فإن الآية إنما نزلت في العهود المطلقة، التي كان النبي ﷺ مخيرًا فيها بين الإمضاء والفسخ بعد النبذ؛ لأن العهود المؤقتة قد أمر بإتمامها وألزمه بالوفاء بالمؤقتة التي وفَّى أهلها له فيها بذلك، بينما أمر الله نبيه ﷺ بنبذ عهود المشركين التي لم تكن مؤقتة[(١)].

قال ابن القيم: «والمقصود أن الله - سبحانه - قسّم المشركين في هذه السورة [يعني: براءة] إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أهل عهد مؤقت، لهم مدة؛ وهم مقيمون على الوفاء بعهدهم لم ينقصوا المسلمين شيئًا مما شرطوا لهم، ولم يظاهروا عليهم أحدًا؛ فأمرهم أن يوفوا لهم بعهدهم ما داموا كذلك.

الثاني: قوم لهم عهود مطلقة غير مؤقتة؛ فأمرهم أن ينبذوا إليهم عهدهم، وأن يؤجلوهم أربعة أشهر، فإذا انقضت الأشهر المذكورة حلت لهم دماؤهم وأموالهم.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤٠، ١٤١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٩)، والقواعد النورانية لابن تيمية ص٢٧٢، والعقود، له ص٢١٩، وفيها مزيد أدلة، وينظر مزيد أدلة ومناقشة لمسألة التوقيت المحدد، والإطلاق من غير تأبيد في: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٦٠، وغزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية للعربي ص١٠٠٨.

القسم الثالث: قوم لا عهود لهم، فمن استأمن منهم حتى يسمع كلام الله أمَّنه، ثم ردّه إلى مأمنه؛ فهؤلاء يُقَاتلون من غير تأجيل»[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن آيات العهد من سورة براءة جاءت آمرة بالوفاء بالعهود المؤقتة، كما في قول الله ﷻ: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٤]، وجاءت بالبراءة إلى الذين عاهدهم المسلمون من المشركين، من أهل العهود المطلقة.

وهذا دليل على مشروعية نبذ العهود المطلقة، عند اقتضاء الحال؛ لا على منعها، يؤيده بقاءُ يهود خيبر على عهدهم المطلق، بعد نزول براءة؛ إذ بقوا إلى إجلاء عمر بن الخطاب ﵁ لهم، في خلافته.

قال أبو العباس ابن تيمية: «من قال من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: إن الهدنة لا تصح إلا مؤقتة؛ فقوله - مع أنه مخالف لأصول أحمد - يرده القرآن وتردُّه سنة رسول الله ﷺ في أكثر المعاهدين فإنه لم يوقت معهم وقتًا.

فأما من كان عهده مؤقتًا، فلم يبح له نقضه بدليل قوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٤]، وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٧]، وقال: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٨]،

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٨٢).

فإنما أباح النبذ عند ظهور أمارات الخيانة؛ لأن المحذور من جهتهم»[1].

وقال ابن القيم: «ومَن لم يفرّق بين هذا وهذا، وظنَّ أن العهود كلها كانت مؤجلة فهو بين أمرين:

أحدهما: أن يقول: يجوز للإمام أن ينبذ إلى كل ذي عهد عهده، وإن كان مؤقتًا؛ فهذا مخالف لنص القرآن بقوله: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٤]، وقد احتجوا بقوله: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٨]، والآية حجة عليهم؛ لأنه إنما أباح نبذ عهدهم إليهم إذا خاف منهم خيانة، فإذا لم يخف منهم خيانة لم يجز النبذ إليهم، بل مفهوم هذه الآية مطابق لمنطوق تلك.

الأمر الثاني: أن يقول: بل العهد المؤقت لازم كما دل عليه الكتاب والسنة - وهو قول جماهير العلماء -؛ فيقال له: فإذا كان كذلك، فلم نبذ النبي ﷺ العهد إلى جميع المعاهدين من المشركين؟ وقد قال تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٤].

فقد حرّم نبذ عهد هؤلاء، وأوجب إتمام عهدهم إلى مدتهم، فكيف يقال: إن الله سبحانه وتعالى أمر بنبذ العهود المؤقتة؟... فقوله سبحانه بعد هذا: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤٠، ١٤١).

ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: ٧].

فهؤلاء - والله أعلم - هم المستثنون في تلك الآية، وهم الذين لهم عهد إلى مدة، فإن هؤلاء لو كان عهدهم مطلقًا لنبذ إليهم كما نبذ إلى غيرهم؛ وإن كانوا مستقيمين كافِّين عن قتاله، فإنه نبذ إلى جميع المشركين؛ لأنه لم يكن لهم عهد مؤجل يستحقون به الوفاء، وإنما كانت عهودهم مطلقة غير لازمة، كالمشاركة والوكالة، وكان عهدهم لأجل المصلحة؛ فلما فتح الله مكة وأعز الإسلام وأذل أهل الكفر لم يبق في الإمساك عن جهادهم مصلحة، فأمر الله به، ولم يأمر به حتى نبذ إليهم على سواء؛ لئلا يكون قتالهم قبل إعلامهم غدرًا»[١].

ب- السنة:

أ- أن عامّة عهود النبي ﷺ مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة، جائزة غير لازمة[٢].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن سورة براءة أبطلت كل هذه العقود والعهود، وأبقت العهود المؤقتة بمدة محددة فقط[٣].

ب- قول النبي ﷺ ليهود خيبر: «**نُقِرُّكُمْ بِهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا**»[٤].

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٨)، والعقود لابن تيمية ص٦٢، ٢١٩، وينظر أيضًا: زاد المعاد لابن القيم (٣/ ٤٨٩).

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٩٢، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٣).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا قال رب الأرض: أقرك ما أقرك الله (٣/ ١٠٧) ح(٢٣٣٨)، وينظر: كتاب الشروط، باب إذا اشترط في المزارعة: إذا شئت أخرجتك (٣/ ١٩٢) ح(٢٧٣٠)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (٣/ ١١٨٧) ح(١٥٥١)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وترجم البخاري فقال: «باب الموادعة من غير وقت، وقول النبي ﷺ: «**أقركم على ما أقركم الله**

الثاني: أن المستدل هو الشافعي؛ فإن يكن الاتفاق لاحقًا، فهو مخروق به، وإن يكن سابقًا فما برهانه؟![1]

الاعتراض الثاني: قوله: «قد وافقوا الجماعة في أنه لو شَرَطَ في عقد الهدنة: أني أُقركم ما أقركم الله، لم يصح، فكيف يصح منهم الاحتجاج به، مع إجماعهم مع غيرهم على أنه لا يجوز اشتراطه!»[2].

وأجيب على هذا الاعتراض بجوابين:

الأول: أن قوله: «**ما أقركم الله**» يفسره اللفظ الآخر، وأن المراد: أنا متى شئنا أخرجناكم منها؛ ولهذا أمر عند موته بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب[3]؛ وأنفذ ذلك عمر رضي الله عنه في خلافته[4].

قال ابن القيم - موضحًا ذلك - أيضًا: «قوله: «**نقركم ما أقركم الله**»، أراد به: ما شاء الله إقراركم، وقدّر ذلك وقضى به، أي: فإذا قدّر إخراجكم بأن يريد

(٣/ ١٢٩٣) ح(١٦٦٩)، والمراد بعد فتحها، ينظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (٤/ ٢٠٧)، دار المعرفة- بيروت، ط١٣٩٨هـ.

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٧).

(٢) ينظر: المغني (١٣/ ١٥٥).

(٣) أخرج أحمد في المسند (٤٣/ ٣٧١) ح(٢٦٣٥٢)، من حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: «**لَا يُتْرَكُ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ**»، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٤٣/ ٣٧١-٣٧٢)، وأصله في الصحيحين من حديث بن عباس رضي الله عنهما مرفوعًا بلفظ: «**أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ**»؛ البخاري، كتاب الجزية، باب إِخْرَاجِ الْيَهُودِ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ (٤/ ٩٩) ح(٣١٦٨)، ومسلم، كتاب الهبات، باب تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ (٣/ ١٢٥٧) ح(١٦٣٧)، وفي لفظ لمسلم، كتاب الجهاد والسير، باب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب (٣/ ١٣٨٨) ح(١٧٦٧): «**لَأُخْرِجَنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ حَتَّى لَا أَدَعَ إِلَّا مُسْلِمًا**».

(٤) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٨).

إخراجكم فنخرجكم، لم نكن ظالمين لكم، كما يقول القائل: أنا أقيم في هذا المكان ما شاء الله، وما أقامني، ولم يرد بقوله: «**ما أقركم الله**» إنا نقركم ما أباح الله بوحي؛ وإن كان أراد ذلك فهذا معنى صحيح، وهذا لا يمكن من غير النبي ﷺ، لكنه لم يُرد إلا الإقرار المقضي، كما قال: «**ما شئنا**»»[(١)].

وقال الحافظ ابن حجر - مبينًا وجه الجمع بين الروايتين -: «بينت إحدى الروايتين مراد الأخرى، وأن المراد بقوله: «**ما أقركم الله**»: ما قدر الله أنّا نترككم فيها، فإذا شئنا فأخرجناكم، تبيّن أن الله قدّر إخراجكم، والله أعلم»[(٢)].

الثاني: أن المُستدل به غير المعترض عليه؛ فإن المستدل به هو قول النبي ﷺ: «**نقرّكم بها على ذلك ما شئنا**»، والفرق بينهما ظاهر؛ هذا على فرض عدم التسليم بتفسير قوله ﷺ: «**ما أقركم الله**»، باللفظ المستدل به[(٣)].

ج- قول النبي ﷺ: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، رُدُّوا عَلَيْهِمْ نِسَاءَهُمْ وَأَبْنَاءَهُمْ، فَمَنْ تَمَسَّكَ مِنْ هَذَا الْفَيْءِ بِشَيْءٍ فَلَهُ سِتُّ فَرَائِضَ مِنْ أَوَّلِ شَيْءٍ يُفِيئُهُ الله ﷻ عَلَيْنَا**»[(٤)].

وجه الدلالة: قالوا: دلَّ الحديث على جواز أن يجعل المتعاقدين بينهما أجلًا

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٢٧).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٨).

(٤) جزء من حديث في قصة هوازن، أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في فداء الأسير بالمال (٣/ ٦٣) ح(٢٦٩٤)، والنسائي، كتاب الهبة، باب هبة المشاع (٦/ ٢٦٢) ح (٣٦٨٨)، من حديث عبد الله بن عمرو، وأصله في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ الآية (٥/ ١٥٣) ح(٤٣١٨)، من حديث مَرْوَان بْن الْحَكَم، وَالمِسْوَر بْن مَخْرَمَةَ، رضي الله عنهما. وحسن إسناده الألباني، صحيح سنن أبي داود (٢/ ٥١٣)، ح(٢٣٤٣)، وصحيح سنن النسائي (٢/ ٧٨٥، ٧٨٦)، ح(٣٤٤٩)، وإرواء الغليل (٥/ ٣٧)، ح(١٢١١).

غير محدود، إذا اتفقا عليه ورضيا به.

قال ابن القيم: «وفي القصة دليل على أن المتعاقدين إذا جعلا بينهما أجلًا غير محدود جاز، إذا اتفقا عليه ورضيا به؛ وقد نص أحمد على جوازه في رواية عنه في الخيار مدة غير محدودة، أنه يكون جائزًا حتى يقطعاه، وهذا هو الراجح، إذ لا محذور في ذلك ولا [غرر](١)، وكل منهما قد دخل على بصيرة ورضي بموجب العقد، فكلاهما في العلم به سواء، فليس لأحدهما مزية على الآخر، فلا يكون ذلك ظلمًا»(٢).

ج- المعقول: وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الأصل في العقود أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة؛ وللعاقد أن يعقد العقد لازمًا من الطرفين، وله أن يعقده جائزًا يمكن فسخه، إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي، وليس هنا مانع من جعل عقد الهدنة مطلقًا، بل قد دلّ الدليل على جوازه(٣).

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: بأنه: «لا يصح هذا؛ فإنه عقد لازم، فلا يجوز اشتراط نقضه، كسائر العقود اللازمة»(٤).

---

(١) في الأصل: (ولاعذر)، والمثبت من كلام الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله؛ حيث قال: الصواب: «ولا غرر»: من تعليقاته رحمه الله على كتاب: زاد المعاد. نقله عنه الدكتور سعد العتيبي في كتابه: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (١/ ٤٦٨) هامش (١).

(٢) ينظر: زاد المعاد (٣/ ٤٨٩).

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٨)، والعقود لابن تيمية ص٦٢، ٢١٩، وينظر: زاد المعاد (٣/ ٤٨٩).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٥).

وأجيب على هذا الاعتراض بالآتي:

أولًا: أن المستدل لا يُسلّم لزوم عقد الهدنة المطلقة؛ ويؤيده الأصل الذي استدّل به، مع ما ذكره من أدلة سابقة.

قال ابن القيم: «وله أن يعقده جائزًا يمكن فسخه، إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي، وليس هنا مانع، بل هذا قد يكون هو المصلحة؛ فإنه إذا عقد عقدًا إلى مدة طويلة فقد تكون مصلحة المسلمين في محاربتهم قبل تلك المدة؛ فكيف إذا كان ذلك قد دلّ عليه الكتاب والسنة»[(١)].

ثانيًا: أن الهدنة «ليست من عقود المعاوضات التي تمنع الجهالة فيها»[(٢)].

الوجه الثاني: أن الهدنة إلى غير مدة، هدنة مطلقة، والهدنة المطلقة تكون مؤبدة؛ فإن الإطلاق يقتضي التأبيد؛ وعقد الهدنة على التأبيد لا يجوز؛ لما سبق من أن قتال المشركين فرض حتى يسلموا[(٣)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لايسلم بذلك؛، فإن الإطلاق لا يقتضي التأبيد حتمًا؛ إذ يجوز أن تطلق الهدنة عن المدة، ويعلق نقضها بمشيئة ولي الأمر؛ فهذا الاستدلال إنما يسلّم إذا اتجه إلى من يريد بالإطلاق التأبيد[(٤)].

الوجه الثالث: أن المدة لا يخصصها في الإطلاق لفظ ولا عرف ولا أثر شرعي؛

---

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٤٧٧، ٤٧٨).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٠٨).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣٠٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦١)، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص٩١.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٢).

فالوجه فسادها[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الإطلاق يمكن تقييده بالشرط، وإعلان النبذ إلى العدو على سواء؛ وقد ورد به الشرع، كما سبق؛ وعلى هذا فالوجه صحتها.

الوجه الثاني من المعقول: أن عقد الهدنة عقد جائز، لا لازم[2].

وقد حكى ابن العربي الاتفاق على ذلك، ثم قيده بما إذا عُقِد بطلب الكفار؛ حيث قال: «عقد الصلح ليس بلازم للمسلمين، وإنما هو جائز باتفاقهم أجمعين؛ إذ يجوز - من غير خلاف - للإمام أن يبعث إليهم، فيقول: نبذت إليكم عهدكم، فخذوا مني حذركم، وهذا عندي إذا كانوا هم الذين طلبوه؛ فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجز تركه قبلها إلا باتفاق»[3].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ما سبق توثيقه من خلاف العلماء في المسألة السابقة، يجعل القيد الذي ذكره ابن العربي، غير كافٍ في تحرير محل الاتفاق الذي حكاه؛ ولعل محل هذا الاتفاق - والله أعلم - حال خوف الخيانة منهم.

قال المُوزعي مناقشًا كلام ابن العربي: «فإن كان يريد أنه عقد جائز عند خوف الخيانة، فهو متفق عليه، كما قال؛ لكنه قال عقيب هذا الكلام: وهذا عندي إذا كانوا هم الذين طلبوه، فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجز تركه فيها بالاتفاق. ودعواه الاتفاق هنا أيضًا ممنوعة، وذكرت هذا لئلا يغتر به»[4].

---

(١) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٦/ ٧٧).

(٢) ينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني لعثمان ضميرية (١/ ٧٩٢).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٧٦).

(٤) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، محمد بن علي الموزعي (٢/ ٨٥٩)، تحقيق: أحمد محمد يحيي =

قال الدكتور سعد العتيبي معلقًا على كلام الموزعي هذا: «ولكن النص الذي فهم منه الموزعي حكاية اتفاق آخر، ومنعه، جاء في نسخة كتاب أحكام القرآن، التي لدى الباحث ما يخالفه؛ فالنص فيها هكذا: «فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجز تركه قبلها إلا باتفاق»[(١)]، وإذا ثبتت أداة الاستثناء فلا اعتراض؛ لأن النص يقرر حكمًا، ولا يثبت اتفاقًا»[(٢)].

الترجيح والاختيار:

بالنظر في هذه الأقوال، وأدلتها، وما جرى من مناقشات واعتراضات، فالذي يظهر - والله تعالى أعلم - رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، القائلون: إن عهد الهدنة لا يلزم تقييد أمده بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون كذلك، ويجوز أن يكون أمده مطلقًا عن التوقيت.

وأن الأمر في ذلك موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا يكون هذا العهد مؤبدًا؛ وذلك لقوة أدلتهم ووضوحها، وسلامتها من اعتراض المخالفين.

ولأن في هذا القول إعمالًا لمجموع ما ورد في المسألة من النصوص الشرعية، ووقائع السيرة النبوية، وتفسيرًا لها في ضوء الأصول؛ والقواعد الشرعية العامة، مع سلامته من التناقض في ذاته، ولأن هذا القول يتفق مع ماقررته الشريعة في جلب المصالح، ودرء المفاسد.

=

المقري، رابطة العالم الإسلامي -مكة المكرمة، ط١ -١٤١٨هـ.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٧٦).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٦٩).

كما أن القائلين به يؤكدون أنه لا يلزم من قولهم بجواز المعاهدة المطلقة، جوازُ التأبيد؛ ولا يقولون بذلك؛ لأنهم يرون أن العقد المطلق عقد جائز، غير لازم[1].

فيستطيع الحاكم المسلم إنهاءه متى شاء، إذا أعلم الطرف الآخر بذلك؛ ففيه انتفاء المحذور في هذا القول[2].

---

(١) ينظر: الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع البعلي ص٤٥٥، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار العاصمة-الرياض، والعقود لابن تيمية ص٢١٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٩/ ١٤٠)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٦ وما بعدها).

(٢) وبهذا يُعلم أن من أجاز تأبيد المعاهدات من المعاصرين، فقد خالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالإطلاق؛ لأن القول به شيء، والقول بالتأبيد شيء آخر، فالقول بجواز الإطلاق على ما بيّنه أهله، لا يعارض نصوص الأمر بالجهاد، والنفر في سبيل الله، الذي يترتب على عدمه العذاب الأليم في الدنيا والآخرة، بينما يعارض القول بالتأبيد هذه النصوص. ينظر - مثلًا - : العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص١٣٩؛ حيث بين تقعيد القائلين به، والعلاقات الدولية في الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة ص٧٤ وما يليها، و السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص٧٧ وما يليها، و الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت ص٤٥٣، ٤٥٤، ط١٣، ١٤١٤هـ، والنظم الإسلامية نشأتها وتطورها، صبحي الصالح ص٥١٤ وما يليها، وفي هذا معارضة صريحة لإجماع الأمة على مشروعية جهاد الطلب، واتفاقهم على فرضيته - وإن اختلفوا أهو: فرض عين أو فرض كفاية؟. ينظر: مراتب الإجماع ص١٤٢، وقال ابن عطية: «استمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين، إلا أن ينزل العدو بساحة للإسلام، فهو حينئذ فرض عين» المحرر الوجيز (٢/ ١٥٩)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للشافعي ص٣٩٣، ٤٠٢، والأم، له (٤/ ١٩٩)، والمبسوط للسرخسي (١٠/ ٢، ٣)، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (١٠/ ٣٥٩)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٠٨).

وينظر في الرد على ذلك: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٣٢)، ومعالم في الطريق لسيد قطب ص٨٠، دار الشروق- القاهرة، ط١٣- ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، وفي ظلال القرآن له (٣/ ١٥٧٩)، وصفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم للشيخ عبد الرحمن الدوسري (٣/ ٢٢٦)، دار المغني-الرياض، ط١-١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، وما سبق في هذه الرسالة في مبحث أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر ص ٣٣٩ وما بعدها، وص ٣٤١ وما بعدها.

المطلب الخامس

نقض المعاهدات

تمهيد:

أصل النقض في اللغة: الحَلّ بعد الإبرام، وهو في كل شيء بحسبه؛ فنقض الشيء: أفسده بعد إحكامه، ونَقَضَ البناء: هدمه، ونقض الحبل أو الغزْل: حلّ طاقاته، ونقض اليمين أو العهد: نكثه، ونقض ما أبرمه فلان: أبطله[1]؛ والنقض في العقود مستعار من نقض العُقَد.

قال الأصفهاني: «النقض: انتشار العَقْد من البناء والحبل العِقْد، وهو ضد الإبرام، يقال: نقضتُ البناء والحبل والعِقد، وقد انتقض انتقاضا.. ومن نقض العقد استعير نقض العهد، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ﴾ [الأنفال: ٥٦]»[2].

والمراد بنقض الهدنة - هنا - لا يخرج عن المعنى اللغوي لمدلول كلمة النقض، إذ المراد به: إنهاء العمل بما يقتضيه عقد الهدنة من أحكام؛ أي: انتقضت أحكام

---

(١) ينظر: كتاب العين للفراهيدي ص٩٨٢، والمقاييس في اللغة لابن فارس ص٩٨٢، وتفسير غريب القرآن العظيم ص٢٨٣، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: د.حسين ألمالي، مديرية النشر والطباعة-وقف الديانة التركي- أنقرة، ط١-١٩٩٧م، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (٢/ ٩٧٠)، دار الفتح-بيروت، ط١٣٨٦هـ.
قال ابن فارس: «النون والقاف والضاد، أصل صحيح يدل على نكث شيء، وربما دلّ على معنى من المعاني على جنس من الصوت، فمن الأول قول القائل: نقضت الحبل والبناء... ونقض العهد منه أيضًا، ومن الثاني فيقال: لصوت المفاصل: نقيضها، وهو قريب من الأول؛ لأنها كأنها تنتقض فيسمع لها صوت عند ذلك». المقاييس في اللغة، باب: النون والقاف وما يثلهما، ص٩٨٢.
وقال الفراهيدي: «النقض: إفساد ما أبرمت من حبل وبناء... والانتقاض: أن يعود الجرح بعد البرء، وكذلك انتقاض الأمور والثغور ونحوها». كتاب العين، كلمة: نقض ص٩٨٢.
(٢) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص٨٢١، وينظر: تفسير غريب القرآن العظيم للرازي ص٢٨٣.

العهد المبنية عليه[1].

حكم الوفاء بالمعاهدات والالتزام ببنودها:

ولا خلاف بين المسلمين في وجوب الوفاء بالعهد؛ فقد جاءت النصوص الشرعية آمرة بالوفاء بالعهود، موجبة الالتزام بها، ناهية عن نقضها، محذرة من عواقب خيانتها؛ وهذه قاعدة من قواعد الأخلاق في الإسلام، وتأكيدها في الشريعة من الوضوح بمكان: بُيِّن في القرآن، ووضح في السنة، وأُكد بالإجماع -كما سبق بيان ذلك بالتفصيل في المطلب الثالث من هذا المبحث-.

ومع جواز الخداع في الحرب في الإسلام، إلا أنه إذا كان فيه نقض للعهد فلا يحلّ، قال النووي: «اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب، وكيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقض للعهد أو أمان فلا يحل»[2]. **وكما تقدم؛ فإن عقد الهدنة - بالنظر إلى مدته - على ضربين:**

الأول: أن يكون مطلقًا عن الوقت.

والثاني: أن يكون موقتًا بوقت معلوم.

وقد أجمل حكمهما الكاساني - بعد تقسيمه لهما على النحو المذكور - بقوله: «فإن كان مطلقًا عن الوقت؛ فالذي ينتقض به نوعان: نص، ودلالة؛ فالنص هو: النبذ من الجانبين صريحًا. وأما الدلالة، فهي: أن يوجد منهم ما يدل على النبذ...وإن كان مؤقتًا بوقت معلوم، ينتهي العهد بانتهاء الوقت من غير الحاجة إلى النبذ، حتى كان للمسلمين أن يغزوا عليهم؛ لأن العقد المؤقت إلى غاية ينتهي

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٢/ ٨٥).

(٢) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٤٥).

بانتهاء الغاية من غير الحاجة إلى الناقض»[(١)].

ونتناول أحكام نقض كل قسم منهما في مسألتين:

المسألة الأولى: نقض الهدنة المقيدة بأمد محدد:

حيث اختلف الفقهاء في حكم نقض الهدنة المقيدة بأمد محدد من قبل أهل الإسلام؛ إلى قولين:

القول الأول: أن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجب الوفاء به إلى حين انتهاء أمده.

وهذا قول جمهور الفقهاء: من المالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)].

القول الثاني: أن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجوز للإمام فسخه إن رأى ذلك خيرًا للمسلمين بعد أن ينبذ إليهم العهد فيعلمهم بفسخه. وهذا قول الحنفية[(٥)].

ويرجع سبب الخلاف في المسألة إلى أمرين:

الأول: الاختلاف في دلالة الأدلة التي جاء فيها الأمر بإتمام العهد؛ أيدخل فيها الفسخ ولو نبذ المسلمون العهد إلى الكفار حتى صاروا في العلم بالفسخ سواء، أم أن الأمر بإتمام العهد إنما يلزم مع عدم النبذ وإعلام العدو بالفسخ؛ لأن

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٧).

(٢) ينظر: عقد الجوهر الثمينة لابن شاس (١/ ٤٩٨)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص١٣٥، وشرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخرشي (٣/ ١٥١).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٥)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٣٩)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢٢، ٥٢٣).

(٤) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٧)، والإفصاح لابن هبيرة (٢/ ٢٩٦)، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى (شرح منتهى الإرادات) لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ص١٢٥.

(٥) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/ ١٦٩٧)، و شرح السير الكبير للسرخسي (١/ ٢٦٤)، والنتف في الفتاوى، علي بن الحسين السّغدي (٢/ ٧١٩)، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، دار الفرقان-عمان، ط٢-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٦)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٥).

خفر العهد إنما يقع في حال أمان العدو وهم غارُّون؟[1].

الثاني: الاختلاف في أصل عقد الهدنة: أهو عقد لازم أم هو عقد جائز؟[2].

أدلة الفريقين، ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون إن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجب الوفاء به إلى حين انتهاء أمده بالكتاب والسنة والمعقول:

أ-الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وجه الدلالة: قالوا: بينت الآية وجوب الوفاء بالعهد على ما تم عليه العقد، وذلك إلى انقضاء مدته؛ ما لم يقع من المهادنين ما يقتضي النبذ[3].

- قول الله ﷻ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

وجه الدلالة: قالوا: هذا صريح في الأمر بإتمام العهد إلى نهاية مدته[4].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٧)، وشرح السير الكبير للسرخسي (٥/ ١٦٩٧).
وغارّون: من الغِرّة - بكسر الغين - وهي الغفلة، ومنه يقال: أتاهم الجيش وهم غارُّون، أي: غافلون، أي: عن تقدمه إليهم وقصده لهم. ينظر: النهاية في غريب الحديث ص٦٦٦، وطلبة الطلبة، عمر بن محمد النسفي ص١٨٨، ضبط وتعليق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس- بيروت، ط١-١٤١٦هـ، والمغرب في ترتيب المعرب (٢/ ١٠٠).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٢)، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى للبهوتي ص١٢٥، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص١٩٥، و فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٥٤-٤٥٥).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤٣٩)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣١٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧).

(٤) ينظر: البيان للعمراني (١٢/ ٣١٢)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٣، ٥٧٧)، والمغني لابن قدامة =

- قول الله ﷻ: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧].

وجه الدلالة: قالوا: في الآية الأمر بالوفاء بالعهد للمعاهَدين، ما كانوا بشرطه موفين[1].

- قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة: قالوا: إنها أباح النبيذ عند ظهور أمارات الخيانة؛ لأن المحذور من جهتهم ، فأما إذا لم تُخف منهم الخيانة، ولم تظهر منهم أمارات الغدر؛ فيجب إتمام العهد إلى انقضاء أمده[2].

- قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].

وجه الدلالة: قالوا: في الآية ذم من خالف فعلُه قولَه، ومن أعظم ذلك مخالفة المؤمنين ما التزموه من عهد حُدد بالاتفاق أمده[3].

ب- السنة:

- قول النبي ﷺ: «**مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَحُلَّنَّ عَهْدًا وَلَا يَشُدَّنَّهُ حَتَّى يَمْضِيَ أَمَدُهُ أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ**»[4].

(١٣/ ١٥٧)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٤١).

(١) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ٣٢٤)، والبيان للعمراني (١٢/ ٣١٢)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٤١).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤١).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤١).

(٤) تقدم تخريجه ص٤٧٤.

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على النهي عن نقض العهد قبل انقضاء الأمد دون حصول ما يقتضي نبذه؛ حيث إن قوله ﷺ: «**أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ**»، هو على تقدير خوف الخيانة منهم[1].

ج-المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن أهل الإسلام لو نقضوا عهد أهل الكفر عند قدرتهم عليهم، لنقض أهل الكفر عهد أهل الإسلام عند قدرتهم عليهم، فيذهب معنى الصلح[2].

الثاني: ما يقتضيه النظر في مآلات الأفعال في نقض العهد المؤقت، من عدم ثقة المهادنين في عهود المسلمين، ومن ثمَّ ذهاب المصالح التي تناط بها مشروعية المهادنات.

حيث إن أهل الإسلام لو لم يفوا بعهودهم، لما سكن أهل الكفر إلى عقودهم، مع أن أهل الإسلام قد يحتاجون إلى عقد الهدنة مع أهل الكفر[3].

قال الشيرازي: «الهدنة عقدت لمصلحة المسلمين، فإذا لم يف[4] لهم عند قدرتنا

---

(١) ينظر: البيان، للعمراني (١٢/ ٣١٢)، والجامع لأحكام القرآن (٨/ ٣٢).

وقوله ﷺ: «**فلا يشد عقدة ولا يحلها**»: «كناية عن حفظ العهد وعدم التعرض له» عون المعبود (٧/ ٣١٢، ٣١٣)، والأمد: الغاية، ومعنى قوله: «**ينبذ إليهم على سواء**»: أي يعلمهم أنه يريد أن يغزوهم، وأن الصلح الذي كان بينهم قد ارتفع فيكون الفريقان في علم ذلك سواء. ينظر: معالم السنن للخطابي بحاشية سنن أبي داود (٣/ ١٩٠)، وشرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، الحسين بن عبد الله الطيبي (٩/ ٢٧٥٣)، تحقيق: د.عبدالحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز-مكة المكرمة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م، وترجم ابن حبان للحديث بقوله: «ذكر البيان بأن العقد إذا وقع بين المسلمين وأهل الحرب، لا يحلّ نقضه إلا عند الإعلام أو انقضاء المدة». صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/ ٢١٥)، ح(٤٨٧١). و ينظر: عون المعبود (٧/ ٣١٢، ٣١٣).

(٢) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٧).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧).

(٤) هكذا بالياء، ولعل صوابها: بالنون [نف].

عليهم، لم يفوا لنا عند قدرتهم علينا؛ فيؤدي ذلك إلى الإضرار بالمسلمين»[1].

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون إن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجوز للإمام فسخه إن رأى ذلك خيرًا للمسلمين بعد أن ينبذ إليهم العهد فيعلمهم بفسخه - بالكتاب والسنة والمعقول:

أ-الكتاب:

- قول الله ﷻ: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة: قالوا: بينت الآية أنه إذا نبذ المسلمون إلى العدو حتى صار هو وهم في العلم بفسخ العهد سواء، لم يكن في نقض العهد بعد ذلك غدر ولا خيانة؛ لأن الغدر والخيانة: أن يأتيهم بعد أمانهم منا بالعهد وهم غارّون، فأما متى نبذنا إليهم فقد زال الأمان، وعادوا حربًا؛ فليس جواز رفع الأمان موقوفًا على خوف الغدر والخيانة من قبلهم[2].

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لايسلم لذلك التوجيه والتفسير؛ فإن جواز النبذ - هنا - مشروط بخوف الخيانة؛ أي: أن جواز رفع الأمان موقوف على خوف الغدر والخيانة في العهود المؤقتة؛ يؤكده الأدلة الموجبة لإتمام العهد إلى أمده - التي سبق سوقها في أدلة أصحاب القول الأول -.

فكانت هذه الآية المجيزة لنبذ العهد عند خوف الخيانة، استثناء من أصل

---

(١) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٥٣)، وينظر - أيضًا - الدليل الأخير من أدلة أصحاب هذا القول.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٧)، و ينظر: الفقه النافع، محمد بن يوسف السمرقندي (٢/ ٨٤٢)، تحقيق: د.إبراهيم العبود، العبيكان-الرياض، ط١-١٤٢١هـ، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٦)، والاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٧).

المنع والحظر[1]، الذي أثبتته النصوص التي نهت عن الغدر ونقض العهود، وأكدته النصوصُ الآمرة بالوفاء بالعهود والعقود، وما تضمنته من شروط وقيود[2].

وأجيب على هذه المناقشة: بأن خوف الخيانة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حربًا علينا؛ والإجماع على أنه لا يتقيد بخطور الخوف؛ لأن المهادنة في الأول لم تصح إلا لكونها أنفع، فلما تبدل الحال عاد إلى المنع؛ ولابد من النبذ تحرزًا عن الغدر وهو محرم.

قال ابن الهمام: «لكن ظاهر الآية أنه مقيّد بخوف الخيانة، وهو مثل: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[النور: ٣٣] في الكتابة[3]، ولعل خوف الخيانة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حربًا علينا؛ والإجماع على أنه لا يتقيد بخطور الخوف؛ لأن المهادنة في الأول ما صحت إلا لأنها أنفع، فلما تبدل الحال عاد إلى المنع؛ ولابد من النبذ

---

(١) قال ابن تيمية: «ولما كان الأصل فيها الحظر والفساد، إلا ما أباحه الشرع، لم يجز أن يؤمر بها مطلقًا، ويذم من نقضها وغدر مطلقًا» مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٤٦).

(٢) بل لقد أورد العلماء استشكالًا لجواز نقض العهد مع تحقق شرط خوف الخيانة، لما يوهمه من التعارض مع قاعدة كلية؛ وهي قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، قال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف يجوز نقض العهد بخوف الخيانة والخوف ظن لا يقين؟ قيل: إن الأمر بخلاف ما إليه ذهبت، وإنما معناه: إذا ظهرت آثار الخيانة من عدوك، وخفت وقوعهم بك؛ فألق إليهم مقاليد السلم وآذنهم بالحرب... » جامع البيان (١٠/ ٢٧).

وقال ابن العربي: «إن قيل: كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظن لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد بظن الخيانة؟ فعنه جوابان: أحدهما: أن الخوف هاهنا بمعنى اليقين... الثاني: أنه إذا ظهرت آثار الخيانة، وثبتت دلائلها وجب نبذ العهد؛ لئلا يوقع التمادي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هاهنا بالظن للضرورة، وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشرط عادة، وإن لم يصرح به لفظًا؛ إذ لا يمكن أكثر من هذا» ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٧١، ٨٧٢).

(٣) المراد بالكتابة هنا المكاتبة، «ومعنى المكاتبة في الشرع هو: أن يكاتب الرجل عبده على مال يؤديه منجمًا عليه، فإذا أداه فهو حر» الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٢/ ٢٤٤)، أو هو: «إعتاق المملوك يدًا حالًا، ورقة مآلًا، حتى لا يكون للمولى سبيل على إكسابه» التعريفات للجرجاني ص١٨٣، وينظر: الزاهر للأزهري ص٥٦١، ٥٦٢.

تحرزًا عن الغدر وهو محرم»[1].

واعترض على هذا التوجيه من وجهين:

الأول: أن جَعْلَ القيد في آية النبذ نظير القيد في آية النور - بمعنى أن الأمر في آية النور ليس على وجه الوجوب - غير مُسلَّم؛ لما سبق من أن الأصل في نقض العهود المنع والحظر والفساد؛ بخلاف المكاتبة، فإن الأصل فيها الجواز.

بل إن الشارع لتشوفه إلى العتق فقد أجاز الكتابة، وإن لم يعلم أن في العبد خيرًا، ولكن الخطاب ورد في الترغيب والاستحسان، وإنما يستحب كتابة من فيه خير[2].

وقال الزحيلي - في مناقشة هذا القول -: «في هذا المذهب إهدار للقيد في آية: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وهو لا يستقيم مع آية: ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٧]، وآية: ﴿ فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤]»[3]، فدلالة القيد في الآية مؤكد في آيٍ غيرها.

الثاني: أن ما حكي هنا من الإجماع: إما أن يراد به إجماع على مشروعية نقض المعاهدة المؤقتة مع عدم خوف الخيانة، وأنى لهذا الثبوت وقد وثّق الخلاف؟!

بل قال ابن حزم: «اتفقوا أن الوفاء بالعهود التي نص القرآن على جوازها ووجوبها، وذكرت فيه بصفاتها وأسمائها، وذكرت في السنة كذلك، وأجمعت الأمة على وجوبها أو جوازها؛ فإن الوفاء بها فرض، وإعطاؤها جائز»[4].

وإما أن يراد به الإجماع المقيد لأصل مشروعية المهادنة بالمصلحة؛ وحينئذ

---

(١) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٧).

(٢) قال القرطبي: «قد تجوز الكتابة وإن لم يعلم أن في العبد خيرًا، ولكـن الخطاب ورد في الترغيب والاستحسان، وإنما يستحب كتابة من فيه خير» الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٢٤٠).

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ص٣٦٣.

(٤) ينظر: مراتب الإجماع، له ص١٤٣.

فيكون هذا استدلالًا بما يعرف باستصحاب الإجماع في محل النزاع[١]؛ وهو عند الأصوليين محل خلاف[٢]، فلا تلزم المخالف فيها على أقل الأحوال.

ب- السنة:

أ- ما ثبت من أن النبي ﷺ نبذ صلح الحديبية[٣]، وهو هدنة مؤقتة.

ونوقش أصحاب هذا الاستدلال بأنه:

- **إما أن يكون مرادكم بالنبذ:** المعنى المتبادر منه، وهو: أن النبي ﷺ أعلم قريشًا بإنهائه عهد الهدنة الذي كان قد عقده معهم، وفي الاستدلال بهذا نظر؛ لأمرين:

الأول: أن عهد قريش قد انتقض بنقضهم له؛ ولهذا جاء في خبر الفتح أن النبي ﷺ أنهى عهد قريش دون إعلامها[٤]؛ لأن النقض قد وقع - جليًا - من جهتهم؛ بل ورد في قصة نقض قريش العهد أن النبي ﷺ سأل الله ﷻ أن يعمّي عن قريش خبر مسيره إليهم[٥].

---

(١) وهي مسألة أصولية صورتها: أن يتفق على حكم في حالة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف فيه العلماء، فيستدل من لم ير تغيّر الحكم باستصحاب الحال المجمع عليها؛ كاستدلال من رأى صحة صلاة المتيمم مع رؤيته للماء أثناء صلاته بالتيمم، بأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب الإجماع إلى أن يدل دليل على أن رؤية المتيمم للماء أثناء الصلاة مبطلة لها. ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٣٨٠-٣٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ٢٥١، ٢٥٢).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٣٨٠ ٣٨٣)، وقد أطال في إبطال الاستدلال به، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ٢٥١، ٢٥٢)، وتنظر المسألة في: إعلام الموقعين لابن القيم (٣٤١- ٣٤٤).

(٣) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، والهداية للمرغيناني، مع شرحه: فتح القدير لابن الهمام، أعلى الصفحة.

(٤) ينظر: كتاب المغازي لابن أبي شيبة ص٣١٩، ٣٢٠، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٣، ٢٣٤)، ونصب الراية للزيلعي (٣/ ٣٩٠). وينظر تأكيد ذلك في: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٧)، والفقه النافع للسمرقندي (٢/ ٨٤٢)، وهما من علماء الحنفية، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٤٢٠).

(٥) ينظر: كتاب المغازي لابن أبي شيبة ص٣١٩، ٣٢٠، تحقيق: د.عبد العزيز العمري، دار إشبيليا- الرياض، ط١-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٣، ٢٣٤)، وينظر: مرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي ص٢٠٠، ٢٠٢، قال بعد ذكره للحديث وشواهده وبيان حالها: «فهذا الحديث جاء =

ولهذا قال ابن الهمام الحنفي - شارح الهداية - متعقبًا - شارح البداية -[(١)]: «وأما استدلاله بأنه ﷺ نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة، فالأليق أن يجعل دليلًا فيما يأتي من قوله: «وإن بدءوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان باتفاقهم»؛ لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه...

وإنما قلنا هذا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة، بل هم بدءوا بالغدر قبل مضي المدة، فقاتلهم ولم ينبذ إليهم، بل سأل الله تعالى أن يعمِّي عليهم حتى يبغتهم، هذا هو المذكور لجميع أصحاب السير والمغازي»[(٢)].

الثاني: على فرض ثبوت إعلام النبي ﷺ قريشًا بنقض العهد[(٣)]؛ فإنه لا استقامة لهذا الاستدلال هنا؛ لأن نبذ العهد إلى ناقضيه، لا دلالة فيه على مشروعية نقض عهد من استقام على عهده، الذي هو محل البحث.

- **وإما أن يكون مرادكم بالنبذ:** النقض، وهذا - أيضًا - لا حجة فيه لكم؛ لأن قريشًا هي التي بدأت نقض الهدنة؛ وهذا خارج عن محل النزاع؛ لأن تحقق بدأ العدو بنقض الهدنة ينهي العمل بمقتضى عقدها باتفاق، بل إن الشارع أمر بنبذ العهد عند خوف الخيانة، بله تحققها.

موصولًا ومرسلًا، وترجح لي وصله؛ لأن طريق الوصل مستقيمة» ص٢٠٧.

(١) الذي هو: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، صاحب الهداية، الذي شرح به: بداية المبتدي.

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٧، ٤٥٨).

(٣) روي أن النبي ﷺ خيّر قريشًا بين دية قتلى خزاعة أو البراءة من حلف بني بكر أو الحرب: ورد مرسلًا، كما في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٤/ ٢١٨) ح(٤٣٠٣)، تحقيق: غنيم بن عباس بن غنيم، وياسر بن إبراهيم بن محمد، دار الوطن- الرياض، ط١- ١٤١٨هـ. ومنقطعًا، كما في المغازي لمحمد ابن عمر الواقدي (٢/ ٧٨٦، ٧٨٧). وقال الحافظ ابن حجر: «هذا مرسل صحيح إسناده». المطالب العالية (٤/ ٢١٨)، وأنكره أكثر أصحاب الواقدي، المغازي (٢/ ٧٨٦، ٧٨٧).

قال القرطبي: «إنباذ العهد مع العلم بنقضه، يرده فعل النبي ﷺ في فتح مكة، فإنهم لما نقضوا لم يوجه إليهم، بل قال: «**اللهم اقطع خبري عنهم**»[(١)] وغزاهم؛ وهو أيضًا معنى الآية؛ لأن في قطع العهد منهم ونكثه مع العلم به حصول نقض عهدهم والاستواء معهم؛ فأما مع غير نقض العهد منهم، فلا يحل ولا يجوز»[(٢)].

ب-قول النبي ﷺ: «**يعقد عليهم أولاهم، ويرد عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ**»[(٣)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل على أن نقض الموادعة بالنبذ جائز؛ فإن معناه: أن السرية الأولى تعقد الأمان فينفذ على المسلمين، ثم السرية الأخرى تنبذ إليهم فينفذ ذلك[(٤)]؛ فدل على أن نقض الموادعة بالنبذ جائز»[(٥)]. ولكن ينبغي أن ينبذ إليهم على سواء[(٦)].

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أن موضوع الحديث عهد الأمان، وليس الهدنة؛ فلا دلالة فيه على محل النزاع، عند المخالف.

---

(١) ينظر: الصفحة السابقة هامش (٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٨/ ٣٢).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر (٣/ ٨٠) ح(٢٧٥١) من حديث عبدالله بن عمرو، بلفظ: «**الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ**»، وأحمد بنحوه (١١/ ٤٠٢) ح(٦٧٩٧)، وابن ماجه، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم (٢/ ٨٩٥) ح(٢٦٨٥)، بلفظ: «... **يُجِيرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَدْنَاهُمْ، وَيَرُدُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَقْصَاهُمْ**»، وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١١/ ٢٨٨-٢٨٩)، والألباني في الإرواء (٧/ ٢٦٥) ح(٢٢٠٨). وأصله في الصحيحين من حديث علي، كما تقدم ص٥٣٠.

(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٦٩).

(٥) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٨٧).

(٦) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٨٦).

الثاني: أن ما ذكر في معنى الحديث غير مسلّم؛ فالحديث مفسّر بغير ما ذكر من معنى؛ فقد فسر: «**ويردّ عليهم أقصاهم**»، بأن المراد: أبعدهم إلى جهة العدو، وذلك في الغزو، أي: يرد الأقرب منهم الغنيمة على الأبعد.

بمعنى: أن من حضر الوقعة فالقريب والبعيد سواء في الغنيمة، فإذا دخل العسكر أرض الحرب، ووجّه الإمام منه السرايا، فما غنمت من شيء، أخذت منه ما سمّى لها، وردّ ما بقي على العسكر؛ لأنهم، وإن لم يشهدوا الغنيمة، لكنهم ردء السرايا وظهر يرجعون إليهم؛ فيكون المعنى: ويرد على المسلمين الغنيمة، أبعدهم إلى جهة العدو[1].

الثالث: أن نقض الهدنة بالنبذ لا خلاف فيه؛ وإنما محل الخلاف: جواز نبذ الهدنة المؤقتة، وهذا ما ليس الحديث - المذكور - فيه نفي ولا إثبات.

الرابع: على فرض التسليم بثبوت صحة المعنى المذكور في الاستدلال، وعلى فرض دخول الهدنة فيه؛ فإن هذا الحديث لا يخرج عن كونه عامًا، فيكون مخصوصًا بالأدلة الأخرى، التي تقتضي منع نقض العهد المؤقت بأمد معين، ما لم تُخف الخيانة؛ فإنها أخص وأصح وأصرح.

ج- المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن المعتبر في عقد الهدنة المصلحة، فإذا تبدلت صار النبذ جهادًا صورة ومعنى، وتركه ترك الجهاد صورةً ومعنىً[2]، وهذا لا يحل.

---

(١) ينظر: شرح سنن ابن ماجه القزويني، محمد بن عبد الهادي السندي (٢/ ١٥٣)، دار الجيل- بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، والبناية للعيني (٦/ ٥١٦، ٥١٧)، وفتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي القاري (٣/ ٢٦٩)، عناية: محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، تقديم: خليل الميس، دار الأرقم-بيروت، ط١-١٤١٨هـ. وترك الجهاد صورةً: بترك القتال، =

قال الموصلي: «فإذا وادعهم ثم رأى القتال أصلح، نبذ إلى ملكهم وقاتلهم؛ ... لأن المعتبر المصلحة...، فإذا تبدلت يصير النبذ جهادًا، وتركه ترك الجهاد صورة ومعنى»(١). وقال: «الإمام إذا رأى النبذ أصلح نبذ إليهم»(٢).

وقال السرخسي - شارحًا قول الشيباني: «فإذا أمّن الإمام قومًا ثم بدا له أن ينبذ إليهم فلا بأس بذلك»(٣).، ومعللًا لهذا القول- قال: «لأن الأمان كان باعتبار النظر فيه للمسلمين ليحفظوا قوة أنفسهم، وذلك يختص ببعض الأوقات، فإذا انقضى ذلك الوقت كان النظر والخيرية في النبذ إليهم، ليتمكنوا من قتالهم بعد ما ظهرت لهم الشوكة»(٤).

ونوقش هذا الاستدلال؛ من وجهين:

الأول: أن المهادنة إذا عقدت ابتداء لمصلحة المسلمين، فإنها تتم على ما عقدت عليه؛ بمقتضى قواعد الفقه، «فالمقرر فقهًا أنه: يغتفر في الأثناء ما لا يغتفر في الابتداء»(٥).

قال ابن القيم - مفرعًا على القاعدة المذكورة وما في معناها -: «فلا تؤخذ أحكام الدوام من أحكام الابتداء، ولا أحكام الابتداء من أحكام الدوام في عامة

=

ومعنًى: بعدم دفع الشر. ينظر: البناية للعيني (٦/ ٥١٧).

(١) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٤/ ١٢٣).

(٣) ينظر: السير الكبير للشيباني، مع شرحه للسرخسي (١/ ٢٦٤).

(٤) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١/ ٢٦٤)، وينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٥).

(٥) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ص٣٦٣.

وينظر في تقرير هذه القاعدة وذكر غيرها من القواعد مما هو في معناها: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٣٢٣)، والمنثور للزركشي (٣/ ٣٧٤)، والقواعد الفقهية لعلي الندوي ص٤٣٣، ٤٣٥، دار القلم- بيروت، ط٣- ١٤١٣هـ.

مسائل الشريعة»[1].

والثاني: أن القوم المهادنين إذا لم يخف منهم خيانة؛ فإن المصلحة الشرعية المعتبرة، هي في إتمام عهدهم إلى مدته؛ فلا يخلو عقد الهدنة من المصلحة، ما لم تُخَف الخيانة.

الثاني: أن استدامة عقد الهدنة يمتنع بظهور الشر فيه؛ لأنه ظهورٌ لما لو كان موجودًا عند ابتداء العقد لمنع ابتداءه؛ فإذا ظهر ذلك في الانتهاء منع ذلك من استدامة المهادنة[2].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ظهور الشرِّ بعد عقد الهدنة إنما يكون من قبل العدو، وهذا من صور خوف الخيانة؛ ونقض الهدنة - بعد النبذ - لخوف الخيانة محل وفاق؛ فلا يستقيم الاستدلال بهذا التعليل في محل النزاع.

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة الفريقين، وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث هو رجحان ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، من أن الهدنة المحددة بأمد، لا يجوز نقضها إلا أن يخاف أهل الإسلام خيانة من المهادنين، فحينئذ ينبذ إليهم العهد، ويعلموا بفسخ المسلمين له؛ وذلك لقوة أدلتهم، ووضوح دلالتها، وسلامتها من الاعتراضات والمناقشات، بخلاف أدلة أصحاب القول الثاني التي لم تسلم من الاعتراضات؛ ولخروجها عن محل النزاع، أو لكونها

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣٢٣)، وذكر أمثلة لذلك، ومنها أن الحدث ينافي ابتداء المسح، ولا ينافي استدامته، إذا لبس الخف على طهارة.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٨٦، ٨٧).

استدلالات عامة لا تنهض للوقوف بجانب النصوص الصريحة. والله أعلم.

المسألة الثانية: نقض الهدنة المطلقة:

سبق القول بمشروعية عقد الهدنة مطلقة عن التوقيت، وتعليق مدتها بمشيئة الإمام المبنية على المصلحة الشرعية.

وسبق سوقُ هذا القول، وذكر القائلين به وذكر أدلته؛ فيكتفى في ذلك بما سبق[(١)].

وإذا ثبتت مشروعية تعليق مدة الهدنة بالمشيئة التي تراعى فيها المصلحة؛ فقوة الشرط من قوة نص العقد؛ وقوة مشروعيته من قوة مشروعيته[(٢)].

ثم إن الغدر منتفٍ في مثل هذا؛ لأن نقض العهد في الشرع مسبوق بنبذه؛ ما لم تظهر الخيانة[(٣)].

قال ابن هبيرة في عقد الهدنة: «واتفقوا فيما أعلم على أنه لا يجوز نقضه إلا بعد نبذه»[(٤)].

ومن ثم فإنه إن كانت الهدنة مطلقة؛ فإن نقض العهد وبقاءه - كسابقه - له حالان رئيستان:

الحال الأولى: أن يلتزم المهادنون بعقد الهدنة، ويفوا بشروطه، التي منها تعليق الأمد بالمشيئة التي تراعي المصلحة؛ وحينئذ فإن الإمام مأمور بالوفاء به وإتمامه، وفق الشرط التي منها الإطلاق؛ وله في هذه الحال نقض المعاهدة، متى رأى ذلك

---

(١) ينظر: ص٥٤٥ وما بعدها، وص٥٦١.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (١/ ٤٦٩).

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٢١)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص١٣٥، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٢)، والإفصاح عن معاني الصحاح (٢/ ٢٩٦)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٧، ٤٧٨).

(٤) ينظر: الإفصاح عن معاني الصحاح (٢/ ٢٩٦).

أصلح وأنفع شرعًا.

وهنا يلتقي قول الحنفية - الذين يجيزون للإمام نقض الصلح إذا رأى الإمام أن نقضه أنفع، حتى لو لم يستشعر خيانة من العدو - بقول القائلين بجواز عقد الهدنة مطلقة عن التوقيت؛ لأنهم - جميعًا - يُعلّقون بقاء الهدنة في هذه الحال ببقاء المصلحة وانتفاءها بانتفائها، مع اشتراط النبذ قبل النقض؛ تحرزًا من الغدر، وعلى هذا فيكون حكم هذه الحال من أحكام السياسة الشرعية بمعناها الخاص(١).

والحال الثانية: **أن يخاف أهل الإسلام خيانة المهادَنين، بظهور أمارة عليها،** وحينئذ فإنه يشرع للإمام أن يفسخ العهد ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين - المهادنين - مُعلمًا لهم بذلك؛ وهذا من أحكام السياسة الشرعية بمعناها الخاص؛ التي وكِل أمرُ تقديرها وتنفيذها إلى أولي الأمر.

المقصود بمشروعية فسخ المعاهدة، وحكم نقض الهدنة عند خوف الخيانة :

يقصد بمشروعية الفسخ بيان عدم لزومه؛ أي إنه يشرع للإمام أن يفسخ العهد، ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين - المهادنين - معلمًا لهم بذلك، وهذا ما نص عليه الحنفية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)،

---

(١) ويقصد بالمعنى الخاص للسياسة الشرعية : ما صدر عن أولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشريعة. ينظر في ذلك: فقه المتغيرات لسعد العتيبي (١/ ٣٤) وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي، المتن والشرح (٥/ ١٧٠٩)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٧)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٦).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٥)، المهذب للشيرازي (٥/ ٣٦٢)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢٣).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٨)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١١).

وبعض المالكية[1]، خلافًا لبعضهم[2].

ف:«مجرد ظهور الأمارة لا نقض به، وإنما يجعل العقد جائزًا من جهتنا بعد أن كان لازمًا»[3].

وبه يعلم أن نقض الهدنة عند خوف الخيانة، جائز، لا واجب؛ فيكون البت في أمر النقض في هذه الحال مبنيًا على ما يراه الإمام أصلح وأنفع من: إعلان النقض ونبذ العهد، أو التمهل في ذلك إذا كان التمهل أصلح وأنفع؛ فقد توجد من الأحوال ما يكون الإبقاء فيه على العهد مع خوف الخيانة أصلح من التعجل في نقضه، وأقل ضررًا.

ولحاجة النقض عند خوف الخيانة إلى التروي في النظر والاجتهاد، اشترط بعض الفقهاء أن لا يتم النقض إلا أن يحكم الإمام به.

يقول أياد هلال: «إن نقض الكفار للمعاهدات التي لا يكون فيها النقض تامًا[4]، لا يحتم على الدولة نقض هذه المعاهدة، بل غاية ما يعنيه: أن تصبح الدولة في حل من التزاماتها؛ فإذا رأت نقض المعاهدة، لها ذلك.

أما إذا رأت أن الظروف أو أن إمكانات الدولة نفسها لا تسمحان بذلك، فللدولة أن تعتبر المعاهدة باقية، وتسير الدولة في هذا بحذر ووعي شديدين، إذ

---

(١) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (١/ ٤٩٨)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص١٣٥.

(٢) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٥١)، والشرح الكبير للدردير (بهامش حاشية الدسوقي) (٢/ ٢٠٦).

(٣) ينظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر، المعروف بالجمل (٥/ ٢٣١)، دار الفكر-بيروت، د.ت.

(٤) وإن كان الذي يظهر من كلام الفقهاء أوسع من ذلك، أي: ولو لم يكن تامًا.

من الممكن أن يقوم الكفار بنقض جزئي للمعاهدة كي يجروا المسلمين إلى نقض المعاهدة كليًا، لأمر ما يبيتونه هم.

فالواجب في الحالة هذه دوام الحذر والوعي، وهذا يقتضي ويتطلب أن تكون الدولة الإسلامية مدركة نوايا الدول الأخرى محيطة بأساليبها، عالمة بسياساتها وأحوالها؛ ويتطلب دوام تتبع الظرف الدولي والوعي على أساليب الدول الأخرى في جر الخصم لما يبيت له.

وهذا بخلاف نقض الكافر للمعاهدة نقضًا كليًا، فالحالة هذه توجب على الدولة الإسلامية نقض المعاهدة فورًا، كما فعل رسول الله ﷺ مع يهود بني قينقاع»(١).

قال الموزعي: «وأما إذا صدرت منهم الخيانة؛ فإن العهد ينتقض، ولا أعلم في ذلك خلافًا؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ ١٢ أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ ﴾ [التوبة: ١٢ - ١٣]، ولهذا قصد رسول الله ﷺ أهل مكة بالحرب من غير أن ينبذ إليهم، ولم يعلمهم، بل عمَّى عليهم جهة غزوه»(٢).

ومن نصوص الفقهاء التي تؤكد ما ذكر، ما يلي:

أ-عند الحنفية:

قال الجصَّاص: «وقد قيل: في جواز نقض العهد قبل مضي مدته على جهة النبذ إليهم، وإعلامهم نصب الحرب وزوال الأمان، وجوه:

---

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص١٩٩، ٢٠٠.
(٢) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (٢/ ٨٥٩).

أحدها: أن يخاف غدرهم وخيانتهم.

والآخر: أن يثبت غدرهم سرًا؛ فينبذ إليهم ظاهرًا.

والآخر: أن يكون في شرط العهد أن يقرهم على الأمان ما يشاء وينقضه متى يشاء...

والآخر: أن العهد المشروط إلى مدة معلومة، فيه ثبوت الأمان من حربهم وقتالهم من غير علمهم، وأن لا يقصدوا وهم غارّون، وأنه متى أعلمهم رفعَ الأمان من حربهم فذلك جائز لهم، وذلك معلوم في مضمون العهد، وسواء خاف غدرهم أو لم يخف، أو كان في شرط العهد أن لنا نقضه متى شئنا أو لم يكن؛ فإن لنا متى رأينا ذلك حظًا للإسلام: أن ننبذ إليهم، وليس ذلك بغدر منا ولا خيانة ولا خفرٍ للعهد...

ولذلك قال أصحابنا: إن للإمام أن يهادن العدو إذا لم تكن بالمسلمين قوة على قتالهم، فإن قوي المسلمون وأطاقوا قتالهم كان له أن ينبذ إليهم ويقاتلهم، وكذلك كل ما كان فيه صلاح للمسلمين فللإمام أن يفعله، وليس جواز رفع الأمان موقوفًا على خوف الغدر والخيانة من قبلهم»[(١)].

ب- عند المالكية:

قال ابن شاس: «ثم يجب الوفاء بالمشروط إلى آخر المدة، إلا أن يستشعروا خيانة، فله أن ينبذ العهد إليهم، وينذرهم»[(٢)].

ج- عند الشافعية:

قال الإمام الشافعي: «فإذا جاءت دلالة على إن[(٣)] لم يوف أهل هدنة بجميع ما هادنهم عليه؛ فله أن ينبذ إليهم، ومن قلت: له أن ينبذ إليه؛ فعليه أن يلحقه

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٧).

(٢) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (١/ ٤٩٨).

(٣) هكذا في هذه النسخة، بكسر الهمزة.

بمأمنه، ثم له أن يحاربه كما يحارب من لا هدنة له»[1].

وقال الشيرازي: «ولا تنتقض الهدنة إلا أن يحكم الإمام بنقضها؛ لقوله ﷻ: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ [الأنفال: ٥٨]، ولأن نقضها لخوف الخيانة، وذلك يفتقر إلى الحاكم»[2].

د- عند الحنابلة:

قال ابن مفلح الحنبلي: «واختار شيخنا[3] صحته [يعني الاشتراط في عقد الهدنة، بقول: «نقركم ما أقركم الله»]... وأن معناه: ما شئنا، وصحتها مطلقة، لكن جائزة ويعمل بالمصلحة؛ لأن الله تعالى أمر بنبذ العهود المطلقة وإتمام المؤقتة إلا بسبب»[4].

وفي اختيارات أبي العباس ابن تيمية: «ويجوز عقدها مطلقًا ومؤقتًا؛ والمؤقت لازم من الطرفين يجب الوفاء به، ما لم ينقضه العدو؛ ولا ينقض بمجرد خوف الخيانة في أظهر قولي العلماء، وأما المطلق فهو عقد جائز يعمل الإمام فيه بالمصلحة»[5].

وقال ابن القيم: «الصواب أنه يجوز عقدها مطلقة ومؤقتة؛ فإذا كانت مؤقتة جاز أن تجعل لازمة، ولو جعلت جائزة بحيث يجوز لكل منهما فسخها متى شاء، كالشركة والوكالة والمضاربة ونحوها جاز ذلك؛ لكن بشرط أن ينبذ إليهم على سواء»[6].

---

(١) ينظر: الأم (٤/ ١٨٥).

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٦٢)، وينظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (حواشي الشرواني وابن القاسم العبادي) (١٢/ ١٨٠).

(٣) يعني أبا العباس ابن تيمية.

(٤) ينظر: الفروع (٦/ ٢٥٣).

(٥) ينظر: الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: علي بن محمد البعلي ص٣١٥، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية- مصر، ط١٣٦٩هـ.

(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٧، ٤٧٨).

وقال أيضًا - فيمن أمر الله نبيه ﷺ بنبذ عهودهم في آية براءة، ممن كانت عهودهم مطلقة غير لازمة -: «وإنما كانت عهودهم مطلقة غير لازمة، كالمشاركة والوكالة، وكان عهدهم لأجل المصلحة؛ فلما فتح الله مكة وأعز الإسلام وأذل أهل الكفر، لم يبق في الإمساك عن جهادهم مصلحة، فأمر الله به، ولم يأمر به حتى نبذ إليهم على سواء؛ لئلا يكون قتالهم قبل إعلامهم غدرًا»[(١)].

* * *

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣).





الفصل الثاني

الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية





تمهيد

لاشك أن الحقوق الإيمانية التي تجب على المسلم لأخيه المسلم، لا يحتاج تأكيدها إلى معاهدة تحالف ومعاهدات أخوة، فهي ثابتة بالكتاب والسنة، من مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقول النبي ﷺ: «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يُسْلِمُهُ**»[1].

فهذه حقوق واجبة بنفس الإيمان والتزامها بمنزلة التزام الصلاة والزكاة والصيام والحج، والمعاهدة عليها كالمعاهدة على ما أوجب الله ورسوله، وهذا ثابت لكل مؤمن على مؤمن، وإن لم يحصل بينهما عقد مؤاخاة.

لكن إذا أراد قوم أن يعقدوا حلفًا، يقصدون منه إثبات حكم خاص، كما كان بين المهاجرين والأنصار، والذي يدل عليه نحو قول أنس رضي الله عنه، وقد سئل: أبلغك أن النبي ﷺ قال: «**لا حلف في الإسلام؟**» قال: «قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري»[2] فهل مثل هذا الحلف لو عقد يصح؟ وهل يختلف ذلك باختلاف أحوال المسلمين الذين يُعقد هذا الحلف معهم؛ فيفرق بين أهل العدل وبين أهل البغي، وبين أهل السنة وأهل البدعة؟

هذا ما نتناوله من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: التحالف بين المسلمين.

المبحث الثاني: التحالف مع بغاة ضد بغاة آخرين.

المبحث الثالث: الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها.

المبحث الرابع: تحالف المسلمين ضد الكفار.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلمُ المسلمَ ولا يسلمه (٣/ ١٢٨) ح(٢٤٤٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (٤/ ١٩٩٦) ح(٢٥٨٠)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري ح(٦٠٨٣)، ومسلم ح(٢٥٢٩)، وتقدم تخريجه ص٢٧.

المبحث الأول

التحالف بين المسلمين

كما سبق فإن الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة؛ وأنها اتفاق يعقده الإمام أو من ينيبه، مع غير المسلمين غير الحربيين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصرة أو النجدة أو المعاضدة.

وأن أدلة مشروعيتها هي نفسها أدلة مشروعية المعاهدات؛ وما تميز به هذا النوع من المعاهدات من موضوعات أخرى غير مجرد المسالمة والمصالحة والهدنة؛ فإنه ينظر في موضوعها أي: محل الحلف؛ فإن كان مشروعًا فهو مشروع، وإلا فلا[١].

وما جاء من أحاديث فهم منها نفي الأحلاف في الإسلام والنهي عنها؛ فسبق أن الراجح من كلام أهل العلم أن المنفي المنسوخ من هذه الأحلاف هو ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك.

وأما المثبت الذي لم ينسخ؛ فهو ما عدا ذلك؛ من الْمُؤَاخَاة فِي الْإِسْلَام، وَالْمُحَالَفَة عَلَى طَاعَة الله تَعَالَى وَالتَّنَاصُر فِي الدِّين، وَالتَّعَاوُن عَلَى الْبِرّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَة الْحَقّ ونصر المظلوم[٢].

وقد نشأ عن اختلاف أهل العلم في توجيه هذه الأحاديث، والجمع بين المنفي منها والمثبت؛ اختلافهم في مسألة أخرى، وهي مشروعية عقد الأحلاف بين

---

(١) ينظر: ما تقدم في بيان حكم الأحلاف ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٢) ينظر ما تقدم من أقوال أهل العلم في ذلك ص٤٨٤ وما بعدها، ص٤٨٦ .

المسلمين؛ أيشرع عقد مثل هذه الأحلاف بين المسلمين أنفسهم، أم أنه يكفي رابط الإسلام وعقد الإخوة بين المسلمين جميعًا؟

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين العلماء أن الحلف الذي يَتَعَلَّق بِالْإِرْثِ، وما منع الشرع منه، وما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، فإن ذلك كله منفي، وغير مشروع.

كما أنه لاخلاف على أن التَّعَاوُن عَلَى الْبِرّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَة الْحَقّ، وَالتَّنَاصُر فِي الدِّين، وعلى إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين، والاجتماع على نصر من دعا إليها- لا خلاف على أن ذلك مشروع مأمور به؛ بنصوص الكتاب والسنة وبمقتضى إخوة الإسلام والإيمان[(١)].

وإنما وقع الخلاف بينهم على المحالفة على ذلك؛ أهي مشروعة أم منسوخة؟ على قولين:

القول الأول: عدم مشروعية ذلك. وهذا قول الإمام مالك[(٢)] والشافعي[(٣)] وأحمد في المشهور عنه[(٤)]. وهو رأي لبعض أهل العلم؛ كابن العربي[(٥)]، وابن حزم الظاهري[(٦)].

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٦-٨٧).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدات، لابن رشد (٣/ ١٢٨)، وعزاه له ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١١/ ١٠١).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد، الشهير بالماوردي (١٢/ ٣٦٦)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني (١١/ ٥٩٩)، وفتح الباري (٤/ ٤٧٤)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٨).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ١٠١)، وتفسير ابن كثير (١/ ٤٩٧).

(٥) ينظر: عارضة الأحوذي (٧/ ٨٤).

(٦) ينظر: المحلى (١١/ ٦٠).

القول الثاني: أن ذلك مشروع. وهذا قول الإمام أبي حنيفة[(١)]، وأحمد في الرواية الأخرى[(٢)]، واختاره النووي من الشافعية[(٣)].

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أولًا: أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بالكتاب والسنة:

أ-الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

٢- قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة:٧١].

وجه الدلالة من الآيتين:

قالوا: بينت الآيتان أن عقد الولاء والإخوة منعقد بين جميع المؤمنين بمقتضى الإسلام والإيمان الذي يجمعهم، فمن كان قائمًا بواجب الإيمان كان أخًا لكلّ مؤمن، ووجب على كلّ مؤمن أن يقوم بحقوقه ومنها نصرته، وإن لم يجر بينهما عقد خاصّ، فإنّ اللهّ ورسوله قد عقدا الأخوّة بينهما، فهو بمعنى تحالف شامل لكلّ المسلمين يقتضي التّناصر والتّعاون بينهم على من قصد بعضهم بظلم[(٤)].

---

(١) ينظر: المبسوط (٨/ ٨١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٨٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ١٠١، ٣٥/ ٩٤، ٩٥).

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ٨٢).

(٤) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، للبغوي (٤/ ٧٢)، و(٧/ ٣٤١)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (٢/ ٣٨٢)، و(٤/ ١٧٩)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (٥/ ٣٢٥)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور التونسي (١٠/ ٢٦٢)، و(٢٦/ ٢٤٢)، و تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي ص٣٤٣، وفي ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٦٧٥)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٨).

ب-السنة:

١- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**لاَ حِلْفَ في الإِسْلاَمِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ في الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً**»[(١)].

٢- ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوْأَمِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ فَقَالَ: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»[(٢)].

وجه الدلالة: قال أصحاب هذا القول: دل الحديثان على أن الأحلاف الّتي عقدت في الإسلام، أو تعقد من بعد ورود الحديث منقوضة، فيكون هذا الحديث ناسخًا لإجازة التّحالف الّتي عمل بها في أوّل الإسلام؛ فقد أمروا أن لا ينشئوا بعد ذلك معاقدةً كما عبّر ابن كثير[(٣)].

و نقل القاضي عياض عن الطبري-قال: «قَالَ الطَّبَرِيُّ: لَا يَجُوز الْحِلْف الْيَوْم، فَإِنَّ الْمَذْكُور فِي الْحَدِيث، وَالْمُوَارَثَة بِهِ وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلّه مَنْسُوخ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾، وَقَالَ الْحَسَن: كَانَ التَّوَارُث بِالْحِلْفِ، فَنُسِخَ بِآيَةِ الْمَوَارِيث...»[(٤)].

٣-ماجاء من الأحاديث الدالة على الإخوة بين المسلمين، ومقتضى هذه من وجوب التعاون والتعاضد والتناصر بينهم، ومن هذه الأحاديث:

- قول النّبيّ ﷺ: «**الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا**» وَشَبَّكَ بَيْنَ

---

(١) تقدم تخريجه ص٤٢.

(٢) تقدم تخريجه ص٤٢.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩٦)، وفتح الباري (٤/ ٤٧٤)، وتفسير ابن كثير (١/ ٤٩٧)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٨).

(٤) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٦/ ٨١-٨٢).

أَصَابِعِهِ[(١)].

-قوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[(٢)].

-قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ»[(٣)].

-قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»[(٤)].

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة:

قالوا: فهَذه الأحاديث صَرِيحة فِي تَعْظِيمِ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضِهُمْ بَعْضًا، وَحَثِّهِمْ عَلَى التَّرَاحُمِ والملاطفة والتعاضد والتناصر فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، لما بينهم من رابطة الإيمان وإخوة الإسلام؛ فمن كان قائمًا بواجب الإيمان كان أخًا لكل مؤمن ووجب على كل مؤمن أن يقوم بحقوقه، وإن لم يجر بينهما عقد خاص[(٥)].

ودلّت الأحاديث على أَنَّ الله تَعَالَى قَدْ أَلَّفَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِسْلَامِ وَجَعَلَهُمْ بِهِ إِخْوَة مُتَنَاصِرِينَ مُتَعَاضِدِينَ يَدًا وَاحِدَة بِمَنْزِلَةِ الْجَسَد الْوَاحِد، فَقَدْ أَغْنَاهُمْ بِالْإِسْلَامِ عَنْ الْحِلْف، بَلْ الَّذِي تُوجِبهُ أُخُوَّة الْإِسْلَام لِبَعْضِهِمْ عَلَى بَعْض أَعْظَم

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره (١/ ١٠٣) ح(٤٨١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم (٤/ ١٩٩٩) ح(٢٥٨٥)، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١/ ١٢) ح(١٣)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مِنْ خِصَالِ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ (١/ ٦٧) ح(٤٥)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠)، وتقدم تخريجه ص٦٠٩.

(٤) تقدم تخريجه ص٥٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩٣، ٩٤)، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ١٢٠، ١٣٩).

مِمَّا يَقْتَضِيه الحِلْف.

فَالحِلْف إِنْ اِقْتَضَى شَيْئًا يُخَالِف الْإِسْلَام فَهُوَ بَاطِل، وَإِنْ اِقْتَضَى مَا يَقْتَضِيه الْإِسْلَام فَلَا تَأْثِير لَهُ، فَلَا فَائِدَة فِيهِ[(١)].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية هذا الحلف بالكتاب والسنة والمعقول:

أ-الكتاب:

-**قوله تعالى:** ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[المائدة: ١].

وجه الدلالة: قالوا: العقود هي العهود، كما تقدم عند الحديث عن إلزامية المعاهدات[(٢)]؛ فمن عقد على نفسه عقدًا على وجه يجوز في الشريعة ويلزم في الحكم، إما على الخصوص بينهما، وإما على العموم على الخلق، فهذا لا يجوز حلّه، ولا يحل نقضه[(٣)].

قال ابن تيمية: «...وَبِالْجُمْلَةِ فَجَمِيعُ مَا يَقَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنْ الشُّرُوطِ وَالْعُقُودِ وَالْمُحَالَفَاتِ فِي الْأُخُوَّةِ وَغَيْرِهَا تُرَدُّ إِلَى كِتَابِ الله وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَكُلُّ شَرْطٍ يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يُوَفَّى بِهِ، و«**مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ الله فَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ**»»[(٤)].

ب-السنة:

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِم بن سليمان قَالَ: قُلْتُ لِأَنَسِ بْنِ

(١) ينظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٨/ ١٠١).
(٢) ينظر ماتقدم ص٤٨٦.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٣٢)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٩٣) وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٦).
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٥/ ٦٠). وتقدم تخريج الحديث ص٤٤٧.

مَالِكٍ رضي الله عنه: أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الإِسْلَامِ» فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالأَنْصَارِ فِي دَارِي[(١)].

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على أن الحلف الذي نفاه رسول الله ﷺ ليس هو الحلف والإخاء الذي عقده بين المهاجرين والأنصار، ويشبه أن يكون أنس رضي الله عنه، فهم من السائل له أن النهي عن الحلف متناول لمثل ما عقده النبي ﷺ، فرد عليه أنس رضي الله عنه بحلف النبي ﷺ بين أصحابه في دارهم[(٢)].

قال الحميدي: «**«لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ»**؛ أي لا عقد ولا عهد على خلاف أمر الإسلام، وكانوا يتحالفون ويتعاقدون في الجاهلية على مغالبة بعضهم بعضًا وفي كل ما يَعِنُّ لهم؛ فهدم الإسلام ذلك.

وإنما المحالفة والمعاقدة في الإسلام على إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين والاجتماع على نصر من دعا إليها، والمحالفة التي حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في دار أنس هي المؤاخاة والائتلاف على الإسلام والثبات عليه»[(٣)].

٢- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً»**[(٤)].

وجه الدلالة: قالوا: قوله ﷺ: **«وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً»** يريد من المعاقدة على الخير ونصر الحق، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام[(٥)].

---

(١) تقدم تخريجه ص٤٢.

(٢) ينظر: تهذيب سنن أبي داود لابن القيم (٤/ ١٨٩، ١٩٠).

(٣) ينظر: تفسير غريب ما فى الصحيحين البخارى ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزدي الحميدي ص١٠٩.

(٤) تقدم تخريجه ص٤٢.

(٥) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٢٤، ٤٢٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٨٧).

قال النووي رحمه الله: «وأما المؤاخاة في الإسلام والمحالفة على طاعة الله تعالى والتناصر في الدين والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق فهذا باق ولم ينسخ وهذا معنى قوله ﷺ في هذه الأحاديث: «**وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة**»»(١).

٣- ما أخرجه البيهقي في سننه عن طلحة بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَقَدْ شَهِدْت فِي دَارِ عَبْدِ الله بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبّ أَنّ لِي بِهِ حُمْرَ النّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْت**»(٢).

زاد في بعض الروايات: «**تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها وألا يَعُزَّ ظالمٌ مظلومًا**»(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية الحلف إذا كان على مايحبه الله ﷻ، وما تندب إليه الشريعة من التناصر في الدين و نصرة المظلوم وإقامة الحق والتعاون على البر والتقوى، فَهَذَا إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَام كَانَ تَأْكِيدًا لِمُوجَبِ الْإِسْلَام وَتَقْوِيَة لَهُ، ولذا قال ﷺ: «**وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْت**»؛ أي لنصرت المستنصر به(٤).

ج-المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: قالوا: إن هذا الحلف هو تعاقد على مَا أَمر الله؛ فهو بِمَنْزِلَة نفس

---

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ٨٢).
(٢) تقدم تخريجه ص٣١.
(٣) تقدم تخريجه ص٣٢.
(٤) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي (٨/ ١٠١)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢- ١٤١٥هـ، وجامع الرسائل لابن تيمية (٢/ ٣١٠)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٩).

الدُّخول فى الْإِسْلَام وبيعة النبي ﷺ كَمَا بَايعه الْأَنْصار وكما بَايعه الْمُسلمُونَ تَحت الشَّجَرَة وكما كَانَ يُبَايع الْمُسلمين على السّمع وَالطَّاعَة[1].

ولا شك أن في المعاقدة على الخير تأكيد له، كما نص عليه ابن القيم، وقد نص الفقهاء على أن الجهاد على الأنصار أوجب منه على المهاجرين، لما كان من بيعة العقبة؛ فعقد النصرة يحول الجهاد من فرض الكفاية إلى فرض العين، وهو يشبه النذر بالطاعة[2].

قال في مختصر خليل: « (فَائِدَةٌ) إنْ قِيلَ: كَيفَ غَضبَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا مَعَ أَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ؟ فَالْجَوَابُ: مَا قَالَ السُّهَيْلِيُّ فِي الرَّوْضِ الْأُنُفِ فِي حَدِيثِ الثَّلَاثَةِ: إنَّهُ كَانَ عَلَى الْأَنْصَارِ فَرْضَ عَيْنٍ، عَلَيْهِ بَايَعُوا النَّبِيَّ ﷺ ، فَكَانَ تَخَلُّفُهُمْ فِي هَذِهِ الْغُزَاةِ كَبِيرَةً. كَذَا قَالَ ابْنُ بَطَّالٍ. انْتَهَى»[3].

الثاني: قالوا: إذا كانت النصوص قد دلَّت على استمرار العمل بأحلاف الجاهلية في التناصر على الحق والتعاون على الخير، دون أن تقتضي ميراثًا؛ فمن باب أولى ما كان من ذلك في الإسلام؛ إذا كان فيها تأكيد للتناصر على الخير والتعاون على البر والتقوى، ويدل على ذلك قوله ﷺ : «**لَقَدْ شَهِدْت فِي دَارِ عَبْدِ الله بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبّ أَنّ**

---

(١) ينظر: جامع الرسائل، لابن تيمية (٢/ ٣١٥)، دار العطاء -الرياض، ط١- ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، وقاعدة في المحبة، لابن تيمية ص١٢٩، مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة، مصر، د.ت.

(٢) ينظر: معاهدة التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي ص٣١٦ هامش (٣)، رسالة ماجستير-جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٥هـ-نسخة مصورة.

(٣) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (٣/ ٣٤٧)، وينظر أيضًا: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد، بدر الدين العينى (١٨/ ٥٥)، والروض الأنف في شرح السيرة النبوية، للسهيلي (٧/ ٣٦٩)، وإنارة الدجى في مغازي خير الورى صلى الله عليه وآله وسلم، حسن بن محمد المشاط المالكي ص٧٣٣، دار المنهاج - جدة، ط٢- ١٤٢٦هـ.

لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»[١].

مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول، القائلين بعدم مشروعية الحلف في الإسلام مطلقًا، على النحو التالي:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

قالوا: لاتعارض بين الآيات التي فيها التأكيد على أن عقد الولاء والإخوة منعقد بين جميع المؤمنين، بمقتضى الإسلام والإيمان الذي يجمعهم، وبين مشروعية الحلف، إذا كان على مايقرره الإسلام من التّناصر والتّعاون على البر والتقوى، ونَصْر المَظْلُوم وَكَفّ الظَّالِمِ وَنَحْوه؛ فَهَذَا إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَام كَانَ تَأْكِيدًا لِمُوجَبِ الْإِسْلَام وَتَقْوِيَة لَهُ[٢].

ب-مناقشة أدلتهم من السنة:

قالوا: أما ماجاء من أحاديث في بيان حقوق إخوة الإسلام، وماتدل عليه من وجوب النصرة، ونحو ذلك؛ فيجاب عنه بمثل ما أجيب في مناقشة أدلتهم من الكتاب، وأنه لاتعارض بينها وبين مشروعية الحلف على نحو ماسبق، وأنه إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَام كَانَ تَأْكِيدًا لِمُوجَبِ الْإِسْلَام وَتَقْوِيَة لَهُ[٣].

وأما احتجاجهم بحديث: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**» على عدم مشروعية الحلف في الإسلام مطلقًا؛ وأنه لَا يَجُوز الْحِلْف الْيَوْم، فَإِنَّ الحلف الْمَذْكُور فِي الْحَدِيث، وَالْمُوَارَثَة بِهِ وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلّه مَنْسُوخ؛ فيجاب عن ذلك، على النحو التالي:

---

(١) تقدم تخريجه ص٣١.
(٢) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم (٨/ ١٠١).
(٣) ينظر: المرجع السابق (٨/ ١٠١).

أولًا: أنه يمكن أن يقال: إن معنى «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**» أي: لا ضرورة في الإسلام إلى إحداث الحلف؛ فإن الإسلام يقتضي ويوجب التعاون والتعاضد فلا حاجة إلى الحلف[(١)]، وهذا لا يعني منع الحلف في الإسلام، كما لا يعني بقاء الأحلاف الجاهلية التي تتعارض مع أحكام الشرع[(٢)].

ثانيًا: إن المراد من الحديث هو ما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات، فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام[(٣)].

قال الحافظ ابن حجر: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والمواددة وحفظ العهد»[(٤)].

وقال ابن الأثير: «أصل الحِلْف: المُعاقَدةُ والمعاهدة على التَّعاضُد والتَّساعُد والاتِّفاق؛ فما كان منه في الجاهلية على الفِتَن والقتال بين القبائل والغاراتِ فذلك الذي ورد النَّهْي عنه في الإسلام بقوله ﷺ: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**».

وما كان منه في الجاهلية على نَصْر المَظْلوم وصلة الأرحام؛ كحلْف المُطَيَّبين، وما جرى مَجْراه؛ فذلك الذي قال فيه ﷺ: «**وأيُّما حِلفٍ كان في الجاهلية لم يَزِدْه**

---

(١) ينظر: بذل المجهود في حل أبي داود، خليل أحمد السهارنفوري (١٣/ ٢١٠)، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: معاهدة التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي ص٣١٦.

(٣) ينظر - مثلًا -: النهاية في غريب الحديث والأثر (/ ٤٢٤، ٤٢٥).

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (١٠/ ٥٠٢).

الإسلام إلا شدة»؛ يريد من المُعاقدة على الخير ونُصْرَة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحِلْف الذي يَقْتَضِيه الإسلام، والمَمْنُوع منه ما خالف حُكْم الإسلام»[1].

وقال السيوطي: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»: أراد به حلف التوارث والحلف على ما منع الشرع منه...»[2].

وقال الحميدي: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»؛ أي لا عقد ولا عهد على خلاف أمر الإسلام، وكانوا يتحالفون ويتعاقدون في الجاهلية على مغالبة بعضهم بعضًا وفي كل ما يَعِنُّ لهم؛ فهدم الإسلام ذلك.

وإنما المحالفة والمعاقدة في الإسلام على إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين والاجتماع على نصر من دعا إليها، والمحالفة التي حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في دار أنس هي المؤاخاة والائتلاف على الإسلام والثبات عليه»[3].

وقال الخطابي: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»؛ يريد على ما كانوا في الجاهلية؛ كانوا يتواضعون فيما بينهم بآرائهم»[4].

ثالثًا: وأما دعوى النسخ؛ فإنما يصار إليها عند تعارض النصوص و تعذر الجمع بينها، وليس هنا تعارض بينها، ولاتعذر؛ فإنه يمكن الجمع.

قال ابن حجر: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها،

---

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (١/ ١٠٣١).

(٢) ينظر: الديباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي (٥/ ٤٧٨)، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار ابن عفان –الخبر، السعودية، ط١- ١٤١٦هـ- ١٩٩٦ م.

(٣) ينظر: تفسير غريب ما فى الصحيحين البخارى ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزدي الحميدي ص١٠٩.

(٤) ينظر: شرح السنة، للبغوي (١٠/ ٢٠٤).

ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والمواددة وحفظ العهد»(١).

وقال ابن بطَّال: «قال الطبرى : قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا حلف في الإسلام، وما كان من حلف الجاهلية فلن يزيده الإسلام إلا شدة**»، فإن قيل: يعارض قول أنس: «حالف رسول الله بين قريش والأنصار في داري بالمدينة».

قيل: كان هذا في أول الإسلام؛ كان ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار، فكانوا يتوارثون بذلك العقد، وعاقد أبو بكر مولى له فورثه، وكانت الجاهلية تفعل ذلك في جاهليتها، فنسخ الله ذلك بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦] ورد المواريث إلى القرابات بالأرحام والحرمة؛ بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١].

وأما الذي قال فيه ﷺ: «**ما كان من حلف فى الجاهلية فلن يزيده الإسلام إلا شدة**»، فهو ما لم ينسخه الإسلام، ولم يبطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغي، وهو معنى قول ابن عباس: إلا النصر والرفادة، أنها مستثناة مما ذكر نسخه من مواريث المعاقدين...»(٢).

وكذا قال الإمام النووي حيث قال: «قُلْت : أَمَّا مَا يَتَعَلَّق بِالْإِرْثِ؛ فَيُسْتَحَبّ فِيهِ الْمُخَالَفَة عِنْد جَمَاهِير الْعُلَمَاء، وَأَمَّا الْمُؤَاخَاة فِي الْإِسْلَام، وَالْمُحَالَفَة عَلَى طَاعَة الله تَعَالَى وَالتَّنَاصُر فِي الدِّين وَالتَّعَاوُن عَلَى الْبِرّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَة الْحَقّ؛ فَهَذَا بَاقٍ لَمْ يُنْسَخ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْله ﷺ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيث: «**وَأَيّمَا حِلْف كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّة لَمْ**

---

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (٦/ ٣٥٥، ٣٥٦)، و(١٠/ ٥٠٢).
(٢) ينظر: شرح صحيح البخارى، لابن بطال (٦/ ٤٢٥)، و(٩/ ٢٧٦).

يَزِدْهُ الْإِسْلَام إِلَّا شِدَّة» وَأَمَّا قَوْله ﷺ: **«لَا حِلْف فِي الْإِسْلَام»**؛ فَالْمُرَاد بِهِ: حِلْف التَّوَارُث، وَالْحِلْف عَلَى مَا مَنَعَ الشَّرْع مِنْهُ. وَاَللَّهُ أَعْلَم»(١) اهـ.

وجاء ذلك عن ابن عباس؛ قال الطحاوي: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء: ٣٣] قَالَ: كَانَ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ تُوَرَّثُ الْأَنْصَارَ دُونَ رَحِمِهِ لِلْأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى رَسُولُ اللهِ ﷺ بَيْنَهُمْ، فَلَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ٣٣] نَسَخَتْهَا ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء: ٣٣] مِنَ النَّصْرِ وَالنَّصِيحَةِ وَالرِّفَادَةِ، وَيُوصِي لَهُ وَقَدْ ذَهَبَ الْمِيرَاثُ.

فَأَخْبَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ قَدْ نَسَخَهَا غَيْرُهَا يَعْنِي أَنَّهُ نَسَخَهَا قَوْلُ اللهِ ﷻ: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦] فَأَخْبَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثِهِ هَذَا أَنَّ الَّذِي بَقِيَ لَهُمْ يَعْنِي الْأَحْلَافَ بَعْدَ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ، هُوَ النَّصْرُ وَالنَّصِيحَةُ وَالْوَصِيَّةُ، وَأَنَّ الْمِيرَاثَ قَدْ ذَهَبَ...»(٢).

فالحلف الذي يراد به التوارث منسوخ، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة الله والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق؛ فهذا باقٍ لم ينسخ(٣).

رابعًا: أنه يمكن حمل التوجيه بمنع الأحلاف التي تعقد بين المسلمين على ماكان أول الأمر عند قدوم المسلمين إلى المدينة؛ فكان الأنسب وقتها توحيد الولاءات والأحلاف وجعلها كلها تنصهر في بوتقة الإسلام؛ حيث إن العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المديني الجديد يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، فرفض الإسلام الحِلف وقتها؛ لأنه

---

(١) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (١٦/ ٨٢).
(٢) ينظر: شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد، المعروف بالطحاوي، (٤/ ٢٩٩).
(٣) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص٧٥.

ينافي التضامن العام داخل الأمة، وأما بعد استقرار الأمر ووضوح الولاءات وتصحيح التصورات؛ فيكون الممنوع منها ماكان مخالفًا للإسلام دون غيره[(١)].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات؛ فالذي يظهر للباحث رجحانه؛ هو القول الثاني القائل بمشروعية الحلف، والتعاقد على ما لا يمنع منه الشرع؛ وذلك لقوة أدلة أصحابه، ولسلامتها من المناقشة والاعتراض، ولأن فيه إعمالًا للنصوص كلها، ولاشك أن الجمع بين النصوص أولى من القول بنسخ بعضها بعضًا، مع إمكان الجمع.

وأخيرًا؛ فإذا كان الخلاف على مشروعية الحلف في الإسلام إذا كان الناس مجتمعين على إمام واحد؛ فإن له وجهًا من النظر والاعتبار، إلا أن الأمر يختلف إذا حصل التفرق والاختلاف -كما هو واقع المسلمين اليوم- ولا حول ولاقوة إلا بالله، فلا يمكن التعاون والتناصر إلا بالحلف؛ فإنه عندئذ ينبغي القول بمشروعيته قولًا واحدًا، إذا لم يخالف أحكام الشرع[(٢)]. والله أعلم.

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: مشروعية الأحلاف القائمة بين الدول الإسلامية المختلفة؛ سواء كان ذلك على مستوى جميع تلك الدول الإسلامية؛ مثل منظمة التعاون الإسلامي، أم بعضها مثل حلف مجلس التعاون لدول الخليج العربية، واتحاد المغرب العربي.

***

---

(١) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي ص١١-١١٣ بتصرف يسير.
(٢) ينظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٧/ ٣٩١).

المبحث الثاني
حكم الاستعانة بالبغاة على البغاة

تعريف البغاة:

البغاة لغة: جمع باغٍ، من البغي، وهو الظلم: يُقَال: بَغَى عَلَى النَّاسِ بَغْيًا: أَيْ ظَلَمَ وَاعْتَدَى، فَهُوَ بَاغٍ وَالْجَمْعُ بُغَاةٌ، وَبَغَى: سَعَى بِالْفَسَادِ، وَمِنْهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ(١).

واصطلاحًا: اختلف أصحاب المذاهب الفقهية في تحديد البغاة؛ فذهب الحنفية والمالكية والظاهرية إلى أن البغاة هم الخارجون على الإمام العادل مع اشتراط المنعة والتأويل(٢).

بينما اعتبر الشافعية والحنابلة أن البغاة هم الخارجون بالتأويل والمنعة على الإمام سواء كان عادلًا أم جائرًا(٣).

---

(١) ينظر: المصباح المنير (١/ ٥٧)، ولسان العرب (١٤/ ٩٨)، وأنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله القونوي الرومي ص٦٧، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٠٨)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٠٤)، وفتح القدير شرح الهداية للمرغيناني (٤/ ٤٠٨)، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، الحصفكي (٤/ ٢٦١)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو (١/ ٣٠٥)، وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق (٣/ ٢٩٣)، والشرح الصغير (٤/ ٤٢٦)، ومواهب الجليل (٦/ ٢٧٨)، والتاج والإكليل (٦/ ٢٧٦)، والمحلى بالآثار، لابن حزم (١١/ ٣٣٣)، والدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، (٢/ ٤٦٢)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٣، ١٣٠).

(٣) ينظر: حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي (٤/ ١٧٠)، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، المهذب، للشيرازي (٢/ ٢١٨)، مطبعة عيسى البابي-القاهرة، د.ت، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٤/ ١١٤)، وحاشية البجيرمي على

وَيُعْتَبَرُ بِمَنْزِلَةِ الْخُرُوجِ: الِامْتِنَاعُ مِنْ أَدَاءِ الْحَقِّ الْوَاجِبِ الَّذِي يَطْلُبُهُ الإِمَامُ، كَالزَّكَاةِ. وَيُطْلَقُ عَلَى مَنْ سِوَى الْبُغَاةِ اسْمُ (أَهْلِ الْعَدْلِ) وَهُمُ الثَّابِتُونَ عَلَى مُوَالاَةِ الإِمَامِ[(١)].

حكم البغي والبغاة:

الْبَغْيُ حَرَامٌ، وَالْبُغَاةُ آثِمُونَ عند جمهور العلماء، وَلَكِنْ لَيْسَ الْبَغْيُ خُرُوجًا عَنِ الإِيمَانِ؛ لِأَنَّ الله سَمَّى الْبُغَاةَ مُؤْمِنِينَ فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[الحجرات:٩-١٠].

وَيَحِل قِتَالُهُمْ، وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ مَعُونَةُ الإِمَامِ فِي قِتَالِهِمْ[(٢)].

المنهج، سليمان بن عمر البجيرمي (٤/ ٢٠١)، والمغني (١٠/ ٥٢)، مكتبة القاهرة، طبعة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، وشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي (٤/ ١٤)، وكشاف القناع (٦/ ١٥٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٠)، وأحكام البغاة والمحاربين، د.خالد رشيد الجميلي (١/ ٤٠) فما بعدها، طبعة دار الحرية للطباعة والنشر-بغداد، ط١- ١٩٧٧م، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميجي ص٤٩٣.

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين(٣/ ٣٠٨)، والهداية والفتح (٤/ ٤٠٨)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو (١/ ٣٠٥)، وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق (٣/ ٢٩٣)، والشرح الصغير (٤/ ٤٢٦)، ومواهب الجليل (٦/ ٢٧٨)، والتاج والإكليل (٦/ ٢٧٦)، وحاشيتا قليوبي وعميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي (٤/ ١٧٠)، وكشاف القناع (٦/ ١٥٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٠).

(٢) قَالَ الْكَمَالُ: «يَجِبُ عَلَى كُلِّ مَنْ أَطَاقَ الدَّفْعَ أَنْ يُقَاتِلَ مَعَ الإِمَامِ، إِلَّا إِنْ أَبْدَوْا مَا يُجَوِّزُ لَهُمْ الْقِتَالَ؛ كَأَنْ ظَلَمَهُمْ أَوْ ظَلَمَ غَيْرَهُمْ ظُلْمًا لا شُبْهَةَ فِيهِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يُعِينُوهُمْ حَتَّى يُنْصِفَهُمْ وَيَرْجِعَ عَنْ جَوْرِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الْحَالُ مُشْتَبِهًا أَنَّهُ ظُلْمٌ... ». ينظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام (١/ ٣٠٥)، ورد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين (٤/ ٢٦٥).

وقال محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: «وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ مُعَاوَنَتُهُ عَلَيْهِمْ، وَأَمَّا غَيْرُ الْعَدْلِ فَلَا تَجِبُ مُعَاوَنَتُهُ قَالَ مَالِكٌ ﷺ: دَعْهُ وَمَا يُرَادُ مِنْهُ يَنْتَقِمُ الله مِنْ الظَّالِمِ بِظَالِمٍ، ثُمَّ يَنْتَقِمُ مِنْ

وَيَرَى الشَّافِعِيَّةُ أَنَّ الْبَغْيَ لَيْسَ اسْمَ ذَمٍّ؛ لِأَنَّ الْبُغَاةَ خَالَفُوا بِتَأْوِيلٍ جَائِزٍ فِي اعْتِقَادِهِمْ، لَكِنَّهُمْ مُخْطِئُونَ فِيهِ، فَلَهُمْ نَوْعُ عُذْرٍ؛ لِمَا فِيهِمْ مِنْ أَهْلِيَّةِ الِاجْتِهَادِ.

وَقَالُوا: إِنَّ مَا وَرَدَ فِي ذَمِّهِمْ، وَمَا وَقَعَ فِي كَلَامِ الْفُقَهَاءِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مِنْ وَصْفِهِمْ بِالْعِصْيَانِ أَوِ الْفِسْقِ، مَحْمُولٌ عَلَى مَنْ لاَ أَهْلِيَّةَ فِيهِ لِلاِجْتِهَادِ، أَوْ لاَ تَأْوِيل لَهُ. وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ تَأْوِيلُهُ قَطْعِيَّ الْبُطْلَانِ[1].

أقسام البغاة وأنواعهم:

ليس البغاة سواء؛ بل بين الفقهاء أنهم مختلفون بالنظر إلى الباعث الذي بغوا

=

كِلَيْهِمَا. كَمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قِتَالُهُمْ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ خُرُوجُهُمْ عَلَيْهِ لِفِسْقِهِ وَجَوْرِهِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ لَهُمُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ». ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٢٩٩)، و شرح مختصر خليل للخرشي (٨/ ٦٠).

ونصَّ الشَّافِعِيَّةُ عَلَى مَنْ خَرَجُوا عَلَى الإِمَام - وَلَوْ جَائِرًا - يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِعَانَتُهُ مِمَّنْ قَرُبَ مِنْهُمْ، حَتَّى تَبْطُلَ شَوْكَتُهُمْ. ينظر: حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٧/ ٣٨٥).

وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٠٠)، وتحفة الفقهاء، للسمرقندي (٣/ ٣١٣)، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد داماد أفندي (١/ ٦٩٩)، والكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (١/ ٤٨٦)، وعمدة الفقه، لابن قدامة ص١٣٨، المكتبة العصرية، ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٤/ ٤٥٠)، والمحلى بالآثار، لابن حزم (١١/ ٣٣٣)، والدراري المضية شرح الدرر البهية، للشوكاني (٢/ ٤٦٢)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٦/ ٧٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣١-١٤٠)، والبغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د.عبد الملك منصور حسن ص٣١٠-٣٢٨، مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات-صنعاء، ط٢- ٢٠٠٢م.

(١) ينظر: نهاية المحتاج (٧/ ٣٨٢)، و الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد الغزالي (١/ ٤١٥-٤١٩)، و البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني (١٢/ ١٨-١٩)، وكفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني ص٤٩١-٤٩٢، طبعة دار الخير - دمشق، ط١- ١٩٩٤م، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، ومعه حاشية الإمام أحمد بن قاسم العبادي، و حاشية العلامة الشربيني (٥/ ٧١-٧٣)، المطبعة الميمنية، د.ت، و عمدة الفقه، لابن قدامة ص١٣٨، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٢).

من أجله، وهل هو صغيرة أو كبيرًا، كما يلي:

«أ - الْبُغَاةُ إِذَا لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ لَيْسُوا بِفَاسِقِينَ، وَإِنَّمَا هُمْ مُخْطِئُونَ فِي تَأْوِيلِهِمْ، كَالْمُجْتَهِدِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ، يَقُول ابْنُ قُدَامَةَ: لاَ أَعْلَمُ خِلاَفًا فِي قَبُول شَهَادَتِهِمْ.

وَكَذَا إِنْ تَكَلَّمُوا بِالْخُرُوجِ لَكِنْ لَمْ يَعْزِمُوا عَلَى الْخُرُوجِ بَعْدُ، فَلَيْسَ لِلإِْمَامِ أَنْ يَتَعَرَّضَ لَهُمْ؛ لأَِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْجِنَايَةِ لَمْ يُوجَدْ.

وَمِثَال ذَلِكَ: مَا وَقَعَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ، مِمَّنْ عَصَى الإِْمَامَ لاَ عَلَى سَبِيل الْمُغَالَبَةِ، مِنْ أَنَّهُ مَكَثَ أَشْهُرًا لَمْ يُبَايِعِ الْخَلِيفَةَ ثُمَّ بَايَعَهُ.

يَقُول الْقُرْطُبِيُّ: وَلَمْ يُوجِبْ ذَلِكَ لَعْنَ الْبُغَاةِ وَالْبَرَاءَةَ مِنْهُمْ وَتَفْسِيقَهُمْ.

ب - إِنْ خَالَطَ الْبُغَاة أَهْل الْعَدْل، وَتَظَاهَرُوا بِاعْتِقَادِهِمْ، دُونَ مُقَاتَلَتِهِمْ جَازَ لِلإِْمَامِ تَعْزِيرُهُمْ؛ إِذِ التَّظَاهُرُ بِاعْتِقَادِهِمْ، وَنَشْرُهُ بَيْنَ أَهْل الْعَدْل دُونَ قِتَالٍ يُعْتَبَرُ مِنَ الصَّغَائِرِ.

ج - إِذَا اجْتَمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى إِمَامٍ، وَصَارُوا آمِنِينَ بِهِ، فَخَرَجَ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لِظُلْمٍ ظَلَمَهُمْ إِيَّاهُ، وَلَكِنْ لِدَعْوَى الْحَقِّ وَالْوِلاَيَةِ. فَقَالُوا: الْحَقُّ مَعَنَا، وَيَدَّعُونَ الْوِلاَيَةَ، وَلَهُمْ تَأْوِيلٌ وَمَنَعَةٌ، فَهُمْ أَهْل بَغْيٍ، فَعَلَى كُل مَنْ يَقْوَى عَلَى الْقِتَال مُنَاصَرَةُ الإِْمَامِ عَلَيْهِمْ. قَال ابْنُ عَابِدِينَ: وَمِنَ الْبُغَاةِ: الْخَوَارِجُ.

وَيَقُول ابْنُ قُدَامَةَ: إِذَا خَرَجُوا عَلَى الإِْمَامِ فَهُمْ فُسَّاقٌ»[1].

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٢)، وينظر أيضًا: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٠٩)، وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد الشِّلْبِيُّ (٣/ ٢٩٤)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق- القاهرة، ط١ - ١٣١٣هـ، ومواهب الجليل (٦/ ٢٧٨)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٨)، وتفسير القرطبي (١٦/ ٣٢١)، و الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥٨، والمغني (٨/ ١١٧-١١٨).

وَأَمَّا مَنْ خَرَجُوا عَلَى الإِمَامِ بِمَنَعَةٍ، بِتَأْوِيلٍ يُقْطَعُ بِفَسَادِهِ، مُسْتَحِلِّينَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَالَهُمْ، مِمَّا كَانَ قَطْعِيَّ التَّحْرِيمِ، كَتَأْوِيلِ الْمُرْتَدِّينَ، فَلَيْسُوا بِبُغَاةٍ؛ لِأَنَّ الْبَاغِيَ تَأْوِيلُهُ مُحْتَمِلٌ لِلصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ، وَلَكِنَّ فَسَادَهُ هُوَ الأَظْهَرُ، وَهُوَ مُتَّبِعٌ لِلشَّرْعِ فِي زَعْمِهِ، وَالْفَاسِدُ مِنْهُ مُلْحَقٌ بِالصَّحِيحِ، إِذَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمَنَعَةُ فِي حَقِّ الدَّفْعِ[1].

شروط تحقق البغي:

ليس كل خارج على الإمام يأخذ حكم البغاة؛ بل اشترط الفقهاء مجموعة من الشروط في الخارجين حتى يأخذوا حكم البغاة، ومن ذلك:

«أ-أَنْ يَكُونَ الْخَارِجُونَ عَلَى الإِمَامِ جَمَاعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَهُمْ شَوْكَةٌ، وَخَرَجُوا عَلَيْهِ بِغَيْرِ حَقٍّ لِإِرَادَةِ خَلْعِهِ بِتَأْوِيلٍ فَاسِدٍ.فَلَوْ خَرَجَ عَلَيْهِ أَهْلُ الذِّمَّةِ لَكَانُوا حَرْبِيِّينَ لاَ بُغَاةً.

وَلَوْ خَرَجَتْ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ وَلاَ طَلَبِ إِمْرَةٍ لَكَانُوا قُطَّاعَ طَرِيقٍ، وَكَذَا لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ قُوَّةٌ وَمَنَعَةٌ، وَلاَ يُخْشَى قِتَالُهُمْ، وَلَوْ كَانُوا مُتَأَوِّلِينَ.

وَلَوْ خَرَجُوا عَلَى الإِمَامِ بِحَقٍّ - كَدَفْعِ ظُلْمٍ - فَلَيْسُوا بِبُغَاةٍ، وَعَلَى الإِمَامِ أَنْ يَتْرُكَ الظُّلْمَ وَيُنْصِفَهُمْ، وَلاَ يَنْبَغِي لِلنَّاسِ مَعُونَةُ الإِمَامِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الظُّلْمِ، وَلاَ أَنْ يُعِينُوا تِلْكَ الطَّائِفَةَ الْخَارِجَةَ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى خُرُوجِهِمْ، وَاتِّسَاعِ الْفِتْنَةِ، وَقَدْ لَعَنَ اللهُ مَنْ أَيْقَظَ الْفِتْنَةَ.

وَأَمَّا مَنْ خَرَجُوا عَلَى الإِمَامِ بِمَنَعَةٍ، بِتَأْوِيلٍ يُقْطَعُ بِفَسَادِهِ، مُسْتَحِلِّينَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَالَهُمْ، مِمَّا كَانَ قَطْعِيَّ التَّحْرِيمِ، كَتَأْوِيلِ الْمُرْتَدِّينَ، فَلَيْسُوا بِبُغَاةٍ؛ لِأَنَّ الْبَاغِيَ تَأْوِيلُهُ مُحْتَمِلٌ لِلصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ، وَلَكِنَّ فَسَادَهُ هُوَ الأَظْهَرُ، وَهُوَ مُتَّبِعٌ لِلشَّرْعِ

---

(1) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٣)، وينظر أيضًا: فتح القدير (٤/ ٤١٤)، والتاج والإكليل (٦/ ٢٧٧ - ٢٧٨)، ونهاية المحتاج (٧/ ٣٨٢- ٣٨٣).

فِي زَعْمِهِ، وَالْفَاسِدُ مِنْهُ مُلْحَقٌ بِالصَّحِيحِ، إِذَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمَنَعَةُ فِي حَقِّ الدَّفْعِ.

ب - أَنْ يَكُونَ النَّاسُ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى إِمَامٍ وَصَارُوا بِهِ آمِنِينَ، وَالطُّرُقَاتُ بِهِ آمِنَةٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ يَكُونُ عَاجِزًا، أَوْ جَائِرًا ظَالِمًا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ وَعَزْلُهُ، إِنْ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ فِتْنَةٌ، وَإِلاَّ فَالصَّبْرُ أَوْلَى مِنَ التَّعَرُّضِ لِإِفْسَادِ ذَاتِ الْبَيْنِ.

ج - أَنْ يَكُونَ الْخُرُوجُ عَلَى سَبِيلِ الْمُغَالَبَةِ، أَيْ بِإِظْهَارِ الْقَهْرِ. وَقِيلَ: بِالْمُقَاتَلَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ يَعْصِي الإِمَامَ لاَ عَلَى سَبِيلِ الْمُغَالَبَةِ لاَ يَكُونُ مِنَ الْبُغَاةِ، فَمَنْ خَرَجَ عَنْ طَاعَةِ الإِمَامِ مِنْ غَيْرِ إِظْهَارِ الْقَهْرِ لاَ يَكُونُ بَاغِيًا.

د - وَصَرَّحَ الشَّافِعِيَّةُ بِاشْتِرَاطِ أَنْ يَكُونَ لِلْخَارِجِينَ مُطَاعٌ فِيهِمْ، يَصْدُرُونَ عَنْ رَأْيِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا مَنْصُوبًا؛ إِذْ لاَ شَوْكَةَ لِمَنْ لاَ مُطَاعَ لَهُمْ. وَقِيلَ: بَلْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ إِمَامٌ مَنْصُوبٌ مِنْهُمْ.

هَذَا وَلاَ يُشْتَرَطُ لِتَحَقُّقِ الْبَغْيِ انْفِرَادُهُمْ بِنَحْوِ بَلَدٍ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ شَرْطٌ لِمُقَاتَلَتِهِمْ»[1].

هل لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين؟

قبل معرفة مذاهب الفقهاء في هذه المسألة؛ فإنه يحسن أولًا معرفة طبيعة العلاقة بين الفريقين؛ أو بمعنى آخر أصل العلاقة بين دار البغي التي هي دار البغاة، ودار العدل التي هي دار أهل العدل.

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٣)، وينظر أيضًا: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٠٩- ٣١٠)، وفتح القدير (٤/ ٤٠٨)، وحاشية الشلبي على تبيين الحقائق (٣/ ٢٩٤)، والتاج والإكليل (٦/ ٢٧٧ - ٢٧٨)، ومواهب الجليل (٦/ ٢٧٧ - ٢٧٨)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٩)، والشرح الصغير (٤/ ٤٢٧)، والمهذب (٢/ ٢١٩)، ومنهاج الطالبين وحاشية قليوبي (١/ ١٧٠-١٧١)، ونهاية المحتاج (٧/ ٣٨٢ - ٣٨٣)، وكشاف القناع (٦/ ١٦١)، والمغني (٨/ ١٠٧)، والبغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي د.عبد الملك منصور ص١١٢-١٢٤.

والرأي الفقهي السائد في طبيعة هذه العلاقة أن الأصل فيها هو القتال- على خلاف بين الفقهاء: هل نبدؤهم بالقتال، أم لانقاتلهم إلا إذا أظهروا المغالبة؟[(1)] - وإن كان يجوز للإمام مهادنة البغاة لوقت ما إذا رأى في ذلك مصلحة-، وفي كلتا الحالتين؛ فإن تكييف هذه العلاقة بين الفريقين أنها علاقة حرب، تتراوح بين حالة القتال الفعلي وحالة المهادنة.

وهذا التكييف هو ثمرة طبيعية لنظرة الفقهاء إلى دار البغي على أنها دار نشأت بطريقة غير شرعية، وتدار وتحكم بطريقة غير شرعية؛ ومن ثم فإنها تفتقد

---

(١) للفقهاء في ذلك مذهبان:
الأَوَّل: جَوَازُ الْبَدْءِ بِالْقِتَال؛ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَ الحَنَفِيَّةِ، والحنابلة؛ وذهب ابْنُ تَيْمِيَةَ إلى أن الأَفْضَل تَرْكُ القتال حَتَّى يَبْدَءُوهُ.قالوا: لأنه لَوِ انْتَظَرْنَا قِتَالَهُمْ رُبَّمَا لاَ يُمْكِنُ الدَّفْعُ ولَصَارَ ذَرِيعَةً لِتَقْوِيَتِهِمْ، وَلأَنَّهُمْ بِالْخُرُوجِ عَلَى الإِمَامِ صَارُوا عُصَاةً فَجَازَ قِتَالُهُمْ، إِلَى أَنْ يُقْلِعُوا عَنْ ذَلِكَ، ولأن النَّصَّ جَاءَ غَيْرَ مُقَيَّدٍ بِالْبُدَاءَةِ مِنْهُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى...﴾ [الحجرات:٩]، وَلِقَوْلِ عَلِيٍّ رضي الله عنه في الصحيحين قال: سَمِعْتُ رَسُول الله ﷺ يَقُول: «**سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، حِدَاثُ الأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الأَحْلاَمِ، يَقُولُونَ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ، لاَ يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**». الحديث أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قَتْلِ الخَوَارِجِ وَالْمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الحُجَّةِ عَلَيْهِمْ (٩/ ١٦) ح(٦٩٣٠)، ومسلم، كتاب الكسوف، باب التَّحْرِيضِ عَلَى قَتْلِ الْخَوَارِجِ (٢/ ٧٤٦) ح(١٠٦٦). وينظر: تبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٩٤)، و كشاف القناع (٦/ ١٦٢)، والمغني (٨/ ١٠٨)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٤٤١)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٣٨).
المذهب الثاني: أَنَّهُ لاَ يَبْدَؤُهُمْ بِالْقِتَال حَتَّى يَبْدَءُوهُ، وهذا مذهب بعض الحنفية، واستظهره فريق من المالكية، وهو مذهب الشافعية، وهو قول الإمام أحمد، قالوا: لأن قِتَالَهُمْ لِدَفْعِ شَرِّهِمْ، لاَ لِشَرِّ شِرْكِهِمْ؛ لأَنَّهُمْ مُسْلِمُونَ، فَمَا لَمْ يَتَوَجَّهِ الشَّرُّ مِنْهُمْ لاَ يُقَاتِلُهُمُ الإِمَامُ؛ إِذْ لاَ يَجُوزُ قِتَالُ الْمُسْلِمِ إلا دَفْعًا، بِخِلاَفِ الْكَافِرِ؛ لأن نَفْسَ الْكُفْرِ قَبِيحٌ؛ ولأن عَلِيًّا أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَلاَّ يَبْدَءُوا مَنْ خَرَجُوا عَلَيْهِ بِالْقِتَالِ، وَإِنْ أَمْكَنَ دَفْعُهُمْ دُونَ الْقَتْلِ لَمْ يَجُزِ الْقَتْل. وَلاَ يَجُوزُ قِتَالُهُمْ قَبْل ذَلِكَ إِلاَّ أَنْ يُخَافَ شَرُّهُمْ كَالصَّائِلِ. ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٤٠)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٩)، والمهذب (٢/ ٢١٩، ٢٢٢)، ونهاية المحتاج (٧/ ٣٨٣)، والفتح (٤/ ٤١٠)، والمغني(٨/ ١٠٨).

للمشروعية التي تتيح لها حق البقاء؛ فيتعين على دار العدل العمل على إنهاء وجودها وإخضاعها لسلطتها[1].

ورغم هذه العلاقة بين الدارين وماتستلزمه من بقاء قوات الفريقين في حالة ترقب وتوجس وصراع عسكري؛ إلا أن الفقهاء لم يستبعدوا قيام تعاون عسكري مشروع بين الدارين بصورة أو أخرى؛ وذلك أنه على الرغم من نظرهم إلى طبيعة العلاقة بين كل من دار العدل ودار البغي؛ إلا أن دار البغي لاتتحول أبدًا في نظر الفقهاء إلى دار حرب.

ومن صور التعاون العسكري بين الدارين التي أجازها الفقهاء بين دار العدل ودار البغي تحالفهما وتناصرهما وتعاونهما ضد دار الحرب وأهلها، وبنى الفقهاء على تلك المشروعية استحقاق البغاة لما ينوبهم من الغنيمة والسلب إذا ماشاركوا في قتال المشركين، ولهم في ذلك تفريعات وتفصيلات ليس هذا محل بحثها[2].

ومن الصور التي اختلف الفقهاء في مشروعيتها: مسألة: هل يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين؟ حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إذا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا.

---

(١) ينظر: البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د.عبد الملك منصور ص٤٥٥، وما بعدها، وينظر أيضًا المراجع السابقة.

(٢) ينظر: البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د.عبد الملك حسن ص٤٦٠-٤٦٢، وينظر أيضًا: موسوعة الإمام الشافعي (٩/ ٢١٢)، طبعة دار ابن قتيبة، ط١-١٩٩٦م، وروضة الطالبين للنووي (١٠/ ٦٣).

وهذا مذهب الحنفية[(١)]، وهو قول ابن حزم[(٢)]، ونسبه ابن قدامة في المغني لأصحاب الرأي[(٣)].

قال السرخسي: «وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَسْتَعِينَ أَهْلُ الْعَدْلِ بِقَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ عَلَى الْخَوَارِجِ إذَا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا؛ لِأَنَّهُمْ يُقَاتِلُونَ لِإِعْزَازِ الدِّينِ، وَالِاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِمْ بِقَوْمٍ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ كَالِاسْتِعَانَةِ عَلَيْهِمْ بِالْكِلَابِ»[(٤)].

القول الثاني: إنه لايجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة.

وهذا مذهب الشافعي[(٥)]، واختيار ابن قدامة[(٦)].

قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: «إِذَا افْتَرَقَ أَهْلُ الْبَغْيِ طَائِفَتَيْنِ وَقَاتَلَتْ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ الْأُخْرَى؛ فَإِنْ قَوِيَ الْإِمَامُ عَلَى قِتَالِهِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَعُونَةُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى لِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ كِلَا الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى خَطَأٍ، وَالْمَعُونَةُ عَلَى الْخَطَأِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ خَطَأٌ.

---

(١) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٣٤)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم (٥/ ١٥٤)، والسير الصغير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ص٢٣٨، طبعة الدار المتحدة للنشر – بيروت، ط١ – ١٩٧٥م.

(٢) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/ ٥٢٩).

(٤) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٣٤).

(٥) ينظر: المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/ ٢٠٥)، والحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي (١٣/ ١٣١).

(٦) ينظر: المغني، لابن قدامة (٨/ ٥٢٩)، والشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة (١٠/ ٥٧)، دار الكتاب العربي-بيروت، د.ت، والإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد الحجاوي المقدسي (٤/ ٢٩٥)، دار المعرفة- بيروت.

وَالثَّانِي: إِنَّ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا أَمَانٌ لَهَا، وَعَقْدُ الْأَمَانِ لَهَا غَيْرُ جَائِزٍ.

وَإِنْ ضَعُفَ عَنْ قِتَالِهِمَا قَاتَلَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مَعَ الْأُخْرَى، وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ مُسْتَعِينٌ بِهِمْ، وَلَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُ مُعِينٌ لَهُمْ، وَلْيَضُمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبَهُمَا إِلَى مُعْتَقَدِهِ، وَأَرْغَبَهُمَا فِي طَاعَتِهِ.

فَإِنِ اسْتَوَيَا ضَمَّ إِلَيْهِ أَقَلَّهُمَا جَمْعًا، فَإِنِ اسْتَوَيَا ضَمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبَهُمَا دَارًا، فَإِنِ اسْتَوَيَا اجْتَهَدَ رَأْيَهُ فِي إِحْدَاهُمَا.

فَإِنْ أَطَاعَتْهُ الطَّائِفَةُ الَّتِي قَاتَلَهَا أَوِ انْهَزَمَتْ عَنْهُ، عَدَلَ إِلَى الْأُخْرَى، وَلَمْ يَبْدَأْ بِقِتَالِهَا إِلَّا بَعْدَ اسْتِدْعَائِهَا ثَانِيَةً إِلَى طَاعَتِهِ، لِأَنَّ انْضِمَامَهَا إِلَيْهِ كَالْأَمَانِ الَّذِي يَقْطَعُ حُكْمَ مَا تَقَدَّمَهُ مِنَ الِاسْتِدْعَاءِ وَالْحَيَاةِ»[1].

وقال ابن قدامة في المغني: «قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِذَا اقْتَتَلَتْ طَائِفَتَانِ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ، فَقَدَرَ الْإِمَامُ عَلَى قَهْرِهِمَا، لَمْ يُعِنْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا؛ لِأَنَّهُمَا جَمِيعًا عَلَى الْخَطَإِ، وَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ، وَخَافَ اجْتِمَاعَهُمَا عَلَى حَرْبِهِ، ضَمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبَهُمَا إِلَى الْحَقِّ، فَإِنِ اسْتَوَيَا، اجْتَهَدَ بِرَأْيِهِ فِي ضَمِّ إِحْدَاهُمَا، وَلَا يَقْصِدُ بِذَلِكَ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا، بَلِ الِاسْتِعَانَةَ عَلَى الْأُخْرَى، فَإِذَا هَزَمَهَا، لَمْ يُقَاتِلْ مَنْ مَعَهُ حَتَّى يَدْعُوَهُمْ إِلَى الطَّاعَةِ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ حَصَلُوا فِي أَمَانِهِ»[2].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إنه يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إذا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا، بالسنة والمعقول:

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي (١٣/ ١٣١)، وينظر أيضًا: البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني (١٢/ ٢٧)، والمجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/ ٢٠٥).

(٢) ينظر: المغني (٨/ ٥٢٩).

أ-السنة:

-قول النبي ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ**»[١].

- قوله ﷺ : «**إِنَّ اللهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ**»[٢].

وجه الدلالة:

قَالَ ابن حزم: «فَهَذَا يُبِيحُ الِاسْتِعَانَةَ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ بِأَمْثَالِهِمْ، وَعَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ بِأَمْثَالِهِمْ مِنْ الْمُسْلِمِينَ الْفُجَّارِ الَّذِينَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ»[٣].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه ليس فيها دلالة على جواز الاستعانة بأهل البغي على أمثالهم من غير ضرورة، وغاية مافيه الإخبار بأن أفعال الفاجر ومن لاخلاق له قد يكون فيها منفعة ونصرة لهذا الدين؛ من غير قصد منهما ولاتوجه؛ فلايدل ذلك على جواز الاستعانة بهم أو طلب المعونة منهم ابتداء من غير ضرورة تدعو إلى ذلك.

ب-المعقول:

-أن الْفَاسِقَ مُفْتَرَضٌ عَلَيْهِ مِنْ الْجِهَادِ، وَمِنْ دَفْعِ أَهْلِ الْبَغْيِ، كَالَّذِي اُفْتُرِضَ

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إِنَّ اللهَ يُؤَيِّدُ الدِّينَ بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ (٤/ ٧٢) ح(٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غِلَظِ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ...(١/ ١٠٥) ح(١٧٨) من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٠/ ٣٧٦) ح(٤٥١٧)، والطبراني في الأوسط (١/ ٩٧) ح(١٣٢)، والنسائي في الكبرى (٨/ ١٤٧) ح(٨٨٣٤)، من حديث أنس بن مالك. وصححه الأرناؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان (١٠/ ٣٧٦)، والألباني في الصحيحة (٤/ ٢٠٥-٢٠٦) ح(١٦٤٩). وأخرجه أحمد في المسند (٣٤/ ١٠٤) ح(٢٠٤٥٤) من حديث أبي بكرة، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٤/ ١٠٥-١٠٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٨٦٦).

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم (١١/ ٣٥٦).

عَلَى الْمُؤْمِنِ الْفَاضِلِ، فَلَا يَحِلُّ مَنْعُهُمْ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ الْفَرْضُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى ذَلِكَ[1].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن أهل البغي مفترض عليهم أولًا أن يرجعوا عن بغيهم وظلمهم، ومنع الاستعانة بهم في جهاد بغاة مثلهم ليس فيه منع لهم من الجهاد؛ بل هو منع لهم عن التمادي في بغيهم، ولأن في الاستعانة بهم من غير ضرورة إقرارًا لهم على ماهم عليه من البغي والظلم.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون: إنه لايجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة، بالكتاب والمعقول.

أ-الكتاب:

-قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: أرشد الله عباده ألا يتخذوا أعوانًا وأنصارًا من المضلين، وهم الذين لايهدون إلى الحق وإنما يضلون عنه، ولاشك أن هؤلاء البغاة من المضلين؛ فلا يجوز الاستعانة بهم ولا التحالف معهم، من غير ضرورة تلجئ إلى ذلك[2].

وفي قراءة الفتح: (**وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ**) - بفتح التاء[3] - المعنى في فتحها: ما كنتَ يا محمدُ لتتخذ المُضِلِّينَ أنصارًا[4].

---

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (١١/ ٣٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٨/ ٤٥)، والمحلى لابن حزم (١١/ ١١٤).

(٣) وهي قراءة عشرية لأبي جعفر المدني. ينظر: الكامل المفصل في القراءات الأربعة عشر، د.أحمد عيسى المعصراوي ص٢٩٩، دار الإمام الشاطبي-القاهرة، ط١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (٣/ ٢٩٤)، عالم الكتب-بيروت، ط١-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

وناقش أصحاب القول الأول هذا الاستدلال؛ فقالوا: إننا لَا نَتَّخِذُهُمْ عَضُدًا، وَمَعَاذَ الله، وَلَكِنْ نَضْرِبُهُمْ بِأَمْثَالِهِمْ صِيَانَةً لِأَهْلِ الْعَدْلِ، كَمَا قَالَ الله تَعَالَى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًا﴾ [الأنعام: ١٢٩] (١).

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة: بأن معنى قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًا﴾ أَيْ: نُسَلِّطُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، فَنَأْخُذُ مِنَ الظَّالِمِ بِالظَّالِمِ، ونَكِلُ بَعْضَهُمْ إِلَى بَعْضٍ، ونَجْعَلُ بَعْضَهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ (٢)، وعند الاستعانة بهم والتعاون والتحالف معهم من غير ضرورة ملجئة؛ فإننا لا نَكِلُ بَعْضَهُمْ إِلَى بَعْضٍ، بل إننا نشاركهم ونناصرهم في ذلك؛ فالآية في غير موضعها.

ب- المعقول: وذلك من وجهين:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ كِلَا الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى خطَأٍ، وَالمَعُونَةُ عَلَى الخَطَأ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ خَطَأٌ.

وَالثَّانِي: إِنَّ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا أَمَانٌ لَهَا، وَعَقْدُ الْأَمَانِ لَهَا غَيْرُ جَائِزٍ.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو مذهب الفريق الثاني القائلين: إنه لايجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضـرورة؛ وذلك لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراض. والله أعلم.

***

---

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (١١/ ١١٤).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (٣/ ١٨٩)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٧/ ٨٥).

المبحث الثالث

الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها

تمهيد:

لايخفى على أحد ما آل إليه حال الأمة الإسلامية بعد سقوط الخلافة الإسلامية، وانقسام الأمة المسلمة إلى دويلات وأقطار وممالك؛ ولكل واحدة منها رئيس أو ملك، ولها حدود واستقلالية تامة عن غيرها من الدول والأقطار الإسلامية، وتسعى كل واحدة من هذه الأقطار إلى تكريس تلك الاستقلالية وتجعل الدفاع عنها أمام غيرها من جاراتها المسلمة جهادًا لإعلاء كلمة الله ودفاعًا عن الأرض والعرض والكرامة، وربما تحشد لأجل ذلك نصوص الكتاب والسنة وكلام أهل العلم في فضل الجهاد ووجوبه وتعينه على كل أحد إذا تعرضت حدود تلك الدولة لانتهاكات من قبل جيرانها من الدول الإسلامية!!

وهو ماترتب عليه وقوع حروب دامية ونزاعات مسلحة بين كثير من الدول الإسلامية والعربية.

وبعيدًا عن الأسباب والعوامل التي أدت أو تؤدي إلى الحروب بين تلك الأقطار؛ ومن يقف وراءها وماذا يراد من وراء إذكائها-فإنه يثور أكثر من تساؤل يتعلق بهذه الحروب بين الأقطار الإسلامية؛ مثل التكييف الشرعي لتلك الحروب؛ وهل هي جهاد مشروع، وإذا كان الطرفان بغاة؛ فهل يشرع التحالف مع إحداهما ضد الأخرى؛ ومن له حق الحكم على دولة ما أنها هي الباغية والظالمة التي يجب على بقية الأقطار الإسلامية أن تردها عن بغيها؟ وماموقف المسلمين

غير المقاتلين أو المجبرين على القتال من هذه الحروب؟

هذا ماتتناوله في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التكييف الشرعي للحروب بين الأقطار الإسلامية.

المطلب الثاني: موقف المسلمين غير المقاتلين من هذه الحروب.

المطلب الثالث: موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب.

المطلب الأول

التكييف الشرعي للحروب بين الأقطار الإسلامية

مع سقوط الخلافة الإسلامية وتمزق أوصال الأمة الإسلامية إلى دويلات وأقطار؛ لم يعد هناك مرجعية عليا تفيء إليها الأمة فيما قد يحدث بينها من نزاعات أو حروب؛ لمعرفة من الظالم ومن المظلوم، أو من هم أهل البغي ومن هم أهل العدل؛ ومن ثم تصدر عن رأيه وما يراه من حكم شرعي في ضرورة نصرة فئة على فئة، حين يصل المشي في الإصلاح بينهما إلى طريق مسدود، وحين يترجح لديه: أي الفئتين هي العادلة؟ وأيتهما هي الباغية؟ أو على الأقل: أي الفئتين هي الأقرب إلى العدل؟ وتلك هي التي أقرب إلى البغي؟

ومع غياب تلك الجهة التي تصدر الحكم الشرعي الملزم في مثل هذه الظروف، وأعني بها خليفة المسلمين، ومع تعدد وتناقض القرارات الشرعية التي تتصدى لحل تلك الصراعات، وبيان المحق فيها من المبطل - نتيجة تعدد الجهات الداخلة في الصراع، أو المتعاطفين مع هذه الطائفة، أو تلك[1] - فإنه نتيجة لذلك

---

(١) وقد ظهر ذلك جليًا في أزمة الخليج؛ حيث كان لكل جهة مؤتمرها وعلماؤها الذين أصدروا قرارهم الشرعي الذي وزّع صفتي الحق والباطل على الطائفتين المتصارعتين، فوجدنا قرارًا يصدر عن مؤتمر يدمغ بالباطل ذلك الجانب، الذي يقول عنه قرار المؤتمر الآخر بأنه هو المحق، كما يجر الحق إلى جانب يقول عنه القرار الآخر بأنه هو المبطل. وكل قرار يدعو إلى نصرة الطائفة صاحبة الحق - في نظره - وقتال الطائفة الأخرى، الأمر الذي أحدث في نفوس المسلمين صدمة أليمة، كان من آثارها ما جعل الثقة في الجهات الإسلامية وقراراتها على غير ما ينبغي. ولاشك أن واقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار على العالم الإسلامي، وكان يقصد من ورائه من جملة ما يقصد، أن تقع هذه النتائج المأساوية التي حدثت، ولا تزال تحدث.
فهذا الواقع - إضافة إلى جملة عوامل أخرى - كان هو السبب الذي أشعل فتيل الصراع، وهو السبب الذي جعل لكل طرف - ولو من وجهة نظره - حقًا لدى الطرف الآخر يمنعه من =

تباينت نظرة الفقهاء إلى التكييف الشرعي لهذه الحروب؛ أهي جهاد شرعي من باب قتال الطائفة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله، أو هي قتال فتنة يجب الكفُّ عن المشاركة فيه بأي صورة، وعدم جواز الانحياز لأي طائفة أو دولة من الدول المتحاربة؟

وحتى يمكن الحكم على هذه الحروب وتكييفها الشرعي؛ فإنه يلزم معرفة خصائص وطبيعة كل من الجهاد الشرعي، وقتال الفتنة؛ ومن ثم معرفة بأي منهما تلتحق هذه الحروب.

المسألة الأولى: تعريف الجهاد وحقيقته:

أ-تعريف الجهاد لغة:

«الجهاد» مصدر الفعل الرباعي: جاهَدَ، على وزن «فِعال» بمعنى «المفاعلة» من طرفين. مثل: الخصام بمعنى المخاصمة مصدر «خاصم»، والجدال بمعنى المجادلة، مصدر «جادل»، والفعل الثلاثي للكلمة هو «جَهد»، ويضبط صاحب القاموس المصدر الثلاثي ومعناه فيقول: «الجَهْد: الطاقة، ويُضَمُّ، والمشقة»[(١)].

وفي لسان العرب: «قيل: الجَهْد «بالفتح» المشقة، والجُهد «بالضم» الطاقة،

=

الوصول إليه، ذلك الواقع البغيض الذي أوجده الاستعمار، وحرص عليه من ورثوا عنه ذلك الواقع؛ لأنهم وجدوا فيه تحقيقًا لمطامعهم الذاتية، ولو على حساب مصالح الأمة الإسلامية التي يحكمونها.

فكان على علماء المسلمين وهيئات الفتوى في تلك الدول جميعًا، وكذلك من تصدى من المسلمين لمحاولة الإصلاح- كان عليهم أن ينظروا إلى الأسباب التي فجرت هذا الصراع، وأن يكشفوا للأمة حقيقة المتآمرين وأهدافهم الخبيثة؛ فإن الناس إنما يقعون في حبائل المؤامرات والصراعات حين يخدعون عن حقيقتها، أما حين تنكشف لهم فإن جمهورهم يمتنع عن قبولها، أو السير فيها، بل إنه يقلع عنها حتى أصحابها، ليبحثوا عن مؤامرات، ومكائد جديدة، يجوز أن تنطلي على الناس. ينظر: احتلال الكويت، لماجد الماجد ص٣١، دار دنية ودار النمير-دمشق، ط١- ١٩٩٠م، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥٧-١٦٦٠).

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص٢٧٥.

وفيه الجهاد:... اسْتِفْراغُ ما في الوسع والطاقة من قولٍ أو فعل»[(١)].

وقال المُطَرِّزِيّ: «الجِهادُ مَصْدَرُ، جَاهَدْتُ الْعَدُوَّ: إِذَا قَابَلْتُهُ فِي تَحَمُّلِ الجَهْدِ، أَوْ بَذَلَ كُلٌّ مِنْكُمَا جُهْدَهُ؛ أَيْ طَاقَتَهُ فِي دَفْعِ صَاحِبِهِ»[(٢)].

وفي تفسير النيسابوري: «والصحيح أن الجهاد: بَذْل المجهود في حصول المقصود...»[(٣)].

وفي شرح القسطلاني على صحيح البخاري: «الجهاد بكسر الجيم، مصدر جاهدت العدوَّ مجاهدةً، وجهادًا. وأصله: جيهاد، كقيتال، فخُفِّف بحذف الياء، وهو مشتق من الجَهْد، بفتح الجيم، وهو التعب، والمشقة، لما فيه من ارتكابها، أو من الجُهْد بالضمِّ، وهو الطاقة؛ لأن كل واحدٍ منهما بذل طاقته في دفع صاحبه»[(٤)].

وفي بدائع الصنائع: «أما الجهاد في اللغة، فعبارة عن بذل الجُهد، بالضم، وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل، من الجَهْد بالفتح»[(٥)].

قال الحملاوي: «وقوله: «أو عن المبالغة في العمل» إشارة إلى أن وزن «فاعل، مفاعلة» قد يأتي، لا بمعنى المُفاعلة من طَرفين وإنما قد يأتي للمبالغة، مثل: ضاعَف مُضاعفةً، بمعنى: ضعَّف تضعيفًا، للمبالغة والتكثير، ولكن هذا الاستعمال قليلٌ بالنسبة للاستعمال الأول»[(٦)].

---

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣/ ١٣٥)، وتاج العروس (٧/ ٥٣٧).

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي ص٩٧.

(٣) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (تفسير النيسابوري)، نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (٣/ ٥٠٣)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية –بيروت، ط١- ١٤١٦هـ.

(٤) ينظر: إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني (٥/ ٣١)، المطبعة الأميرية–بولاق، مصر، ط٧-١٣٢٣هـ.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع للكسائي (٧/ ٩٧).

(٦) ينظر: شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي ص٤٣.

الحقيقة اللغوية للجهاد[1]:

قال الدكتور محمد خير هيكل بعد أن ساق جملة هذه النقول حول المعنى اللغوي لكلمة «الجهاد»: «نستطيع أن نضع تعريفًا لغويًا، يكون هو الحقيقة اللغوية للفظ «الجهاد» فنقول: «الجهاد: هو استفراغ الوسع في المُدافعة بين طرفين ولو تقديرًا»[2].

قال: «ونعني بالتقدير: جهاد الإنسان لنفسه، بتقدير أن الإنسان يشتمل على طرفين في نفسه حين تتصارع فيها رغبتان متناقضتان، كلٌ تجاهد في سبيل الغلبة على الأخرى»[3].

وبناءً على هذا التعريف اللغوي: قد يكون الوُسع المبذول فعلًا ماديًا بسلاح، أو بغير سلاح، وبدفع مال، أو بغير مال - وقد يكون قولًا[4] وقد يكون بالامتناع عن الفعل، والقول، كمن يمتنع عن طاعة والديه فيما يأمُرانه به من معصية، ويصبر على إلحاحهما في طلب ذلك منه[5]. وكمن يَعِفُّ عن إشباع شهوةٍ حرام وقد نازعته نفسه إليها.

وفي هذا ما جاء في حاشية الجمل على الجلالين: «الجهادُ: هو الصبر على الشدة، وقد يكون في الحرب، وقد يكون في النفس»[6].

---

(١) الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له لغة، نحو: الإنسان، والفرس. ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د.محمد مصطفى الزحيلي (١/ ٣٦٧)، دار الفكر – دمشق، ط-١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م، و إرشاد الفحول ص ٢١، وشرح الكوكب المنير (١/ ١٤٩)، وأصول الفقه، محمد أبو النور زهير (٢/ ٥٢).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ٣٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١/ ٣٩).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣/ ١٣٥).

(٥) ينظر: تفسير الشوكاني (فتح القدير) (٤/ ١٩٣).

(٦) ينظر: حاشية الجمل على الجلالين (٣/ ٤٤١).

وبناءً على هذا التعريف اللغوي أيضًا: قد يكون الطرف الآخر الذي يجاهده المسلم هو النفس، أو الشيطان، أو الفُسَّاق، أو الكفار[1].

وبناءً على هذا التعريف اللغوي أيضًا: قد يكون الجهاد في سبيل الله، كجهاد المسلم ابتغاء مرضاة الله، وقد يكون الجهاد في سبيل الشيطان كجهاد الكفار لغيرهم؛ لأن الجهاد - كما يقول النيسابوري: «بَذْل المجهود في حصول المقصود»[2]، بغض النظر عن طبيعة المقصود الذي يستهدفه صاحب الجهد المبذول.

وقد استعمل القرآن فِعل «الجهاد» في وصف نشاط الكُفار من الآباء، لصرف المؤمنين من أبنائهم عن الإيمان؛ قال تعالى: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ...﴾ [العنكبوت: ٨]، وقال سبحانه: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا...﴾[لقمان: ١٥].

ب - تعريف الجهاد اصطلاحًا:

من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة وكلام الفقهاء؛ نجد أن لفظ «الجهاد» قد نقله الشرع من معناه اللغوي العام - كما سلف - وقصَره على معنى خاص[3] هو: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرةً، أو معاونةً بمالٍ، أو رأيٍ، أو تكثير سواد، أو غير ذلك...».

ويظهر ذلك جليًا من خلال استعراض تعريف فقهاء المذاهب المختلفة للجهاد.

---

(١) ينظر: القاموس الفقهي، سَعْدي بن أبو جيب ص٧١، دار الفكر-دمشق، ط٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري (٣/ ٥٠٣).

(٣) وهذا المعنى الخاص للجهاد، إنما كان في «المدينة»، أما في «مكة» فلم يكن تشريع الجهاد قد أُنزل بعد، ولهذا، فإن مادة «الجهاد» في الآيات المكية تدلُ على معناها في الوضع اللغوي العام. ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ٤٠).

فعرفه الحنفية بأنه:

دعوة الكفار إلى الدين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا، بالنفس والمال[1].

وقيل: بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرةً، أو معاونةً بمالٍ، أو رأيٍ، أو تكثير سواد.

قال البابرتي وابن نجيم المصري: «الْجِهَادُ هُوَ الدُّعَاءُ إِلَى الدِّينِ الْحَقِّ، وَالْقِتَالُ مَعَ مَنْ امْتَنَعَ عَنْ الْقَبُولِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ»[2].

وقال في بدائع الصنائع: «أما الجهاد في اللغة فعبارة عن بذل الجهد... وفي عُرف الشرع: يُستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله ﷻ بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك...»[3].

وقال في حاشية ابن عابدين: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرةً، أو معاونةً بمالٍ، أو رأيٍ، أو تكثير سواد، أو غير ذلك...»[4].

وعرفه المالكية بأنه:

قتال مسلمٍ كافرًا غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حُضُورُه له أو دخوله أرضه له[5].

---

(١) ينظر: اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي (٤/ ١١٤) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية-بيروت، د.ت، والعناية على الهداية (٥/ ٤٣٧)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم (٥/ ٧٦).

(٢) ينظر: العناية على الهداية (٥/ ٤٣٧)، والبحر الرائق (٥/ ٧٦).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ٩٧).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٣٦). وفي التعليق على التعريف قال: «السَّواد: العدد الكثير... (أو غير ذلك): كمداواة الجَرْحَى، وتهيئة المطاعم والمشارب».

(٥) ينظر: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، محمد بن قاسم الأنصاري،

قال في «منح الجليل»: «الجهاد: أي، قتال مسلمٍ كافرًا غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حُضُورُه له؛ [أي: للقتال]، أو دخوله أرضه؛ [أي: أرض الكافر] له؛ [أي: للقتال]... قاله ابن عرفة»[(١)].

وعرفه الشافعية بأنه:

قتال الكفار في سبيل الله، لإعلاء كلمته، ونصرة دينه[(٢)].

قال في «الإقناع» في تعريف الجهاد: «أي: القتال في سبيل الله»[(٣)].

وقرر الشيرازي في المهذب: «أن الجهاد هو القتال»[(٤)].

وعرفه الحنابلة بأنه:

قتال الكفار خاصة، بخلاف المسلمين من البغاة، وقطاع الطريق[(٥)].

قال البهوتي: «الْجِهَادُ مَصْدَرُ جَاهَدَ جِهَادًا وَمُجَاهَدَةً مِنْ جَهَدَ إذَا بَالَغَ فِي قَتْلِ عَدُوِّهِ فَهُوَ لُغَةً بَذْلُ الطَّاقَةِ وَالْوُسْعِ وَشَرْعًا: (قِتَالُ الْكُفَّارِ) خَاصَّةً بِخِلَافِ

الرصاع التونسي المالكي ص١٣٩، المكتبة العلمية-بيروت، ط١- ١٣٥٠هـ، ومواهب الجليل (٣/ ٣٤٧)، والثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (١/ ٤١١)، المكتبة الثقافية -بيروت، د.ت، وكفاية الطالب (٢/ ٣)، ومنح الجليل، مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد عليش (٣/ ١٣٥).

(١) ينظر: منح الجليل، مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد عليش (٣/ ١٣٥).

(٢) ينظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الخطيب الشربيني (٢/ ٢١٠)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٤هـ، وإعانة الطالبين (٤/ ١٨٠)، وحاشية البجيرمي على شرح الخطيب، سليمان بن محمد البُجَيْرَمِيّ (٤/ ٢٥٠)، دار الفكر-دمشق، د.ت، والجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د.عبد الله الزاحم ص ٧٤.

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على شرح الخطيب (٤/ ٢٥٠).

(٤) ينظر: المهذب للشيرازي (٢/ ٢٢٧).

(٥) ينظر: المبدع (٣/ ٣٠٧)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٢)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٣٠٢).

الْمُسْلِمِينَ مِنْ الْبُغَاةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيقِ، وَغَيْرِهِمْ؛ فَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِتَالِ عُمُومٌ مُطْلَقٌ»[1].

ولم يتعرض ابن قدامة في المُغني في (كتاب الجهاد) لأي معنى آخر، غير ما يتصل بالحرب، وقتال الكفار، سواءٌ كان فَرْضَ كفاية، أو فرض عين، أم كان في صورة حراسة للمؤمنين من العدو، ورباط على الحدود والثغور.

ومن ذلك قوله: «الرباط أصل الجهاد وفرعه»[2].

وقوله: «إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين... فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الأمير؛ لأن أمر الحرب موكولٌ إليه»[3].

وعلى هذا درج علماء الفقه والتفسير والحديث والسيرة والتاريخ؛ **فلم** يصطلحوا على معنى خاص للفظ «الجهاد» في علومهم التي عالجوها، وإنما تبنوا المعنى الشرعي والمعنى العرفي العام، وهو القتال في سبيل الله.

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «وَالْجِهَادُ اصْطِلاَحًا: قِتَال مُسْلِمٍ كَافِرًا غَيْرَ ذِي عَهْدٍ بَعْدَ دَعْوَتِهِ لِلإِْسْلاَمِ وَإِبَائِهِ، إِعْلاَءً لِكَلِمَةِ الله»[4].

ومما سبق يتضح أن لفظ «الجهاد» له معنيان:

معنى في الوضع اللغوي: وهو استفراغ الوسع في المدافعة بين طرفين ولو تقديرًا.

ومعنى في الوضع الشرعي والعرفي والاصطلاحي: وهو القتال في سبيل الله

---

(١) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٢).
(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٣٧٥).
(٣) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٣٠-٣٨).
(٤) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ١٢٤)، وينظر أيضًا: فتح القدير (٤/ ٢٧٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٨٨)، والخرشي (٢/ ١٠٧)، وجواهر الإكليل (١/ ٢٥٠)، وشرح الزرقاني على الموطأ (٢/ ٢٨٧)، وحاشية الشرقاوي (٣/ ٣٩١)، وحاشية الباجوري (٢/ ٢٦٨)، والجهاد في الإسلام؛مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د.عبد الله الزاحم ص ٦٢-٧٦.

بشروطه... وإذا أطلق لفظ «الجهاد» في النصوص الشرعية دل على المعنى الثاني بوصفه حقيقة شرعية وعرفية واصطلاحية، وقد يدل على المعنى اللغوي العام بقرينة لفظية أو حالية، ويكون ذلك مجازًا(١).

كما يظهر من تعريفات الفقهاء للجهاد في المذاهب الفقهية المختلفة أنها -وإن اختلفت ألفاظها- إلا أنها متفقة على أن الجهاد يتضمن أمرين:

أحدهما: اختصاصه بالقتال دون غيره من آلات الجهاد؛ كجهاد الحجة والبيان.

وهذا لايعارض ماذهب إليه الحنفية دون غيرهم من تناوله المعاونة بالمال أو الرأي أو تكثير السواد؛ حيث إنهم قيدوا المعاونة بتلك الأمور بأنها في القتال.

الثاني: اختصاصه بقتال الكفار. وهذا بخلاف الجهاد بمفهومه الشرعي العام؛ فإنه يشمل جهاد المنافقين والعصاة، كما يتناول جهاد الشيطان، وجهاد

---

(١) ومن استعمال الجهاد بالمعنى المجازي، لا بالمعنى الشرعي والعرفي المتبادر إلى الأذهان؛ ما جاء في بعض النصوص الشرعية من إطلاق لفظ «الجهاد» وما إليه، على بعض الأعمال المبرورة، مثل: «بر الوالدين» كما في صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن عَمْرو، قال: قال رجلٌ للنبي ﷺ: أُجاهِد.قال: «**لَكَ أَبَوَانِ؟**» قال: نعم. قال: «**فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ**».

وقد فسَّر ابن حجر كلمة «فجاهد» هنا بالمعنى اللغوي، وهو بذل الجهد.. وأفاد بأن الجهاد: أي: عند الإطلاق، هو: قتال العدو. فقال: «"ففيهما فجاهد" أي: فإن كان لك أبوان فابلُغْ جُهْدَكَ في بِرِّهما، والإحسان إليهما، فإن ذلك يقوم لك مقام قتال العدو». ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (١٠/ ٤٠٣). والحديث أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب لا يجاهد إلا بإذن الأبوين (٨/ ٣) ح(٥٩٧٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به (٤/ ١٩٧٥) ح(٢٥٤٩).

وقد بيَّن الصنعاني وجه المجاز في استعمال هذا اللفظ في الحديث، فقال: «سمَّى إتعاب النفس في القيام بمصالح الأبوين وإزعاجها في طلب ما يُرضيهما، وبذل المال في قضاء حوائجهما - جهادًا، من باب: المشاكلة لما استأذنه في الجهاد، من باب قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]. ويحتمل أن يكون استعارة بعلاقة الضدية؛ لأن الجهاد فيه إنزالُ الضرر بالأعداء، واستُعمل في إنزال النفع بالوالدين». ينظر: سُبُل السلام للصنعاني (٤/ ٤٢).

الأهل، بل وجهاد النفس الأمارة بالسوء[1].

هذا هو الجهاد في سبيل الله حسب الاصطلاح الشرعي وتعريف فقهاء المذاهب، وهو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله، وما يمت إلى ذلك بصلة، فميدانه هو الصراع بين المسلمين والكفار، وليس فيما بين المسلمين أنفسهم[2].

إذن لايعد قتال المسلمين بعضهم بعضًا جهادًا في سبيل الله-كما يحاول بعض القادة المسلمين تصوير هذه الحروب التي يخوضونها ضد إخوانهم المسلمين ومافيها من قتل وتدمير- جهادًا في سبيل الله بقصد إضفاء الشرعية على تلك الحرب التي يخوضونها، وبقصد كسب الرأي العام الإسلامي إلى جانبهم!!

المسألة الثانية: قتال الفتنة:

انتهينا في المسألة السابقة إلى أن القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق لايعد جهادًا في سبيل الله؛ فهل يمكن تكييفه على أنه قتال فتنة؟ يلزم للإجابة على هذا التساؤل معرفة معنى قتال الفتنة، والآراء الفقهية في حكمه والمشاركة فيه.

معنى قتال الفتنة:

معنى الفتنة لغة: الْفِتْنَةُ فِي اللُّغَةِ كَمَا قَال الأزْهَرِيُّ: الاِبْتِلاَءُ وَالاِمْتِحَانُ وَالاِخْتِبَارُ، وَأَصْلُهَا مَأْخُوذٌ مِنْ قَوْلِكَ: فَتَنْتُ الْفِضَّةَ وَالذَّهَبَ إِذَا أَذَبْتَهُمَا بِالنَّارِ لِتُمَيِّزَ الرَّدِيءَ مِنَ الْجَيِّدِ.

---

(١) ينظر: الجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د.عبد الله الزاحم ص ٧٤-٧٦.

(٢) ينظر في معرفة صور القتال المختلفة؛ مثل قتال أهل الردة وأهل البغي والمحاربين وقطاع الطرق وغيرها من الصور: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ٥١-٣٦٨).

وَتَأْتِي الْفِتْنَةُ بِمَعْنَى الْكُفْرِ كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [الأنفال: ٣٩]. كَمَا تَأْتِي بِمَعْنَى الْفَضِيحَةِ كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ ﴾ [المائدة:٤١]. وَتَأْتِي الْفِتْنَةُ بِمَعْنَى الْعَذَابِ، وَبِمَعْنَى الْقَتْل، وَالْفَاتِنُ: الْمُضِل عَنِ الْحَقِّ[١].

قال النووي: «قال أهل اللغة: أصل الفتنة في كلام العرب الابتلاء والامتحان والاختبار. قال القاضي: ثم صارت في عرف الكلام لكل أمر كشفه الاختبار عن سوء»[٢].

معنى الفتنة اصطلاحًا: لَا يَخْرُجُ الْمَعْنَى الِاصْطِلَاحِيُّ عَنِ الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ.

وأما معنى «الفتنة» اصطلاحًا، إذا كانت مقرونة «بالقتال»؛ فلم ترد صراحة في كلام الفقهاء، لكن جاءت نصوص شرعية عديدة تفيدنا في توضيح المعنى المراد من قولهم: «قتال الفتنة» أو «القتال في الفتنة»، ومن تلك النصوص:

١-ماجاء عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**تكون فِتَنٌ، النائمُ فيها خيرٌ من القائم، والقائم فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الراكب، والراكب فيها خيرٌ من المُجْرِي، قتلاها كلُّها في النار**» قلت: يا رسول الله، ومتى ذلك؟ قال: «**ذلك أيام الهرج**»، قلت: ومتى أيامُ الهرج؟ قال: «**حين لا يأمن الرجل جليسه**» قلت: فما تأمرني إن أدركت ذلك؟ قال: «**كُفَّ يدك، ولسانك، وادخل دارك...**» الحديث[٣].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٤٧٢)، ومختار الصحاح (١/ ٢٣٤)، ولسان العرب (١٣/ ٣١٧)، والمصباح المنير (٢/ ٤٦٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٣٢/ ١٨).

(٢) ينظر: شرح النووي (٢/ ١٧٠)، وينظر أيضًا: فتح الباري (١/ ١٦٥)، و(١٣/ ٣). وينظر ما تقدم في معاني الفتنة ص٣٧٧-٣٨٢.

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٧/ ٣١٥،٣١٧) ح(٤٢٨٦،٤٢٨٧)، والحاكم في مستدركه (٤/ ٤٧٣) =

فالفتنة هنا: قتالٌ آثم بين الناس على تعدُّد فئاتهم، «قتلاها كلُّها في النار»، وخيرُ الناس فيها النائم عنها، ثم كلُّ مَنْ يتعلَّق منها بسبب فإنه يضرب بسهم من الإثم قليل أو كثير، على حسب همَّته في جمع الحطب لها، ونفخه في نيرانها! وتكون تلك الفتنة أيام يتوعَّد الخوف الناس بأن ينقضّ عليهم الموت، في أية لحظة، ومن أي مكان! هنا، يجب على الإنسان كما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: أن يكف يده، ولسانه ويدخل داره.

٢- ومما روي في وصف «الفتنة» عن النبي ﷺ: **«سَتَكُونُ فِتَنٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ، خَيْرُ النَّاسِ فِيهَا مُسْلِمُو أَهْلِ الْبَوَادِي، الَّذِينَ لَا يَتَنَدَّوْنَ**(١) **مِنْ دِمَاءِ النَّاسِ وَلَا أَمْوَالِهِمْ شَيْئًا»**(٢).

فالفتن هنا: سفكٌ للدماء، ونهبٌ للأموال، وخير الناس فيها النَّاؤون عنها.

(٨٣١٤) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِجَاهُ، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٤٨٥) ح(٣٧٤٢٩)، والبزار في مسنده (٤/ ٢٧٦) ح(١٤٤٤)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٢) وقال: رواه أبو داود باختصار، ورواه أحمد بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات. وضعف الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٧/ ٣١٦)، والحديث في الصحيحين مختصرًا من حديث أبي هريرة بلفظ: «سَتَكُونُ فِتَنٌ القَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ القَائِمِ، وَالقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ المَاشِي، وَالمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، وَمَنْ يُشْرِفْ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ» البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ١٩٨) ح (٣٦٠١)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر (٤/ ٢٢١١) ح(٢٨٨٦)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أي لم يصيبوا منها شيئًا؛ يقال: ما نَدِيَني من فلان بَأسٌ: أي ما أصابني. ينظر: غريب الحديث، للخطابي (١/ ٢٠٥).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٥/ ٧١) (٤٧٠٣)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٥/ ٢٨٠٧) (٦٦٥٢)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢/ ٣٥٠) (١١٢١) من حديث أَبِي الْغَادِيَةِ الْمُزَنِيِّ، والهيثمي مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٤)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وَفِيهِ حَيَّانُ بْنُ حَجَرٍ وَلَمْ أَعْرِفْهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ.

٣- ومما ورد في وصف الفتنة ماروي عنه ﷺ: «**سَيَكُونُ بَعْدِي أَرْبَعُ فِتَنٍ: فِتْنَةٌ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدَّمُ، وَالثَّانِيَةُ يَسْتَحِلُّ فِيهَا الدَّمُ وَالْمَالُ، وَالثَّالِثَةُ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدَّمُ وَالْمَالُ وَالْفَرْجُ**»[(١)].

فالفتن هنا فيها إراقة دماء، ونهبُ أموال، وهتك أعراض.

٤- ومما ورد في وصف التغيُّر والتناكر الذي يصيب الناس في الفتنة، ماروي عنه ﷺ: «**إِنَّ اللهَ ﷻ لَمْ يُحِلَّ فِي الْفِتْنَةِ شَيْئًا حَرَّمَهُ قَبْلَ ذَلِكَ، مَا بَالُ أَحَدِكُمْ يَأْتِي أَخَاهُ فَيُسَلِّمُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَجِيءُ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقْتُلُهُ؟!**»[(٢)].

فالفتنة هنا: تبدُّلٌ في المواقف، وتطورٌ في العلاقات، يحِلُّ القتال محلّ السلام، ويصبح فيها صديق الأمس عدوّ اليوم، تُنتهك حرمته، ويُستباح دمه!

٥- ووصف «ابن عمر» حال الناس في الفتنة فقال: «**فِي الْفِتْنَةِ: لَا تَرَوْنَ الْقَتْلَ شَيْئًا**»[(٣)].

فالفتنة هنا تصوغ الناس صياغة تجعلهم يألفون معها القتل، فيُقدمون عليه بلا مبالاة، حتى كأنه ليس بشيء يثير الاستنكار!

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨/ ١٨٠) ح(٤١٦) من حديث عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٨)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، ولم يذكر غير ثلاث (فتن) وفيه حفص بن غيلان (أبو معبد) وثقه أبو زرعة وغيره، وضعفه الجمهور، وابن لهيعة لين. وعند أبي نعيم في الفتن (١/ ٥٤) ح(٨٦): «**وَالرَّابِعَةُ الدَّجَّالُ**».

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٨/ ١٨٨) ح(٧٧٧٧) من حديث أَبِي أُمَامَةَ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٨)، وقال: رواه الطبراني، وفيه عبد الملك بن محمد الصنعاني، وثقه أيوب بن سليمان وغيره وفيه ضعف. وضعفه الألباني في الضعيفة ح(٢٨٠٧).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٨/ ٤٧٥) ح(٤٨٧١)، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٨/ ٤٧٥-٤٧٦)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٣)، وقال: رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ، غَيْرُ يَحْيَى بْنِ حِبَّانَ، وَوَثَّقَهُ ابْنُ حِبَّانَ.

٦- وبين الرسول ﷺ أسباب تلك الفتن كما في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا**»(١).

وجاء في رواية أخرى عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ بلفظ: «**إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، وَيُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ أَقْوَامٌ خَلَاقَهُمْ**(٢) **،فِيهَا بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا يَسِيرٍ**»(٣).

فالفتنة هنا، تجعل كثيرًا من الناس يهونُ عندهم ماهم من ماضٍ مشرِّف في رحاب الدين، ومجالات الخير، فلا يبالون أن يُضحُّوا به على مذبح المنافع الدنيوية، حين تَضِلُّ الأحلام، وتعبثُ بالعقول المطامع والشهوات والمنافع الدنيوية.

ويكشف الرسول ﷺ عن سبب القتال الذي ذكرناه عند السادة فيقول: «**يَكُونُ بَعْدِي قَوْمٌ يَأْخُذُونَ الْمُلْكَ، يَقْتُلُ عَلَيْهِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا**»(٤).

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الْحَثِّ عَلَى الْمُبَادَرَةِ بِالْأَعْمَالِ قَبْلَ تَظَاهُرِ الْفِتَنِ (١/ ١١٠) ح(١٨٦).

(٢) الخَلاق: النصيب الوافر من الخير. ينظر: القاموس المحيط ص٨٨١، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٧٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣٠/ ٣٥٣-٣٥٤) ح(١٨٤٠٤)، والحاكم في مستدركه (٣/ ٦١١) ح(٦٢٦٣)، وسكت عنه الذهبي، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٨) ح(١٢٣٦٦)، وقال: رواه أحمد وَالطَّبَرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَفِيهِ مُبَارَكُ بْنُ فَضَالَةَ، وَثَّقَهُ جَمَاعَةٌ وَفِيهِ لِينٌ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ رِجَالُ الصَّحِيحِ. وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٠/ ٣٥٤).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٣٠/ ٢٥٥) ح(١٨٣٢٠) من حديث عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٢، ٢٩٣) ح(١٢٢٧٦)، وقال: رواه أحمد والطبراني وأبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح، غير ثَرْوَان، وهو ثقة. وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣٠/ ٢٥٥-٢٥٦): «إسناده ضعيف لجهالة ثروان بن ملحان، فقد انفرد بالرواية عنه سماك ابن حرب، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان والعجلي، وهو من رجال التعجيل، وبقية رجال الإسناد ثقات

ويصوِّر الحسن البصري سبب القتال الذي ذكرناه عند الأتباع، وهو يشرح قوله ﷺ -في حديث النعمان المتقدم-: **«يبيع أقوامٌ خلاقَهُم بعرضٍ من الدنيا يسير»** فيقول: «والله لَقَدْ رَأَيْنَاهُمْ صُوَرًا بِلَا عُقُولٍ، أَجْسَامًا بِلَا أَحْلَامٍ، فَرَاشَ نَارٍ وَذِبَّانَ طَمَعٍ، يَغْدُونَ بِدِرْهَمَيْنِ وَيَرُوحُونَ بِدِرْهَمَيْنِ، يَبِيعُ أَحَدُهُمْ دِينَهُ بِثَمَنِ الْعَنْزِ»(١).

فمن هذه النصوص يتجلّى لنا معنى قتال الفتنة، وهو: «القتال غير المشروع بين الطائفتين، أو أكثر من المسلمين»(٢).

ويظهر من ذلك أن هناك خلطًا كبيرًا لدى بعض الباحثين، بين قتال الفتنة وقتال البغاة، وقتال الصِّيال(٣).

=

رجال الشيخين، غير سماك - وهو ابن حرب - فمن رجال مسلم، وهو صدوق في غير روايته عن عكرمة... وأخرجه ابن أبي شيبة (١٥/ ٤٥) - ومن طريقه أبو يعلى (١٦٥٠) - ومن طريق محمد بن عبد الله بن الزبير، بهذا الإسناد. ولفظه: «**سيكون بعدي أمراء يقتتلون على الملك...**»».

(١) ينظر مصادر تخريج حديث النعمان بن بشير المتقدم هامش (١) من هذه الصفحة.

(٢) ينظر: الجهاد والقتال، د. محمد هيكل (١/ ١٤٣-١٤٦)، وفقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة، د. عبد الواحد إدريس الإدريسي ص٦٠-٧٣، دار المنهاج-الرياض، ط١ - ١٤٢٨هـ.

(٣) الصِّيَال فِي اللُّغَةِ: مَصْدَرُ صَالَ يَصُول، إِذَا قَدِمَ بِجَرَاءَةٍ وَقُوَّةٍ، وَهُوَ: الِاسْتِطَالَةُ وَالْوُثُوبُ وَالِاسْتِعْلَاءُ عَلَى الْغَيْرِ. وَالصَّائِل: الظَّالِمُ. وَفِي الِاصْطِلَاحِ: الصِّيَال: الِاسْتِطَالَةُ وَالْوُثُوبُ عَلَى الْغَيْرِ بِغَيْرِ حَقٍّ. و الصَّائِلُ: كُلُّ قَاصِدٍ مِنْ مُسْلِمٍ وَذِمِّيٍّ وَعَبْدٍ وَحُرٍّ وَصَبِيٍّ وَمَجْنُونٍ وَبَهِيمَةٍ، يَجُوزُ دَفْعُهُ فَإِنْ أَبَى الدَّفْعَ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَا ضَمَانَ بِقِصَاصٍ وَلَا دِيَةَ وَلَا كَفَّارَةَ وَلَا قِيمَةَ.

ينظر: لسان العرب، المصباح المنير، المعجم الوسيط، مادة: (ص ي ل)، وحاشية الباجوري على ابن قاسم (٢/ ٢٥٦)، ومغني المحتاج (٤/ ١٩٤)، وحاشية الجمل على شرح المنهج (٥/ ١٦٥)، وروضة الطالبين (١٠/ ١٨٦)، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ١٦٦)، والمحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٢/ ١٦٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٨/ ١٠٣). وينظر أيضًا: مذهب ابن آدم الأول (مشكلة العنف في العمل الإسلامي)، جودت سعيد ص٤١، ٤٢، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط٥-١٩٩٣م.

وهذا القتال غير المشروع، الذي يُسمَّى قتال الفتنة، ينطبق على حالات من القتال ذكرها العلماء، فقد نقل الشوكاني عن الإمام النووي هاتين الحالتين:

الأولى: حالةُ عدم ظهور المُحِق من المُبْطل في القتال.

وهنا يكونُ «قتال الفتنة» هو في حق مَنْ يشترك في هذا الصراع المسلح، عن جَهل أو هِوىً، أو لعصبية أو لأي غرضٍ، وهو لا يدري مَن المُحق مِن المُبطل، أما الأطراف الأصلية المتنازعة، فلها حكمها من كونها طائفة عادلة، أو باغية، على حسب الدافع لها على استعمال السلاح.

وقد تكون الأطراف المتنازعة على جهل بالأسباب التي حملتها على الاقتتال... فقتالها في هذه الحال قتال فتنة، يجب عليها الامتناع عنه. وقد جاء في الحديث الذي رواه مسلم: «**لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يَدْرِي الْقَاتِلُ فِيمَ قَتَلَ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ**» فَقِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قال: «**الْهَرْجُ**[1]**، الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ**»[2].

قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: «فَبَيَّنَ هَذَا الْحَدِيثُ أَنَّ الْقِتَالَ إِذَا كَانَ عَلَى جَهْلٍ مِنْ طَلَبِ دُنْيَا أَوْ اتِّبَاعِ هَوًى فَهُوَ الَّذِي أُرِيدَ بِقَوْلِهِ: «**الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ**»»[3].

---

(١) في القاموس المحيط (١/ ٢٢٠): «هَرجَ الناس، يهرجون: وقعوا في فتنةٍ، واختلاط، وقتل!»، وفي مختار الصحاح ص٥٩٦: «الهَرْجُ: الفِتنة...».

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لاتقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء (٤/ ٢٢٣١) ح(٢٩٠٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٧/ ٥٩)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي ص ١١٠٤، تحقيق: د.الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج – الرياض، ط١- ١٤٢٥هـ، وينظر أيضًا: فتح الباري (١٣/ ٣١- ٣٤).

الثانية: حالة كون الطائفتين المتصارعتين - ظالمتين، ولا تأويل لواحدةٍ منهما[1].

وهناك حالة ثالثة: أشار إليها الكاساني في بدائع الصنائع بقوله: «وما رُوي عن أبي حنيفة ﷺ، أنه إذا وقعت الفتنة بين المسلمين فينبغي للرجل أن يعتزل الفتنة، ويلزم بيته - محمولٌ على وقت خاصٍّ، وهو أن لا يكون إمامٌ يدعوه إلى القتال. وأما إذا كان، فدعاه، يُفترض عليه الإجابة»[2].

وهناك حالة رابعة نقلها الشوكاني عن بعضهم، وهي: القتال في طلب المُلْك[3]. أي: الصراع غير المشروع على السلطة.

فهذه هي الحالات التي ينطبق عليها اسم «قتال الفتنة» وتشترك كلها في أنها: «القتال غير المشروع بين طائفتين أو أكثر من المسلمين».

تكييف القتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية:

من خلال ماسبق فإنه يظهر أن أقرب تكييف للقتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية اليوم - بصفة عامة - هو أنه قتال فتنة؛ **حيث إن القتال الفتنة إنما يكون في الحالات التالية:**

أ - عدم ظهور المحق من المبطل.

ب - كون الطائفتين المتصارعتين ظالمتين.

ج - الاشتراك في قتال مع إحدى الطائفتين المتصارعتين - على غير بينة -

---

(١) ينظر: نيل الأوطار (٥/ ٣٦٩)، وينظر أيضًا: السيل الجرار (٤/ ٥٥٦)، وسبل السلام (٤/ ٥٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٤٠)، وينظر أيضًا: فتح الباري (١٣/ ٣١).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٥/ ٣٧٠)، والقسطلاني على البخاري (١٠/ ١٧٤)، وفتح الباري (١٢/ ١٩٧)، و(١٣/ ٣١).

حيث لا إمام يدعو إلى قتال إحداهما.

د - القتال في طلب المُلْك.

وقلما تخلو الحروب الناشئة - اليوم - بين الأقطار الإسلامية من معنى أو أكثر من هذه المعاني، على نحو ما سبق تفصيله، ولاسيما أنه ليس في عصرنا اليوم خليفة للمسلمين، يصدر ما يراه من حكم شرعي في ضرورة نصرة فئة على فئة، حين يصل المشي في الإصلاح بينهما إلى طريق مسدود، وحين يترجح لديه: أي الفئتين هي العادلة؟ وأيتهما هي الباغية؟ أو على الأقل: أي الفئتين هي الأقرب إلى العدل؟ وتلك هي التي أقرب إلى البغي؟

أضف إلى ذلك، ما ثبت في الواقع الراهن من أن غياب تلك الجهة التي تصدر الحكم الشرعي الملزم في مثل هذه الظروف، وأعني بها خليفة المسلمين، قد جعل القرار الشرعي الذي يتصدى لحل تلك الصراعات، وبيان المحق فيها من المبطل - قرارًا متعددًا متناقضًا، بعدد الجهات الداخلة في الصراع، أو المتعاطفين مع هذه الطائفة، أو تلك[1].

وبهذا يتقرر أن القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق لا يعد جهادًا في سبيل الله؛ وإنما هو قتال فتنة.

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: أنه لا يشرع المشاركة في أي قتال يقع بين الدول الإسلامية، ولا يشرع التحالف مع أي من فصائله وأطرافه.

***

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ١٤٦-١٤٧)، و (٣/ ١٦٥٧).

المطلب الثاني

موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب

بعدما تقرر من أن القتال بين الأقطار الإسلامية على نحو ماسبق - ليس جهادًا شرعيًا، وإنما هو قتال فتنة؛ فإنه يبقى الحديث عن موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب.

تحرير محل النزاع:

هذه المسألة تنتظم أمرين كثيرًا ما يحصل خلط بينهما، وهذان الأمران هما:

الأمر الأول: حكم اشتراك المسلم في القتال الدائر بين الأطراف المتصارعة.

الأمر الثاني: حكم دفاع المسلم عما يحقُّ له الدفاع عنه إذا قُصد بسوءٍ من الأطراف المتصارعة.

فأما الأمر الأول وهو حكم أن يشترك المسلم في القتال الدائر بين الأطراف المتصارعة؛ فلا خلاف بين الفقهاء على وجوب ترك القتال في الفتنة، وفق ماتقرر في معناها، وإذا تم تحريرها من الخلط الذي وقع لدى البعض -كما تقدم- بين قتال الفتنة، وبين كل من قتال الصيال؛ أي: حالة الدفاع عن النفس، وقد يكون من مسلم أو غير مسلم، مكلف أو غير مكلف، وقتال البُغاة؛ أي: حالة قتال الخارجين على الإمام أو الخليفة أو الحاكم العام، أو حالة قتال إحدى الطائفتين التي حكم الإمام أو الخليفة أو الحاكم العام أنها هي الباغية[1].

---

(١) ينظر: سبل السلام، للصنعاني (٤/ ٣٩، ٤٠)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٥/ ٣٦٩، ٣٧٠)، و الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد هيكل (١/ ١٤٩-١٥٠)، وفقه الفتن، د.عبد الواحد الإدريسي ص٢٦٠-٢٦٧. وينظر ما تقدم ص ٥٩٦ وما بعدها، وص٦٠٠، و ص٦١٨-٦٢٠.

وذلك لحرمة دماء المسلمين الثابتة بالنصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وكقوله ﷺ: «**كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ**»[(١)]، وظرف الفتنة ليس من مُسَوِّغات رَفع العصمة عن المسلم، فإن الله ﷻ لمْ يُحلّ في الفتنة شيئًا حرَّمه قبل ذلك.

بل قد وردت نصوص شرعية في ظرف الفتنة خاصة، تؤكّد على المسلم ترك القتال فيها واعتزاله بأنواع من التأكيدات.

منها: **الأمر بالابتعاد عن معترك القتال**، والاختفاء عن الأنظار مها أمكن؛ كأن يلزم الإنسان بيته، ويُخمل ذِكْرَه، فلا يُسمَعُ له صوت، ولا يُذكر له رأي، ولذا، فقد جاء في بعض الأحاديث بصدد الابتعاد عن الفتنة لما سئل ﷺ: فَكَيْفَ نَصْنَعُ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «**ادْخُلوا بُيُوتَكُمْ وَأَخْمِلُوا ذِكْرَكُمْ...**»[(٢)].

ومنها: **الأمر بالانصراف إلى الأشغال الخاصة**؛ كما عند مسلم من حديث أَبِي بَكْرَةَ عن النبي ﷺ: «**إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتَنٌ: أَلَا ثُمَّ تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي فِيهَا، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي إِلَيْهَا. أَلَا، فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ، فَمَنْ**

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وَخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ ... (٤/ ١٩٨٦) ح(٢٥٦٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده (٣/ ٩٢) ح(١٥٣٢)، وقال محققه حسين أسد: إسناده حسن، و أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٤٨٥) ح(٣٧٤٣٠)، والطبراني في الكبير (٢/ ١٧٧) ح(١٧٢٤) عن رَجُل مِنْ بَجِيلَةَ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٣) ح(١٢٣٣٦)، وقال: رواه الطبراني، وفيه شهر بن حوشب وعبد الحميد بن بهرام وقد وثقا وفيهما ضعف، وقال الألباني في الإرواء (٨/ ١٠٤) بعد أن ساقه: وهذا إسناد جيد بالذى قبله، فإن شهرًا إنما نخشى منه سوء الحفظ، ومتابعة ذلك الرجل القيسى إياه دليل على أنه قد حفظ. وحسن الحافظ ابن حجر إسناده في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (١٧/ ٥٦٨).

كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيَلْحَقْ بِإِبِلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيَلْحَقْ بِغَنَمِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَلْحَقْ بِأَرْضِهِ» قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ الله أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ؟ قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيَنْجُ إِنِ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟»[(١)].

ومنها: **إخبار النبي ﷺ أن القاتل والمقتول في النار**، فقد قال رسول الله ﷺ فيما أخرجه البَزَّار: «**إذا اقتتلتم على الدنيا فالقاتل والمقتول في النار**»[(٢)].

قال القرطبي: «فبين هذا الحديث أن القاتل إذا كان على جهل من طلب الدنيا أو اتباع هوى فهو الذي أريد بقوله: «**الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ**» »[(٣)].

والصراع على الدنيا هو صراعٌ بين فئتين باغيتين ظالمتين، وهو حالةٌ من حالات قتال الفتنة - كما سبق[(٤)].

ومنها: **الأمرُ بإتلاف السلاح**، مبالغةً في الحثّ على تجنُّب القتال، حتى لا يكون وجود السلاح مثار إغراء باستعماله في هذا القتال الأثيم؛ كما سبق من حديث أَبِي بَكْرَةَ عند مسلم لما سئل: يَا رَسُولَ الله أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر (٤/ ٢٢١٢) ح(٢٨٨٧)، من حديث أَبِي بَكْرَةَ.

(٢) أخرجه البزار كما في الفتح (١٣/ ٣٤)، وعزاه الأرناؤوط إليه أيضًا في تخريجه على المسند (٣٤/ ٧٠)، ولم أجده في كشف الأستار، وكذلك في الأجزاء المطبوعة من البحر الزخار. وكذا عزاه الشوكاني في نيل الأوطار(١٣/ ١٢٤) للبزار، وقال: ويؤيده ما أخرجه مسلم بلفظ: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يَدْرِي الْقَاتِلُ فِيمَ قَتَلَ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ** » **فَقِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «الْهَرْجُ، الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»**. ، والحديث أخرجه مسلم (٢٩٠٨)، وتقدم تخريجه ص٦٥٥.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٧/ ٥٩)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ص١١٠٤.

(٤) ينظر: ص٦١٩.

غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ؟ قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيَنْجُ إِنِ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟ اللهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ؟»(١).

وعن محمد بن مسلمة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَقْتَتِلُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَاعْمِدْ بِسَيْفِكَ إِلَى أَعْظَمِ صَخْرَةٍ فِي الحَرَّةِ فَاضْرِبْهُ بِهَا حَتَّى يَنْكَسِرَ، ثُمَّ اجْلِسْ فِي بَيْتِكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ»(٢).

وكما في حديث أَبِي مُوسَى، أن النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي الفِتْنَةِ: «كَسِّرُوا فِيهَا قِسِيَّكُمْ، وَقَطِّعُوا فِيهَا أَوْتَارَكُمْ، وَالزَمُوا فِيهَا أَجْوَافَ بُيُوتِكُمْ، وَكُونُوا كَابْنِ آدَمَ»(٣).

قال الشوكاني: «قَوْلُهُ: «كَسِّرُوا فِيهَا قِسِيَّكُمْ» قِيلَ: المُرَادُ الْكَسْرُ حَقِيقَةً؛ لِيَسُدَّ عَنْ نَفْسِهِ بَابَ هَذَا الْقِتَالِ، وَقِيلَ: هُوَ مَجَازٌ، وَالمُرَادُ تَرْكُ الْقِتَالِ.

وَيُؤَيِّدُ الْأَوَّلَ: «وَاضْرِبُوا بِسُيُوفِكُمْ الحِجَارَةَ». قَالَ النَّوَوِيُّ: وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ»(٤).

---

(١) تقدم تخريجه قريبًا ص٦٦٠.

(٢) أخرجه الطبراني في الصغير (١/ ٢٤٧) ح(٤٠٤)، وفي الأوسط (٢/ ٧٣) ح(١٢٨٩)، وفي الكبير (١٩/ ٢٣٠) ح(٥١٣)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٠، ٣٠١)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات، وأخرجه بنحوه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/ ١٣١٠) ح(٣٩٦٢)، وأحمد في المسند (٢٥/ ٤١٣) ح(١٦٠٢٩)، ، وضعف الأرناؤوط إسناد أحمد في تخريجه على المسند (٢٥/ ٤١٤-٤١٥)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣٩٦٢)، وفي السلسلة الصحيحة (١٣٨٠). ومعنى: «حَتَّى تَأْتِيَكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ»: هي التي تقتل المؤمن ظلمًا؛ أي حتى تقتل ظلمًا أو تموت بقضاء وقدر. سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (٢/ ١٣١٠).

(٣) أخرجه أحمد (٣٢/ ٤٣٣) ح(١٩٦٦٣)، وأبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن السعي في الفتنة (٤/ ١٠٠) ح(٤٢٥٩)، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ سيف من خشب في الفتنة (٤/ ٤٩٠) ح(٢٢٠٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/ ١٣١٠) ح(٣٩٦١)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣٩٦١)، والأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣٢/ ٤٣٣).

(٤) ينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٨)، وينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٨/ ١٠).

وهذا الذي صححه النووي أنكره الطبري بقوله: «لو كان الواجب في كل اختلاف يقع بين المسلمين الهرب منه، بلزوم المنازل، وكسر السيوف، لما أقيم حقٌّ، ولا أُبطل باطل، ولوجد أهل الفُسوق سبيلًا إلى ارتكاب المُحرَّمات، من أخذ الأموال، وسفك الدماء، وسبي الحريم، بأن يحاربوهم، ويكفّ المسلمون أيديهم، ويقولوا: هذه فتنة، وقد نُهينا عن القتال في الفتنة، وهذا مخالفٌ للأمر بالأخذ على أيدي السفهاء»[(١)].

فلابُدّ إذن من الإبقاء على السلاح لاستعماله في الجهاد في سبيل الله، وللدفاع عن المسلمين، وبلاد المسلمين إذا أغار العدو، ولاستعماله في القتال الداخلي المشروع كقتال المحاربة، وقتال البغي، والأخذ على أيدي السفهاء.

ويحمل الحديث على معناه المجازي للقرائن الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي؛ ومنها: أن إتلاف السلاح هو إتلاف للمال، وقد جاء النهي عن إضاعة المال[(٢)].

ومما يؤكد ذلك الحمل أيضًا ما جاء في بعض الروايات أن النبي ﷺ أمر «الحكم بن عمرو» بأن يتخذ سيفًا من خشب أيام الفتن[(٣)].

---

(١) نص الطبري موجود في فتح الباري (١٣/ ٣٤). ولايفهم من كلام الطبري أنه يُجيز القتال في الفتنة، بل يُفهم منه أن هناك أنواعًا من القتال بين المسلمين لابد منه، فيجب الحفاظ على السلاح، وعدم إتلافه، من أجل استعماله في هذا القتال المشروع. ويؤيد ذلك ما نقله عنه الصنعاني في سُبل السلام: «وقال الطبريُّ إنكار المنكر واجبٌ على مَن يقدر عليه، فمن أعان المُحق أصاب، ومن أعان المُبطل أخطأ، وإن أشكل الأمر فهي الحالة التي ورد النهي عن القتال فيها» وسبق ص٦٤١ بيان أن حالة الإشكال هذه هي إحدى حالات قتال الفتنة. ينظر: سُبل السلام (٤/ ٣٩، ٤٠)، ونيل الأوطار (١٣/ ١٢٤)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ١٥١-١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يكره من قيل وقال (٨/ ١٠٠) ح(٦٤٧٣)، ومسلم، كتاب الحدود، باب النَّهْيِ عَنْ كَثْرَةِ المَسَائِلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ...(٣/ ١٣٤١) ح(٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبة.

(٣) أخرج أحمد في المسند (٣٤/ ٢٧٣) ح(٢٠٦٧١)، والترمذي، كتاب أبواب الفتن، باب ما جاء =

فإنه حتى لو اتخذ هذا الصحابي سيفًا من خشب بالفعل، فإن ذلك لا يدل على أنه كسر سلاحه، وأتلف التجهيزات القتالية التي يملكها.

ومن تلك القرائن أيضًا: وجوب استعمال السلاح في حالات استعماله المشروع.

وهكذا نجد أن الرسول ﷺ شدَّد على ترك القتال في الفتنة بمختلف الأساليب.

وأما الأمر الثاني وهو: حكم أن يدافع المسلم عما يحق له الدفاع عنه، إذا قُصد بسوء من الأطراف المتصارعة في قتال الفتنة؛ فهذا هو الذي وقع فيه خلاف بين العلماء على قولين(1):

القول الأول: تحريم الدفاع عن النفس. وهو قول أبي بكرة الصحابي وغيره(2).

قال الشوكاني: «قالت طائفة: لا يقاتل في فتن المسلمين، وإن دخلوا عليه بيته، وطلبوا قتله، ولا تجوز له المُدافعة عن نفسه؛ لأن الطالب متأوِّل، وهذا مذهب أبي بكرة الصحابي وغيره»(3).

وقوله: «لأن الطالِبَ متأوِّل»: فيه بيان أن القول بعدم جواز الدفاع عن النفس إنما هو خاصٌ بحالة ما إذا كان للمعتدي تأويل، أو شبهة دليل في استباحة

في اتخاذ سيف من خشب في الفتنة (٤/ ٤٩٠) ح(٢٢٠٣) عَنْ عُدَيْسَةَ بِنْتِ أُهْبَانَ بْنِ صَيْفِيٍّ الغِفَارِيِّ، قَالَتْ: جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَبِي فَدَعَاهُ إِلَى الخُرُوجِ مَعَهُ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: «إِنَّ خَلِيلِي وَابْنَ عَمِّكَ عَهِدَ إِلَيَّ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ أَنْ أَتَّخِذَ سَيْفًا مِنْ خَشَبٍ» فَقَدْ اتَّخَذْتُهُ، فَإِنْ شِئْتَ خَرَجْتُ بِهِ مَعَكَ قَالَتْ: فَتَرَكَهُ. وأخرجه أيضًا ابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/ ١٣٠٩) ح(٣٩٦٠)، وحسنه الأرناؤوط بمجموع طرقه في تخريجه على المسند (٣٤/ ٢٧٣-٢٧٤)، وحسنه الألباني في الصحيحة (٣/ ٣٦٨) ح(١٣٨٠).

(١) قَالَ النَّوَوِيُّ: فَهَذَانِ المَذْهَبَانِ مُتَّفِقَانِ عَلَى تَرْكِ الدُّخُولِ فِي جَمِيعِ فِتَنِ المُسْلِمِينَ. ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٨/ ١٠)، و نيل الأوطار (١١/ ١٠٩).

(٢) ينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١١/ ١٠٨).

قتال من يعتدي عليه، فهنا يجب الاستسلام وعدم التصدي لرد العدوان.

ومفهومه: أن المعتدي في قتال الفتنة إذا لم يكن له تأويل، بأن كان القتال من أجل الدنيا، أو لعصبية، أو ما شاكل ذلك، فإن هذا الرأي الأول نفسه لا يقول بوجوب الاستسلام، وحرمة الدِّفاع عن النفس[١].

على أن الصنعاني ذكر هذا الرأي الأول بدون تعليل كَوْن الطالب متأوِّلًا، ولكنه رغم ذلك وصف هذا الرأي القائل بوجوب الاستسلام للعدوان - بأنه رأيٌ شاذٌّ[٢].

القول الثاني: مشروعة الدفاع عن النفس في قتال الفتنة:

وهذا مذهب الجمهور؛ الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. وهو قول الصنعاني، وبه قال ابْنُ عُمَرَ وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَغَيْرُهُمَا: لَا يَدْخُلُ فِيهَا لَكِنْ إنْ قُصِدَ دَفَعَ عَنْ نَفْسِهِ[٣].

واختلف أصحاب هذا القول؛ أيجب ذلك أم لايجب ويجوز الاستسلام له؟

أ- فذهب الحنفية[٤]، وهو الأصح عند المالكية[٥]، وهو خلاف الأظهر عند الشافعية[٦]، إلى وجوب الدفاع عن النفس.

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (١/ ١٥٤).

(٢) ينظر: سبل السلام (٤/ ٣٩، ٤٠).

(٣) ينظر: ماسيأتي من كتب كل مذهب في بيان من يرى الوجوب ومن يرى الاستحباب أو الجواز فقط. وينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٨-١٠٩)، والمفهم (٧/ ٢١٢)، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٨/ ١٠).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٥١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤٨٧).

(٥) ينظر: جواهر الإكليل (٢/ ٢٩٧)، ومواهب الجليل (٦/ ٣٢٣).

(٦) ينظر: روضة الطالبين (١٠/ ١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/ ١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/ ١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/ ٢٣)، وحاشية الجمل (٥/ ١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/ ٢٥٦).

ب-وذهب الشافعية في الأظهر عندهم[١]، والحنابلة[٢]، إلى عدم وجوب دفعه، وجواز الاستسلام؛ بل واستحبابه.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بعدم مشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة، بالسنة، والآثار عن الصحابة.

أ-السنة:

-حيث احتج أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في النهي عن قتال الفتنة، وقد سبق الكثير منها، ومن ذلك:

١- ما جاء عن محمد بن مسلمة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَقْتَتِلُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَاعْمِدْ بِسَيْفِكَ إِلَى أَعْظَمِ صَخْرَةٍ فِي الحَرَّةِ فَاضْرِبْهُ بِهَا حَتَّى يَنْكَسِرَ، ثُمَّ اجْلِسْ فِي بَيْتِكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ**»[٣].

٢-ما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أن النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي الفِتْنَةِ: «**كَسِّرُوا فِيهَا قِسِيَّكُمْ، وَقَطِّعُوا فِيهَا أَوْتَارَكُمْ، وَالزَمُوا فِيهَا أَجْوَافَ بُيُوتِكُمْ، وَكُونُوا كَابْنِ آدَمَ**»[٤].

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديثين الأمر بترك قتال المسلمين في الفتنة، وإن ترتب على ذلك القتل كما فعل ابن آدم هابيل الذي قتله أخوه قابيل، عندما ترك الدفاع عن نفسه

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (١٠/ ١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/ ١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/ ١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/ ٢٣)، وحاشية الجمل (٥/ ١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/ ٢٥٦).

(٢) ينظر: كشاف القناع (٦/ ١٥٤)، والمغني (٨/ ٣٣١).

(٣) تقدم تخريجه ص٦٦١.

(٤) تقدم تخريجه ص٦٦١.

في وجه اعتداء أخيه عليه، وقال له: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ... ﴾ [المائدة: ٢٨].

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه قد اختلُف في حقيقة موقف هابيل، أهو الاستسلام للقتل؟ أم هو الامتناع عن البدء بالقتل، وكان عازمًا على الدفاع، ولكنه قُتل غيلةً؟

فقد جاء في تفسير النسفي لقوله تعالى: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ... ﴾ [المائدة: ٢٨]، جاء ما نصه: «قيل: كان - أي: هابيل القتيل - أقوى من القاتل، وأبطشَ منه، ولكن تحرَّج من قتل أخيه، واستسلم له خوفًا من الله تعالى؛ لأن الدفع لم يكن مباحًا ذلك الوقت.

وقيل: بل كان ذلك - أي: الدفاع عن النفس - واجبًا، فإن فيه - أي: الاستسلام، وعدم الدفاع - إهلاك نفسه، ومشاركةً للقاتل في إثمه، وإنما معناه: ما أنا بباسط يديَ إليك مبتدئًا، كقصدك ذلك منِّي، وكان هابيل عازمًا على مدافعته إذا قصد قتله، وإنما كان قتله فتكًا على غفلةٍ منه»[(١)].

وجاء في تفسير الآلوسي: «وعن السيد المُرتضى أن الآية ليست من محل النزاع؛ لأن اللام الداخلة على فعل القتل لامُ كَيْ، وهي مُنبئةٌ عن الإرادة والغرض، ولا شُبهة في قُبح ذلك أولًا وآخرًا؛ لأن المُدافع إنما يحسن منه المدافعة للظالم طلبًا للتخلص، من غير أن يقصد إلى قتله، فكأنه قال: لئن ظلمتني لم أظلمك»[(٢)].

ومع الاحتمال والاختلاف في حقيقة موقف هابيل الذي يرشدنا الحديث إلى

---

(١) ينظر: تفسير النسفي (١/ ٤٠٥).

(٢) ينظر: تفسير الآلوسي (٦/ ١١٢)، وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٦/ ١٣٦).

اتخاذه أسوةً لنا في قتال الفتنة- يسقط الاستدلال على عدم مشروعية الدفاع عن النفس فيه[1].

٣- ما جاء عَنْ خَالِدِ بْنِ عُرْفُطَةَ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ الله ﷺ: **«يَا خَالِدُ، إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَحْدَاثٌ وَفِتَنٌ وَاخْتِلَافٌ، فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ عَبْدَ الله الْمَقْتُولَ لَا الْقَاتِلَ فَافْعَلْ»**[2].

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث دليل على ترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة، وإن أدى ذلك إلى القتل.

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه ليس فيه تحريم الدفاع عن النفس؛ وإنما غاية ما يدل عليه أَنَّهُ لَا يَجِبُ الدِّفَاعُ عَنْ النَّفْسِ؛ فقَوْلُهُ: **«إِنْ اسْتَطَعْت»** يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا لَا تَحْرُمُ الْمُدَافعَةُ، وَأَنَّ النَّهْيَ لِلتَّنْزِيهِ لَا لِلتَّحْرِيمِ[3].

٤- ماجاء عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: **«كَيْفَ أَنْتَ يَا أَبَا ذَرٍّ، وَمَوْتًا يُصِيبُ النَّاسَ حَتَّى يُقَوَّمَ الْبَيْتُ بِالْوَصِيفِ؟»** - يَعْنِي الْقَبْرَ - قُلْتُ: مَا خَارَ الله لِي وَرَسُولُهُ - أَوْ قَالَ: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ - قَالَ: **«تَصَبَّرْ»**. قَالَ: **«كَيْفَ أَنْتَ، وَجُوعًا**

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/ ١٥٦-١٥٨) بتصرف.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٧/ ١٧٧) ح(٢٢٤٩٩)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٥٦٢) ح(٨٥٧٨)، وسكت عنه الحاكم والذهبي، والطبراني (٤/ ١٨٩) ح(٤٠٩٩)، وأورده الهيثمي في المجمع (٧/ ٣٠٢) ح(١٢٣٣٤) وقال: فيه علي بن زيد وفيه ضعف وهو حسن الحديث، وبقية رجاله ثقات. وأخرجه أيضًا: ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١/ ٤٦٦، رقم ٦٤٦)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ١٣٨، ترجمة ٤٦٣ خالد بن عرفطة). وحسنه الأرناؤوط بشواهده في تعليقه على المسند (٣٧/ ١٧٧)، وأيضًا حسنه الألباني بشواهده في الإرواء (٨/ ١٠٤).

(٣) ينظر: سبل السلام (٢/ ٤٥٨).

يُصِيبُ النَّاسَ، حَتَّى تَأْتِيَ مَسْجِدَكَ فَلَا تَسْتَطِيعَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى فِرَاشِكَ، وَلَا تَسْتَطِيعَ أَنْ تَقُومَ مِنْ فِرَاشِكَ إِلَى مَسْجِدِكَ؟» قَالَ: قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ - أَوْ مَا خَارَ اللهُ لِي وَرَسُولُهُ - قَالَ: «عَلَيْكَ بِالْعِفَّةِ». ثُمَّ قَالَ: «كَيْفَ أَنْتَ، وَقَتْلًا يُصِيبُ النَّاسَ حَتَّى تُغْرَقَ حِجَارَةُ الزَّيْتِ(١) بِالدَّمِ؟» قُلْتُ: مَا خَارَ اللهُ لِي وَرَسُولُهُ، قَالَ: «الحَقْ بِمَنْ أَنْتَ مِنْهُ».

قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَلَا آخُذُ بِسَيْفِي، فَأَضْرِبَ بِهِ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «شَارَكْتَ الْقَوْمَ إِذًا، وَلَكِنِ ادْخُلْ بَيْتَكَ» ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ فَإِنْ دُخِلَ بَيْتِي؟ قَالَ: «إِنْ خَشِيتَ أَنْ يَبْهَرَكَ شُعَاعُ السَّيْفِ، فَأَلْقِ طَرَفَ رِدَائِكَ عَلَى وَجْهِكَ، فَيَبُوءَ بِإِثْمِهِ وَإِثْمِكَ، فَيَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: فقد دلَّ الحديث، كما دلَّت بقية النصوص وغيرها، على عدم مشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة؛ وإن ترتب على ذلك أن يقتل المرء، كما أكد الحديث على الزَّجْرِ عَنْ إِرَاقَةِ الدِّمَاءِ؛ حيث قال له محذرًا: «شَارَكْتَ الْقَوْمَ» أَيْ فِي الْإِثْمِ؛ أَيْ إِذَا أَخَذْتَ السَّيْفَ وَوَضَعْتَهُ عَلَى عاتقك. ثم أرشده إن خاف أَنْ يَبْهَرَه؛

---

(١) (حجارة الزيت): موضع بالمدينة في الحَرَّة سمي بها لسواد الحجارة. كأنها طليت بالزيت أي الدم، يعلو حجارة الزيت ويسترها لكثرة القتلى. وهذا إشارة إلى وقعة الحرَّة التي كانت زمن يزيد. ينظر: سنن ابن ماجه بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي (٢/ ١٣٠٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٥/ ٢٥٢) ح(٢١٣٢٥)، و أبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن السعي في الفتنة (٤/ ١٠١) ح(٤٢٦١)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/ ١٣٠٨) ح(٣٩٥٨)، ، وابن حبان في صحيحه (١٥/ ٧٨) ح(٥٩٦٠)، والحاكم في مستدركه (٤/ ٤٧٠) ح(٨٣٠٥)، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣٥/ ٣٥١-٣٥٢): إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبد الله بن الصامت، فمن رجال مسلم. وصححه الألباني في الإرواء (٨/ ١٠٠).

أَيْ يَغْلبَه «شُعَاعُ السَّيْفِ»؛ أَيْ بَرِيقِهِ وَلَمَعَانِهِ، وَهُوَ كِنَايَةٌ عَنْ إِعْمَالِ السَّيْفِ- أن يلقي ثَوْبَه عَلَى وجهه؛ لِئَلَّا يَرَى وَلَا يفْزَعَ وَلَا يَجْزَعَ؛ وَالمَعْنَى: لَا تُحَارِبْهُمْ وَإِنْ حَارَبُوكَ؛ بَلِ اسْتَسْلِمْ نَفْسَكَ لِلْقَتْلِ فيَرْجِعُ الْقَاتِلُ بِإِثْمِ قَتْلِك وَبِسَائِرِ إِثْمِهِ[(١)].

ب-الآثار عن الصحابة:

حيث جاءت آثار عن الصحابة؛ تدل على ذلك، ومنها:

١-أن عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تَرَكَ الْقِتَال مَعَ إِمْكَانِهِ والْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، وَمَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُمْ يُرِيدُونَ نَفْسَهُ، وَصَبَرَ عَلَى ذَلِكَ، وَمَنَعَ حُرَّاسَهُ مِنَ الدِّفَاعِ عَنْهُ - وَكَانُوا أَرْبَعمِائَةٍ يَوْمَ الدَّارِ - وَقَالَ: «مَنْ أَلْقَى سِلاَحَهُ فَهُوَ حُرٌّ»، وَاشْتُهِرَ ذَلِكَ فِي الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ.وَلَوْ لَمْ يَجُزْ لأَنْكَرَ الصَّحَابَةُ عَلَيْهِ ذَلِكَ[(٢)].

٢-ما جاء عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في فتنة الحرَّة، لما أبيحت المدينة؛ إذ خرج حتى دخل في كهف في الجبل، فبصر به رجل من أهل الشام، فجاء حتى اقتحم عليه الغار؛ قال أبو سَعِيد: «دخل إِلَيَّ الشامي يمشي بسيفه، قَالَ: فانتضيت سيفي فمشيت إِلَيْهِ لأرعبه لعله ينصرف عني، فأبى إلا الإقدام عليَّ، فلما رأيت أن قَدْ جد شَمَتُّ سيفي، ثُمَّ قلت لَهُ: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ

---

(١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود (١١/ ٢٢٩-٢٣٠) بتصرف.

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٣/ ٢٠٢-٢٠٣)، وتاريخ خليفة بن خياط ص١٧٣، دار طيبة -الرياض، ط٢- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، وتاريخ دمشق، علي بن الحسن المعروف بابن عساكر (٣٩/ ٣٩٨)، دار الفكر-دمشق، ط١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، وفضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (١/ ٥٥١)، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، والتمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، محمد بن الطيب الباقلاني ص٥٢٨-٥٢٩، دار الفكر العربي، د.ت، والسنَّة للخلال، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال (٢/ ٣٣٣) تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية-الرياض، ط١- ١٤١٠هـ، و سبل السلام (٢/ ٤٥٩)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٨/ ١٠٥).

لِأَقْتُلَكَ إِنِّيَ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ، فَقَالَ لي: من أنت، لله أبوك؟! فقلت: أنا أَبُو سَعِيد الخدري، قَالَ: صاحب رَسُول الله ﷺ؟ قلت: نعم، فانصرف عني»[(١)].

وناقش أصحاب القول الثاني احتجاج أصحاب القول الأول بتلك الآثار على النحو التالي:

أ-أما أثر عثمان رضي الله عنه؛ فليس فيه دليل على أنه كان يعلم أنه سيقتل على يد هؤلاء، ولا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعتقدون أن ذلك سيحدث، ولايصح اعتقاد ذلك فيه ولافيهم.

قال الباقلاني: «وليس يجوز أن يعتقد فيه أنه أقعدهم عن الدفع عنه، مع غلبة ظنه بأنه يقتل لامحالة، وأن القوم يقصدون نفسه دون إشكائه وإزالة الظلامة؛ لأن ذلك خطأ من فعله لو وقع.

وكذلك فلا يجوز اعتقاد أن يظن بالصحابة ولا بأحد منهم أنهم قعدوا عنه وتركوا الاعتراض عليه في أمره لهم بالكفِّ، مع ظنهم وتوهمهم أنه سيقتل؛ لأن ذلك إجماع منه ومنهم على الخطأ، وإنما قَدَّروا أن القوم ينصرفون فأطاعوه في أمره، وإنما تهجموا على داره غَلَسًا بسَحر، ولو فعلوا ذلك بمحضر من الصحابة أو بعضهم لندرت الرءوس عن كواهلها دون الوصول إليه، ولم يعدم النصرة على كل حال من كافتهم أو الأكثرين منهم عددًا»[(٢)].

---

(١) ينظر: تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري (٦/ ٤٢٥). ومعنى «شمت سيفي»: أي أغمدته؛ يقال: شامَ السيفَ شَيْمًا: سلَّه وَأَغْمَدَهُ، وَهُوَ مِنَ الأَضداد، وَشَكَّ أَبُو عُبَيْدٍ فِي شِمْتُه بِمَعْنَى سللْته، وللمعنيين شواهد في شعر الْفَرَزْدَق. ينظر: لسان العرب (١٢/ ٣٣٠)، وغريب الحديث للخطابي (٢/ ٥).

(٢) ينظر: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني ص٥٢٩.

وأجيب على هذا الاعتراض: أما القول بأن عثمان رضي الله عنه لم يكن يعلم أنه سيقتل ومن ثَمَّ ترك مدافعتهم وأمر جنوده وحرصه بالانصراف عنه، ورفض عرض كبار الصحابة بالدفاع عنه- فهذا لايسلم؛ بل كان رضي الله عنه يعلم أنه سيقتل ظلمًا، كما أخبره بذلك الصادق المصدوق ﷺ، كما صح عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: ذَكَرَ رَسُولُ الله ﷺ فِتْنَةً، فَقَالَ: «**يُقْتَلُ هَذَا فِيهَا مَظْلُومًا لِعُثْمَانَ**»[(1)].

وقد روي أنه رضي الله عنه رأى رؤيا علم منها أنه سيقتل على يد هؤلاء؛ فعَنْ مُسْلِمٍ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ أَعْتَقَ عِشْرِينَ مَمْلُوكًا، وَدَعَا بِسَرَاوِيلَ فَشَدَّهَا عَلَيْهِ، وَلَمْ يَلْبَسْهَا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلا إِسْلامٍ، وَقَالَ: «إِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ الْبَارِحَةَ فِي الْمَنَامِ، وَرَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَإِنَّهُمْ قَالُوا لِي: اصْبِرْ، فَإِنَّكَ تُفْطِرُ عِنْدَنَا الْقَابِلَةَ»، ثُمَّ دَعَا بِمُصْحَفٍ فَنَشَرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقُتِلَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ[(2)].

وأما القول بأن بأن ذلك لو وقع يكون خطأ من فعله؛ فليس الأمر كذلك؛ لأنه إنما امتثل للأحاديث التي تأمر بالقعود في الفتنة، وتندب المسلم أن يكون عبد

---

(١) أخرجه الترمذي، أبواب المناقب (٥/ ٦٣٠) ح(٣٧٠٨)، وأخرجه بنحوه أحمد في المسند (١٠/ ١٦٩) (٥٩٥٣)، وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (١٠/ ١٦٩): صحيح لغيره. وحسَّنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٧/ ٣١٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٥٤٥) ح(٥٢٦)، وفي فضائل الصحابة (٨٠٩)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٣٢) ح(١٢٠١٠) وقال: رواه عبد الله، وأبو يعلى في الكبير، ورجالهما ثقات. وأخرجه البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٧٣٧٧).

وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (١/ ٥٤٥): «إسناده ضعيف، يونس بن أبي يعفور - وإن خرّج له مسلم - كثير الخطأ، وصفه بذلك الحافظ في «التقريب»، وضعفه ابن معين والنسائي والساجي وأحمد، وقال الدارقطني: ثقة، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن عدي: هو عندي ممن يُكتب حديثه، يعني للمتابعات والشواهد، وقال ابن حبان في «الضعفاء»: يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات».

الله المقتول، لا عبد الله القاتل، ولأن عثمان ﵁ كان أشد حرصًا أن لايكون أول من يَخْلُف رسول الله ﷺ في أمته بالسيف.

ولأنه يحتمل أن يكون معه عهد من النبي ﷺ بترك قتال ظالميه لَمَّا بشَّره بأنه يقتل مظلومًا؛ ففي الصحيحين من حديث أَبِي مُوسَى ﵁، قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ المَدِينَةِ فَجَاءَ رَجُلٌ فَاسْتَفْتَحَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالجَنَّةِ**» فَفَتَحْتُ لَهُ، فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ، فَبَشَّرْتُهُ بِمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ، فَحَمِدَ اللهَ.

ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ فَاسْتَفْتَحَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالجَنَّةِ**» ، فَفَتَحْتُ لَهُ فَإِذَا هُوَ عُمَرُ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ، فَحَمِدَ اللهَ.

ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ، فَقَالَ لِي: «**افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالجَنَّةِ، عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ**»، فَإِذَا عُثْمَانُ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَحَمِدَ اللهَ، ثُمَّ قَالَ: اللهُ المُسْتَعَانُ[(١)] .

فعلم ﵁ أنه على الحق، وأن الصبر على المعتدين عليه وترك قتالهم أفضل له[(٢)] .

وقال المالقي: « فَإِن قيل: فَلم مَنعهم عَن نصرته وَهُوَ مظلوم، وَقد علم أَن قِتَالهمْ عَنهُ نهي عَن الْمُنكر، وَإِقَامَة حق يقمونه؟

فَالجَوَاب: أَن مَنعه إياهم يحْتَمل وُجُوهًا كلهَا محمودة:

أَحدهَا: علمه بِأَنَّهُ مقتول مَظْلُومًا لَا شكّ فِيهِ؛ لِأَن النَّبِي ﵇ قد أعلمهُ أَنه يقتل مَظْلُومًا، وَأمره بِالصبرِ؛ فَقَالَ: أَصْبِر. فَلَمَّا أحاطو بِهِ تحقق أَنه مقتول، وَأَن الَّذِي قَالَه النَّبِي ﷺ لَهُ حق لَا بُد أَن يكون، ثمَّ علم أَنه قد وعد من نَفسه الصَّبْر،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب نكت العود في الماء والطين (٨/ ٤٨) ح(٦٢١٦)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة ﵃، باب من فضائل عثمان بن عفان (٤/ ١٨٦٧) ح(٢٤٠٣).

(٢) ينظر: فقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي ، د.عبد الواحد الإدريسي ص٢٧٦-٢٨٢.

فَصبر كَمَا وعد، وَكَانَ عِنْده أَن من طلب الانتصار لنَفسِهِ والذب عَنْهَا فَلَيْسَ هَذَا بصابرٍ؛ إِذْ وعده من نَفسه الصَّبْر.

الْوَجْه الثَّانِي: أَنه كَانَ قد علم أَن فِي الصحابه قلَّة عدد، وَأَن الَّذين يُرِيدُونَ قَتله كثير عَددهمْ، فَلَو أذن لَهُم بِالْقِتَالِ لم يَأْمَن أَن يتْلف من أَصْحَابه النَّبِي ﷺ بِسَبَبِهِ كثير، فوقاهم بِنَفسِهِ إشفاقًا مِنْهُ عَلَيْهِم؛ لِأَنَّهُ رَاع عَلَيْهِم، والراعي يجب عَلَيْهِ أَن يحفظ رَعيته بِكُل مَا أمكنه، وَمَعَ ذَلِك فقد علم أنه مقتول فصانهم بِنَفسِهِ.

الْوَجْه الثَّالِث: أَنه لما علم أَنَّهَا فتْنَة وَأَن الْفِتْنَة إِذا سلَّ فِيهَا السَّيْف لم يُؤمن أَن يقتل فِيهَا من لَا يسْتَحق الْقَتْل، فَلم يخْتَر لأَصْحَابه أَن يسلوا السَّيْف فِي الْفِتْنَة إشفاقًا عَلَيْهِم ... وَتذهب فِيهَا الْأَمْوَال ويهتك فِيهَا الْحَرِيم فصانهم عَن جَمِيع هَذَا.

وَوجه رَابع: وَهُوَ أَنه يحْتَمل أَن يكون رضي الله عنه صَبر عَن الانتصار لتكون الصَّحَابَة رضي الله عنهم شُهُودًا على من ظلمه، وَخَالف أمره وَسَفك دَمه بِغَيْر حق؛ لِأَن الْمُؤمنِينَ شُهَدَاء الله فِي أرضه، وَمَعَ ذَلِك فَلم يحب أَن يهرق بِسَبَبِهِ دم مُسلم، وَلَا يخلف النَّبِي ﷺ فِي أمته بسفك دم رجل مُسلم وَكَانَ عُثْمَان رضي الله عنه بِهَذَا الْفِعْل موفقًا مَعْذُورًا رشيدًا محبورًا، وَكَانَ الصَّحَابَة فِي عذر، وشقي قَاتله وخاذله وَالله أعلم»[1].

وأما ما جاء عن أبي سعيد الخدري؛ فيمكن أن يناقش بأنه: معارض بما جاء عن غيره من الصحابة؛ كابن عمر وعمران بن حصين وغيرهما، وقول أحدهم ليس بحجة على الآخر، وغاية مايفيده هو مشروعية عدم الدفاع لا عدم مشروعية الدفاع.

قال الشوكاني: «وقال ابن عمر وعمران بن حُصين وغيرهما: لا يدخل فيهما

---

(١) ينظر: التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، أبو عبد الله محمد بن يحيى المالقي ص١٩٦-١٩٧، تحقيق: د.محمود يوسف زايد، دار الثقافة – الدوحة، ط١ - ١٤٠٥هـ.



- أي: في فتن المسلمين - لكن إن قصد دفع عن نفسه»[(١)].

وقال القرطبي: «ومنهم- أي السلف- من قال: يترك المقاتلة، حتى لو أراد قتله لم يدفعه عن نفسه، ومنهم من قال: يُدافع عن نفسه، وعن ماله، وعن أهله، وهو معذورٌ، إن قَتل أو قُتل!»[(٢)].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة بالكتاب والسنة والمعقول.

أ-الكتاب:

١-**قوله تعالى:** ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥].

٢-**قوله** ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾[النساء: ٢٩].

٣-**قوله سبحانه:** ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[الأنعام: ١٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: ففي الآية الأولى؛ كما قال جمهور المفسرين: ذلك ضرب مثل، تقول ألقى فلان بيده في أمر كذا إذا استسلم، لأن المستسلم في القتال يلقي سلاحه بيده، فكذلك فعل كل عاجز في أي فعل كان.

كما دلت بقية الآيات على النهي عن قتل الإنسان نفسه، وتمكين الآخرين من قتل نفسه، كما هو صادقٌ في النهي عن قتل نفوس الآخرين، كما دلت على عدم جواز الاِسْتِسْلَامِ للمعتدين وترك الدفاع عن النفس؛ لأن فيه إِلْقَاءً بِالنَّفْسِ لِلتَّهْلُكَةِ، لِذَا كَانَ الدِّفَاعُ عَنْهَا وَاجِبًا[(٣)].

---

(١) ينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٨).

(٢) ينظر: المفهم شرح صحيح مسلم للقرطبي (٧/ ٢١٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (١/ ٢٦٤)، والتحرير والتنوير لابن

ب-السنة:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في مشروعية دَفع الصائل، وجعلوها مُخصِّصَة للأحاديث الواردة في النهي عن القتال في الفتنة، ومن تلك الأحاديث التي احتجوا بها:

١-ما جاء عَن سعيدِ بنِ زيدٍ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «**مَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ**»(١).

٢-ماجاء عن سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ رضي الله عنه، قال: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ**»(٢).

وجه الدلالة:

قال الصنعاني: وَوَجْهُ الدَّلَالَةِ أَنَّهُ لَمَّا جَعَلَهُ ﷺ شَهِيدًا دَلَّ عَلَى أَنَّ لَهُ الْقَتْلَ وَالْقِتَالَ(٣).

=

عاشور (٢/ ٢١٣).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص (٤/ ٢٤٦) ح(٤٧٧٢)، والترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله (٤/ ٣٠) ح(١٤٢١)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قاتل دون أهله (٧/ ١١٦) ح(٤٠٩٤)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/ ١٦٤) ح(٧٠٨). وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣/ ١٩٠-١٩١): إسناده قوي.

(٢) أخرجه النسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قتل دون ماله (٧/ ١١٧) (٤٠٩٦) والطبراني في الكبير (٧/ ٨٦) ح(٦٤٥٤)، من حديث سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ح(١٤١٣). وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ٤٩٦) ح(٢٧٧٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وحسنه الأرناؤوط بشواهده في تعليقه على المسند (٤/ ٤٩٦-٤٩٧)، وأورده الهيثمي في المجمع (٦/ ٢٤٤) ح(١٠٤٦٠)، وقال: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح. والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع، ح(٦٤٤٧).

(٣) ينظر: سبل السلام (٢/ ٤٥٨)..

٣- ماروي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ أَشَارَ بِحَدِيدَةٍ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - يُرِيدُ قَتْلَهُ - فَقَدْ وَجَبَ دَمُهُ»[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن من قصد إلى قتل أحد من المسلمين بحديدة أو غيرها مما يقتل به؛ أنه قد وجب دمه؛ أَيْ: فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ[(٢)]، وهذا عام في الفتنة أو غيرها إذا كان الإنسان يدفع عن نفسه.

قال الشوكاني: «وحكى ابن المنذر عن الشافعي أنه قال: من أريد مالُه، أو نفسه، أو حريمه، فله المُقاتلة، وليس عليه عَقْلٌ ولا ديةٌ ولا كفارة، قال ابن المنذر: والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذُكر إذا أريد ظلمًا بغير تفصيل، إلا أنَّ كل من يُحفظ عنه من علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جَوْرِه، وترك القيام عليه. انتهى»[(٣)].

وقالوا: إن أحاديث دفع الصائل مُخصصةٌ فقط بأحاديث الصبر على جَور السلطان، وليست مُخصصة بأحاديث منع القتال في الفتنة.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤٣/ ٣٢٣) ح(٢٦٢٩٤)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٧١) ح(٢٦٦٩)، وقَالَ الْحَاكِمُ: حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. ووافقه الذهبي. وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٨٧) و (١٢٨٨)، وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة(٤/ ١٨٦): هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ، لِجَهَالَةِ بَعْضِ رُوَاتِهِ. وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٤٣/ ٣٢٣): إسناده ضعيف. أم علقمة: وهي مرجانة - وإن روى عنها اثنان، وذكرها ابن حبان في الثقات، ووثقها العجلي - قد انفردت به، وهي ممن لا يحتمل تفردها. وعبيد بن أبي مرة من رجال "التعجيل"، وهو حسن الحديث وقد توبع، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، ح(٥٤١٨).

(٢) ينظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (٣/ ٣٢٥).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٢)، وسبل السلام (٣/ ٢٦٢).

والذي يُفهم من صنيعهم في إيراد أحاديث الصيال بصدد بحث قتال الفتنة يدل على أنهم يخصِّصون أحاديث القتال في الفتنة بأحاديث الصيال، وليس العكس.

و يؤكد ذلك قول ابن المنذر السابق: «والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذُكر إذا أريد ظلمًا بغير تفصيل...» ثم استثناؤه السلطان فقط من جواز ذلك لمخصصات أخر دلَّت على وجوب الصبر على جوره وترك القيام عليه[1].

ج-المعقول:

قالوا: فكَمَا أنه يَحْرُمُ عَلَيْهِ قَتْل نَفْسِهِ، فإنه كذلك يَحْرُمُ عَلَيْهِ إِبَاحَةُ قَتْلِهَا، وَلأَنَّهُ قَدَرَ عَلَى إِحْيَاءِ نَفْسِهِ، فَوَجَبَ عَلَيْهِ فِعْل ذَلِكَ، كَالْمُضْطَرِّ لِأَكْل الْمَيْتَةِ وَنَحْوِهَا[2].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات؛ فإن الذي يظهر للباحث، أن القول بمشروعية ترك المقاتلة في قتال الفتنة، وعدم وجوب المدافعة عن النفس والمال- هو الأظهر، وهو مذهب الشافعية في الأظهر عندهم[3]، والحنابلة[4]، لأن به تنتظم جميع الأدلة، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها. والله أعلم.

وهل هذه المشروعية تحمل على الاستحباب أو على الإباحة؟

ظاهر النصوص والآثار المتقدمة أنها تحمل على الاستحباب والندب.

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/ ١٥٦).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٥١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤٨٧)، وجواهر الإكليل (٢/ ٢٩٧)، ومواهب الجليل (٦/ ٣٢٣).

(٣) ينظر: روضة الطالبين (١٠/ ١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/ ١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/ ١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/ ٢٣)، وحاشية الجمل (٥/ ١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/ ٢٥٦).

(٤) ينظر: كشاف القناع (٦/ ١٥٤)، والمغني (٨/ ٣٣١).

وذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنها تحمل على الإباحة؛ حيث إن الأمر بالاستسلام وترك الدفاع حالة الاعتداء، الذي دلَّ عليه ظاهر النصوص الشرعية، معارض بالنصوص الشرعية الواردة بصيغ النهي الجازم عن الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وعدم التعرُّض للقتل.

قال: «ومن القواعد في أصول الفقه: أن الأمر بعد النهي يدل على الإباحة[1]. ولكنها ليست إباحةً بصورة مطلقة. بل إباحة مقيَّدة بالموضوع الذي وردت فيه، وقد وردت هذه الإباحة بموضوع قتال الفتنة، فتختصُّ بها.

ثم قد جاءت قرائن تدل على أن الأمر بالاستسلام، وترك الدفاع في قتال الفتنة هو للإباحة.

ومن هذه القرائن ما جاء في رواية: «...**إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ عَبْدَ الله المَقْتُولَ لَا الْقَاتِلَ فَافْعَلْ**»[2]، فاستعمال «إنْ» في هذا المقام يوحي بأنه مما ينبغي أن لا يقع إلا نادرًا، وعلى سبيل الفرض والتقدير، كما يقول علماء اللغة[3].

وتعليق فِعْل الاستسلام على أمر قليل الوقوع قد يَدُلُّ على ترك الأمر لخيار المُخَاطب، ويترجَّح الخيارُ على غيره هنا بقرينة القاعدة الأصولية السابقة: «الأمر بعد النهي يدل على الإباحة».

ومن القرائن التي تُرجِّحُ حكم الإباحة في مسألتنا أن الأحاديث طلبتْ من الإنسان قبل أن يتعرض للاعتداء عليه في قتال الفتنة أن يتغيَّب عن الأنظار: -

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٣٩٨).

(٢) جزء من حديث تقدم تخريجه ص٦٦٧.

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (٦/ ١٦٢).

يلحق بالبوادي - يلحق بإبله، بغنمه، بأرضه - يتخذ نفقًا في الأرض، - يلزم بيته.. وكل هذا يدل على طلب عدم التعرُّض لأن يكون الإنسان معتدىً عليه، وأرى أن مثل هذا الطلب يكسر من حدة الأمر بالاستسلام حين وقوع البلاء، وحدوث الاعتداء فيصرف هذا الأمر إلى معنى الإذن والإباحة.

ومن القرائن التي تُرَجِّحُ حكم الإباحة في مسألتنا: أنه لما حدثت الفتنة في آخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وحاصَره الثوَّار عَرَض عليه بعض الصحابة أن يدافعوا عنه، ولكنه رفض[(١)] .

فلو كان الاستسلام وعدم الدفاع واجبًا لما جاز لهم أن يعرضوا عليه ما يُخالف هذا الواجب، بل يبعُد أيضًا أن يعرضوا عليه ما يُخالف المندوب، على رأي من يقول: بأن الاستسلام مندوب. فكان هذا الإجماع على جواز الدفاع قرينة تصرف طلب الاستسلام عن الوجوب والندب إلى الإذن والإباحة. والله أعلم»[(٢)] .

ونوقش ذلك التوجيه من وجوه:

الأول: أن ما ذهب إليه من أن الأمر بعد النهي يدل على الإباحة[(٣)] ، ليس محل اتفاق بل هو خلاف ماعليه كثير من الأصوليين من السلف والخلف؛ من أنه إذا وردت صيغة الأمر بعد النهي فإنها تفيد ما كانت تفيده قبل النهي؛ فإن كانت تفيد الإباحة أفادت الإباحة، وكذا الوجوب والاستحباب. وهذا المذهب هو المعروف عن السلف والأئمة. وهذا المذهب ينتظم جميع الأدلة ولا يَرِد عليه دليل[(٤)] .

---

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٣٥٣).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/ ١٦٠-١٦١).

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ٣٩٨).

(٤) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق د. محمد هيتو =

قال ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] : «وَهَذَا أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظْرِ، وَالصَّحِيحُ الَّذِي يَثْبُتُ عَلَى السَّبْرِ: أَنَّهُ يُرَدُّ الْحُكْمُ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ النَّهْيِ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا رَدَّهُ وَاجِبًا، وَإِنْ كَانَ مُسْتَحَبًّا فَمُسْتَحَبٌّ، أَوْ مُبَاحًا فَمُبَاحٌ. وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ عَلَى الْوُجُوبِ، يُنْتَقَضُ عَلَيْهِ بِآيَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ لِلْإِبَاحَةِ، يَرُدُّ عَلَيْهِ آيَاتٌ أُخَرُ، وَالَّذِي يَنْتَظِمُ الْأَدِلَّةَ كُلَّهَا هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، كَمَا اخْتَارَهُ بَعْضُ عُلَمَاءِ الْأُصُولِ، والله أَعْلَمُ»[(١)].

وبالنظر إلى النصوص التي جاءت بطلب ترك القتال؛ فإن بعضها يمكن أن يحمل على الحظر والمنع؛ مثل ماجاء من الأمر بتكسير القسي وتقطيع الأوتار؛ لأنها من إضاعة المال المنهي عنه. وبعضها يمكن أن يحمل على الإباحة؛ مثل الأمر بإلقاء الثوب على الوجه، والبعض الآخر يمكن أن يحمل على الوجوب أو الندب؛ مثل الأمر بأن يكون خير ابني آدم.

الثاني: أن قوله: بل يبعُد أيضًا أن يعرضوا عليه- أي عثمان- ما يُخالف المندوب، على رأي من يقول: بأن الاستسلام مندوب- أيضًا غير مسلم؛ وإنما قد يستدل بذلك على استبعاد أن يعرضوا عليه ما يخالف الواجب؛ فهو حجة على عدم

=

ص٣٩-٤١، دار الفكر – دمشق، ط١-١٤٠٣هـ، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني ص٤٠١، دار ابن الجوزي-الرياض، ط٥-١٤٢٧هـ، والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام ص١٦٥- ١٦٦، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ، والمسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني، ص١٨، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني –القاهرة، د.ت، و أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (٢/ ٣)، دار الفكر- بيروت، ط ١٤١٥هـ- ١٩٩٥ م، ومذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي ص١٩٣، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط ١٣٩٣هـ.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٢).

وجوب الاستسلام، ولا يبعد أن يترك الإنسان المندوب والمستحب لمصلحة راجحة.

وهذه النصوص الواردة في الاستسلام وترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة أقل مايستفاد منها هو الندب والاستحباب. والله أعلم.

وهذا الحكم هو باعتبار الأصل والحالة العامة؛ إلا أنه إذا كان يترتب على ترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة مفسدة أعظم من مفسدة ترك الدفاع عن النفس، فإن الحكم في هذه الحال يُصبح وجوب الدفاع، وتحريم الاستسلام، عملًا بالقواعد الشرعية العامة، من مثل: **«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»**[1]، و**«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»**، و**«يختار أهون الشرين، أو أخف الضررين»**، و**«إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما»**، و**«إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر للأكبر»**[2].

***

(١) القاعدة هي نفسها لفظ حديث أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٥٥) ح(٢٨٦٥)، وابن ماجه، كتاب الأحكام، من بنى في حقه ما يضر بجاره (٢/ ٧٨٤) ح(٢٣٤١)، والدارقطني (٥/ ٤٠٧) ح(٤٥٤٠)، والطبراني في الكبير (١١/ ٢٢٨) ح(١١٥٧٦)، عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٢/ ٣٩) ح(١٨٩٥).

(٢) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، د.محمد صدقي آل بورنو ص٢٦٠، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٤- ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، والقواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د.محمد مصطفى الزحيلي (١/ ٢٨٠،٢٣٠،٢٢٦،٢١٩،١٩٩)، دار الفكر – دمشق، ط١- ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، وشرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (١/ ٢٠٣)، دار القلم – دمشق، ط٢- ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني ص٢٦٨، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

المطلب الثالث

موقف المسلمين غير المقاتلين من هذه الحروب

لايعني الحكم على القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق أنه قتال فتنة- لايعني ذلك إعفاء أهل العلم وذوي النفوذ وأصحاب الكلمة من واجب السعي لدرء هذه الفتنة، ورأب الصدع وإصلاح ذات البين بين هذه الدول، وأن يكون منطلقهم في ذلك رغبة الإصلاح دون انحياز أو ميل لحساب طرف على الآخر واستجابة لأمر الله بذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ...﴾ [الحجرات: ٩].

وروى الطبراني «عن حميد بن هلال قال: لَمَّا هاجت الفتنة، قال عمران بن حصين لحُجَيْر بن الربيع العدوي: اذهب إلى قومك فانهَهُم عن الفتنة، قال: إني لمغمورٌ فيهم، وما أُطاع! قال: فأبلغهم عني، وانهَهُم عنها...»[(١)].

فإن حصل الصلح فبها ونعمتْ، وإلا، فإن كانت إحدى الطائفتين على حقٍ، والأخرى هي الباغية وجبَ نُصرة الفئة من أهل العدل على الأخرى، والقتال في صفِّها كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ...﴾ [الحجرات: ٩].

فبينت الآية الكريمة أن الموقف الذي يجب أن يكون عليه المسلمون، الذين هم خارج دائرة الصراع، هو موقف الإصلاح بين المتصارعين.

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨/ ١٠٥) ح(١٩٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٤٤٨) ح(٣٧١١٧)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٨-٢٩٩) ح(١٢٣١٧)، وقال: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح.

وقد بني هذا الموقف الإصلاحي الواجب، من قِبل هؤلاء المسلمين، على أساس أن الفئتين المتنازعتين، تجمعهما الأخوة الإسلامية، برغم ذلك النزاع الدامي الذي نشب بينهما... ولهذا لا يجوز ترك الدماء الإسلامية تراق بأيدي أهلها، دون التدخل من المسلمين الآخرين في الصلح، لوقف نزيف الدماء...

كما بُني هذا الموقف الإصلاحي على أساس أن القائمين بالإصلاح، يرتبطون هم أنفسهم برابطة الأخوة الإسلامية مع كل طائفة من الطائفتين المتصارعتين، أي حتى مع تلك الطائفة التي تبين أنها هي الباغية المعتدية؛ لأنه لا يجوز أن يترك الأخ أخاه، سواءٌ أكان ظالمًا أم مظلومًا، لمصير ينتهي فيه وجوده، بل عليه أن يردع أخاه الظالم عن ظلمه إبقاء عليه، وعلى من سلّط عليه ظلمه، فإن لم تنجح هذه المحاولة، كان على الأخ المصلح أن يكون مع المظلوم بالقدر الذي يعيد إليه حقه، ويعيد رأب الصدع بين القلوب والصفوف، دون أن يتجاوز ذلك إلى الانتقام والتشفي، والوقوف في ظلمٍ جديد، يخلف في النفس جروحًا تتحين الفرص للأخذ بالثأر... وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو، يُجلِّي لنا النص الشرعي السابق، الموقف الذي يجب على المسلمين من غير المتصارعين أن يتخذوه حيال ما يقع من حروب بين الطوائف الإسلامية، وما هو الأساس الذي يملي عليهم هذا الموقف.

وقد ذكر الإمام القرطبي أحوال الاقتتال بين المسلمين ومايجب على المصلحين بينهم في كل حالة؛ فقال في تعليقه على الآية الكريمة: «قال العلماء: لا تخلو الفئتان من المسلمين في اقتتالهما؛ إما أن يقتتلا على سبيل البغي منهما جميعًا، أو لا. فإن كان الأول، فالواجب في ذلك أن يمشى بينهما بما يصلح ذات البين، ويثمر

المكافَّة والموادعة، فإن لم يتحاجزوا، ولم يصطلحا، وأقامتا على البغي، صير إلى مقالتهما!

وأما إن كان الثاني، وهو أن تكون إحداهما باغية على الأخرى: فالواجب أن تقاتل فئة البغي إلى أن تكفَّ وتتوب، فإن فعلت أصلح بينهما وبين المبغي عليها بالقسط والعدل. فإن التحم القتال بينهما لشبهةٍ دخلت عليهما، وكلتاهما عند أنفسهما محقة - فالواجب إزالة الشبهة بالحجة النيرة، والبراهين القاطعة على مراشد الحق. فإن ركبتا متن اللجاج[1]، ولم تعملا على شاكلة ما هُديتا إليه، ونُصحتا به، من اتباع الحق بعد وضوحه لهما - فقد لحقتا بالفئتين الباغيتين»[2].

فيقرر القرطبي أن الخلافة الإسلامية هي صاحبة القرار في الحكم على ما يمكن أن يقع من منازعات بين الأقطار الإسلامية الخاضعة لها:

أكان البغي منها جميعًا، أم هناك من انفرد بإيقاع البغي على غيره، وهناك من وقع البغي عليه؟

وبناءً على ذلك، يسار بالصلح، فإن لم يتوصل معه إلى حل النزاع - ففي هذه الحال، تصدر الخلافة قرارها باستخدام السلاح من قبل الأقطار الأخرى غير الداخلة في القتال؛ لوضع حد لذلك النزاع - إما بمقاتلة الفريقين المتنازعين، أو أحدهما. وهذا متصور فيما لو كانت الخلافة الإسلامية موجودة.

أما في واقعنا الراهن، مع غياب تلك الخلافة؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

ما الواجب فعله على المسلمين عامة وعلى الدول الإسلامية خاصة- تجاه هذا الاقتتال؟

---

(١) اللجاج: تماحك الخُصمين، وهو: تماديهما. المصباح المنير ص٢٠٩.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٦/ ٣١٧).

وما الجهة التي يمكن أن تحكم في هذا الخلاف، ويمكن أن تخضع لها الأطراف المتنازعة في اللجوء إلى الصلح، كما يمكن أن يستجاب قرارها حين تصدر الأمر إلى القوات الإسلامية الأخرى، غير الداخلة في الصراع، من أجل التدخل لحسم النزاع، إذا لم تؤد عملية الصلح إلى نتيجة؟ فما هذه الجهة التي يمكن أن تنهض بهذا العبء كله؟

وقد أجاب بعض الباحثين المعاصرين على هذين السؤالين؛ فقال:

«أما الحل الجذري الحاسم فهو - كما سبقت الإشارة - إقامة الخلافة الإسلامية، وانضواء سائر الأقطار الإسلامية تحت لوائها، ففي هذه الحال يكون قرار الخليفة في حسم النزاع ملزمًا شرعًا، لوجوب طاعة الإمام التي هي - بحكم الإسلام - فوق طاعة القيادات الأخرى، بما فيها القيادات السياسية أو العسكرية، في جميع أقطار الدولة، وقواتها المسلحة، ما دامت قرارات الإمام - بطبيعة الحال - ليس فيها أمر بمعصية، وإن كانت هناك اجتهادات أخرى تقضي بغير ما اعتمده هو من قرارات. هذا، بالإضافة إلى ما يمتلكه من الصلاحيات في تحريك ما يلزم تحريكه من القوات الأخرى، لإطفاء الفتنة المشتعلة حين يقتضي الأمر ذلك»[1].

ثم بين الحل المرحلي المتضمن الإجابة التفصيلية للسؤالين السابقين وفق الوضع الراهن؛ فقال:

«إلى أن يهدي الله قادة المسلمين فيسيروا في طريق العمل لإعادة الخلافة، ما هي الجهة التي يمكنها في أيامنا هذه أن تقوم بدور الإصلاح، وإصدار القرار العسكري الملزم شرعًا لحسم النزاع بين الأقطار الإسلامية المتصارعة؟

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٣).

والجواب: هو أن يتحمل قادة البلاد الإسلامية جميعًا مسؤولياتهم، ومن ورائهم الأمة الإسلامية التي يحكمونها، في الضغط الجاد الصادق على الطرفين المتنازعين، لكي يوقفا ما بينهما من قتال، ويلجآ إلى التحكيم الشرعي في الإسلام، فيرسل هذا الطرف حكمًا من قبله، وذلك الطرف حكمًا آخر من قِبله أيضًا، للفصل في النزاع القائم، **وذلك على ضوء ما يلي**:

أ - تحديد صلاحيات الحكمين في إصدار الأحكام التي لابد منها لحل المشكلات، التي هي سبب النزاع.

ب - جعل مصادر التشريع الإسلامي هي المرجع الوحيد لإصدار تلك الأحكام والحلول، التي تفصل في مسائل النزاع.

ج - أخذ العهد على كل طرفٍ من طرفي النزاع، وأخذ العهد على جميع قادة البلاد الإسلامية بقبول ما يُصدره الحكمان من أحكام، وحلول مشروعة، لإنهاء النزاع الراهن، على أنها واجبة التنفيذ بحكم الإسلام، وأن الخروج عليها أو الرضى بذلك الخروج يترتب عليه الإثم شرعًا.

د - إذا أصدر الحكمان ما اتفقا عليه من أحكامٍ وحلول، وانقاد لها الطرفان المتنازعان قضي الأمر، وكفى الله المؤمنين القتال.

هـ- إذا رفض أحد الطرفين أو كلاهما الانقياد لقضاء الحكمين، اعتبر الطرف الرافض هو الطرف الباغي، سواء صدر الرفض من أحدهما، أو من كليهما، ووجب شرعًا على القوات الإسلامية في الأقطار الأخرى أن تضع نفسها تحت تصرف ما يُصدره الحكمان من قرارات عسكرية، من أجل التدخل لحسم النزاع بالقوة، على وجهٍ لا تترتب عليه أضرار ومخاطر هي أكبر من ضرر النزاع القائم...

و- يكون من صلاحيات الحكمين - بالاتفاق - إصدار القرارات التي تخص كيفية تحريك القوات المسلحة في الأقطار الإسلامية الأخرى، من أجل حل النزاع القائم على ضوء ما سلف بيانه»[(١)].

وقد دل على مشروعية اللجوء إلى التحكيم بين الطوائف المسلمة المتقاتلة وإلزام الطرفين فعل الصحابة ﷺ أجمعين؛ حيث إن مقتضى قبول اللجوء إلى التحكيم من جميع الصحابة يعني: أن قراراته ملزمة شرعًا ما دامت ضمن الصلاحيات المعطاة للحكمين.

وقد أجمعوا كلهم في عهد النزاع الذي نشب بين عليّ ومعاوية، على اللجوء إلى التحكيم، والقبول به؛ سواءٌ في ذلك الصحابة الذين كانوا مع علي، والصحابة الذين كانوا مع معاوية، والصحابة الذين اعتزلوا الفريقين، كسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وغيرهما ﷺ أجمعين[(٢)].

ولاشك أن حسن اختيار الحكمين من النواحي الدينية، والعقلية، والسياسية، والغيرة على الأمة الإسلامية، وإدراك مايحاك ضدها من مؤامرات، وما إلى ذلك، مع تحديد مسائل النزاع، وتحديد مسؤوليات الحكمين، وصلاحياتهما، والحرص في سبيل المحافظة على المصلحة المشروعة للطرفين المتنازعين ما أمكن- لاشك أن ذلك كله

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٣-١٦٦٤).

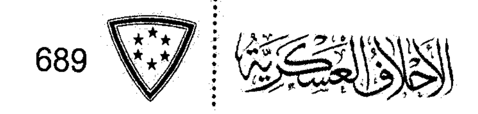
(٢) ينظر: العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، أبو بكر ابن العربي ص١٧٢ وما بعدها، المطبعة السلفية- القاهرة- ط١٣٧٥هـ، والخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار ص٤٢٦ وما بعدها، دار الكتب العلمية-بيروت، وخبر التحكيم في تاريخ الطبري (٥/ ٤٨) وما بعدها، دار المعارف- مصر، ط ١٩٧٠م، وينظر أيضًا: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٤)، والبغي السياسي، عبدالملك منصور حسن ص٢٣٢-٢٣٣.

من شأنه أن يكتب النجاح للحل الذي يأتي عن طريق القرارات التي يصدرها الحكمان، بإذن الله؛ ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥].

ويبقى على علماء المسلمين في سائر الأقطار الإسلامية أن ينشروا بين الأمة أن التحكيم هو الحل الشرعي، وأن قراراته ملزمة بإجماع الصحابة، وذلك لحمل الأقطار المتنازعة على اللجوء إلى هذا الحل الشرعي، كما عليهم أن يقفوا موقفًا سلبيًا من الدعوة إلى عقد المؤتمرات المتعددة، التي تُصدر القرارات المتناقضة.

و لعل اللجوء إلى مثل هذه الطريقة في حل المنازعات بين الأقطار الإسلامية، كفيل بسد الطريق على أية قوى خارجية تتدخل في نزاعات المسلمين؛ بحجة أن بعض أطراف النزاع دعاها إلى هذا التدخل.. ومن ثم تستغل هذه الفرصة لكي تتآمر على المسلمين، فتعمل على تصعيد تلك النزاعات، وفرض الحل الذي يحلو لها، ويكون في مصلحتها فقط.

* * *



المبحث الرابع
تحالف المسلمين ضد الكفار

تمهيد: الأصل في أمة الإسلام أنها أمة واحدة، كما قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، ولهذا كان الأصل أن إمام المسلمين واحد لا يتعدد، ولا تتعدد دولهم -كما تقدم(١)-، كما قال النبي ﷺ: «إِذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»(٢).

إلا أنه قد تتعدد دول أهل الإسلام في الواقع- كما هو الحال في واقعنا المعاصر-، وهذا لايعفي المسلمين من أن يكونوا يدًا واحدة على من سواهم مهما كانوا مفرقين، وهذا أمر جلي يسلم به المسلمون- ويؤكده ما تقدم من الآيات والأحاديث التي تناولت طبيعة علاقة المسلمين معًا وحقوق المسلم على أخيه(٣)- وهذا لا ينكره أحد، ولله الحمد والمنة.

ومن ثم فلسنا بحاجة إلى التفصيل والتدليل على هذا الأمر، وإنما سيكون الحديث هنا عن مسألتين هامتين، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر.

المطلب الثاني: الاستعانة بأهل الأهواء والبدع والتحالف معهم.

---

(١) ينظر ص ٣٣٥-٣٣٦ من هذه الرسالة.

(٢) أخرجه مسلم ، وتقدم تخريجه ص٣٢٤، وينظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص٥٥١ وما بعدها.

(٣) ينظر ص٥٨٢ وما بعدها، من هذه الرسالة.

المطلب الأول

نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر

تمهيد:

لا يخفى على أحد ما تتعرض له(الأقليات الإسلامية) في ديار الكفر من الدول الغربية أو الشرقية أو غيرها - من اضطهاد ديني واجتماعي ثقافي سياسي واقتصادي، وأحيانًا يتجاوز حدوده ليتحول إلى اضطهاد عسكري يهدف إلى إبادة المسلمين وإرهابهم بهدف قتل الإسلام في كيانهم، والقضاء على هويتهم الإسلامية[(1)] .

فما طبيعة علاقة هؤلاء المؤمنين المقيمين في بلاد الكفار بالدولة الإسلامية؛ دولة الخلافة حال وجودها، أو الدول الإسلامية المتعددة في واقعنا المعاصر؛ حيث إنه لا وجود للدولة الإسلامية بمعناها الفقهي المتعارف عليه، فنحن أمام واقع تعدد الدول المسلمة وتفرعها وتفرقها، والتي تختلف سياساتها الخارجية وأهدافها- فما طبيعة العلاقة بين تلك الأقليات وهذه الدول الإسلامية؟

وما حق هؤلاء المؤمنين الذين يشكلون تلك (الأقليات الإسلامية)، ولم

---

(١) كما هو واقع كثير من الأقليات المسلمة اليوم في كثير من دول العالم؛ كما في الصين أو بعض الجمهوريات الإسلامية التي تقع تحت وصاية روسيا الشيوعية، وغيرها من الدول؛ فإن الكفر ملة واحدة فإن المسلمين يعانون في كل الدول؛ شيوعية أو بوذية أو هندوسية أو نصرانية، فالجميع لا يتورع عن تقريع المسلمين بشتى الوسائل وإن اختلفت باختلاف المخططين أو الخلفيات التاريخية والإستراتيجيات وكذلك باختلاف الظروف المحيطة سواء بالدولة أو بالأقلية المسلمة. ينظر في ذلك: الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، بحوث مؤتمر دار الندوة العالمية، دار الندوة العالمية- ط١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، والأقليات المسلمة في مواجهة التحديات، وواجب المسلمين نحوهم، د.أحمد الحصين، دار عالم الكتب-الرياض، ط١-١٤٢٣هـ.

يهاجروا، ويتعرضون للاضطهاد في دينهم- ما حقهم على الدولة الإسلامية، أو الدول الإسلامية؟

وهل يجب على تلك الدول نصرتهم على دولهم الكافرة، إذا استنصروا المسلمين في الدين؟

وما ملامح تلك النصرة إذا تعذرت النصرة العسكرية في ظل الواقع المعاصر وإشكالاته المركبة والمعقدة، واستحقاقات ما يعرف بالشرعية الدولية، والتزامات الدول المنتسبة إلى هيئة الأمم المتحدة، والتي تتمتع الدول الإسلامية بعضويتها وتلتزم بميثاقها ومبادئها(١)؟

وبتعبير آخر ما المساعدة التي يمكن أن تقدمها لها استنادًا لمبدأ النصرة؟ وكيف تختلف نوعية المساعدة باختلاف الظروف بين وقتي السلم والحرب؟

وهذا بدوره يدفعنا للحديث عن دور المعاهدات والاتفاقيات الدولية لحماية الأقليات من كل أنواع التميز والاضطهاد، ومدى فاعليتها وحيادها؟

وثَمَّ إشكالية أخرى تعترض هذه الأقليات المسلمة إذا كانت من رعايا دولة غير مسلمة، وهذه هي الصفة الغالبة للمسلمين خارج ديار الإسلام؛ إذ ربما كان دعمها أسهل إذا كانت هذه الأقليات جاليات فقط؛ بمعنى أنها لا تزال تتمتع بجنسيتها الأولى؛ أي إنها رعية من رعايا دولة مسلمة، وبذلك فإن الحماية تثبت لها

---

(١) ينبغي أن يعلم «أن أي نظام أو قانون يخالف ما جاء به الإسلام إنما هو نظام غير محترم، ويجوز مخالفته، بل تجب، هذا إذا كان من مسلمين وفي بلاد مسلمين، فكيف إذا كان من كفار ويلزم به المسلمون؟ فهو أشد وأولى بالرفض وعدم الاحترام». ينظر: ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية، د. محمد بن علي السميح ص٢٧٤، ط١- ١٤٠٣هـ. وسبق نقل كلام الفقهاء في بيان بطلان كل شرط يخالف الشريعة الإسلامية ص٥٤٤ وما بعدها.

استنادًا للقانون الدولي.

فهل هذا الانتماء إلى تلك الدول غير المسلمة -والتي هي الصفة الغالبة للمسلمين خارج ديار الإسلام- هل هذا الانتماء ينفي عنها صفة كونها تابعة للدولة الإسلامية؟

كل هذه التساؤلات تحتاج إلى إجابة، وهو مانعرض له إن شاء الله في هذا المطلب، وذلك من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: علاقة الأقليات المسلمة بالدولة المسلمة.

الفرع الثاني: واجبات الدولة الإسلامية نحو الأقليات المسلمة:

- **المسألة الأولى: نصرة الأقليات المسلمة وقت السلم.**
- **المسألة الثانية: نصرة الأقليات المسلمة وقت الحرب:**

- الحال الأولى: عدم وجود معاهدة بين الدول المسلمة والدولة غير المسلمة.

- الحال الثانية: وجود معاهدة بين الدول المسلمة وبين الدولة غير المسلمة.

الفرع الأول: علاقة الأقليات المسلمة بالدولة المسلمة:

المسلمون مهما باعدت بينهم المسافات، ونأت بهم الديار فهم إخوة؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وبعد أن تداعت أركان الدولة الإسلامية التي كانت ممثلة في الدولة العثمانية، وجد كثير من المسلمين أنفسهم في عزلة كبيرة، خاصة وأن الدولة الإسلامية التي كان يُحسب لها ألف حساب أصبحت في طي النسيان، وحل مكانها عشرات من الدول المنفصلة المتفرقة، التي لا تنظر إلى قضايا الأمة بنفس المنظار، ولا بنفس الاهتمام.

هذا الوضع ولَّد مشكلة في تحرك هذه الدول لما فيه صالح للأقليات المسلمة،

فبعضها لم يقطع صلته بها؛ إما لكونها من أصول الدولة، رغم تابعيتها لدولة غير مسلمة، أو انطلاقًا من مبدأ الأخوة الدينية، وبعضها الآخر لا علاقة له بها لا من قريب ولا من بعيد؛ بدعوى أنها تابعة لدولة أخرى، وبالتالي لا مجال للتدخل في شؤونها الداخلية.

فما مدى ارتباط الدول المسلمة بالأقليات المسلمة؟ وهل كانت قبل اليوم تعد من رعايا الدولة الإسلامية؟ وكيف يؤثر الارتباط من عدمه على نصرة ومساعدة الأقليات؟

صورة المسألة: تناول الفقهاء هذه المسألة عند حديثهم عن المسلم المستأمن في دار الحرب - الكفر - أو الحربي - نسبة إلى الدار - الذي أسلم ولم يهاجر إلى دار الإسلام، وعمّا إذا كانت تشمله ولاية الدولة الإسلامية أم لا، وتخريجًا على هذه المسألة تدخل مسألة الأقليات المسلمة وعلاقتها بالدولة ضمن هذه المسألة، فهل تشملهم الولاية؟

وقد اختلف في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: أن المسلم خارج دار الإسلام ليس من رعايا الدولة الإسلامية:

وممن ذهب إلى هذا الرأي: أبو حنيفة، وأبو يوسف[(١)]، والرازي[(٢)]، ومن المعاصرين: المودودي[(٣)]، وسيد قطب[(١)].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٠٥)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (٣/ ٢٦٨).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (٨/ ٢١٦).

(٣) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ص٥٦، ٥٧، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط ١٩٨٠م.

وحسب هذا الرأي يجب على المسلمين أن يهاجروا إلى دار الإسلام؛ حتى يعتبروا من مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها، فالإسلام وحده غير كافٍ لاعتبارهم رعايا[٢].

القول الثاني: أن المسلمين خارج دولة الإسلام من رعاياها أينما وجدوا وحيثما حلوا، وأن سيادة الدولة الإسلامية تمتد إليهم وتقام عليهم أحكام الإسلام.

وهذا قول جمهور الفقهاء من المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، وبعض الحنفية[٦]، ومن المعاصرين أبو زهرة[٧].

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن **المسلم خارج دار الإسلام ليس من رعايا الدولة الإسلامية**، بالكتاب والسنة والآثار والمعقول :

أ-الكتاب:

-قوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ

=

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٥٥٥).

(٢) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٥٢، دار النفائس- بيروت، ودار البيارق-بيروت، ط١- ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٣) ينظر: مواهب الجليل (٣/ ٣٥٥)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٧)، والكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر ص٢١١، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، أبو بكر محمد الشاشي القفال (٧/ ٦٧١)، مكتبة الرسالة الحديثة-عمان- الأردن، ط١- ١٩٨٨م.

(٤) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٣٥٤)، وتحفة المحتاج بشرح المنهاج للهيثمي (٩/ ٢٤٣).

(٥) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٤٣٣)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٠٥)، وحلية العلماء للشاشي (٧/ ٦٧١).

(٦) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/ ٢٦٧)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٠٥)، وحلية العلماء للشاشي (٧/ ٦٧١).

(٧) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة ص٦٠.

﴿وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۢ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد أثبت الله الموالاة بين المهاجرين والأنصار، الذين هم بدار الإسلام، بينما نفاها عن المسلمين الذين لم يهاجروا، وفسر العلماء معنى الولاية في الآية بالنصرة والتعاون والموالاة في الدين[1].

يقول سيد قطب: «فالهجرة التي يشير إليها النص، ويجعلها شرطًا لتلك الولاية العامة والخاصة، هي الهجرة من دار الشرك إلى دار الإسلام - لمن استطاع - فأما الذين لا يملكون الهجرة ولم يهاجروا؛ استمساكًا بمصالح أو قرابات مع المشركين؛ فهؤلاء ليست بينهم وبين المجتمع المسلم ولاية، كما كان الشأن في جماعات من الأعراب؛ أسلموا ولم يهاجروا؛ لمثل هذه الملابسات، وكذلك بعض أفراد في مكة من القادرين على الهجرة...»[2].

ويقول المراغي في تفسير الآية: «الولاية بفتح الواو وكسرها، وقيل هي بالفتح خاصة بالنصرة والمعونة والنسب والدين، وبالكسر في الإمارة وتولي الأمور العامة.. أي أن المؤمنين المقيمين في أرض المشركين وتحت سلطانهم وحكمهم ودارهم دار حرب وشرك لا يثبت لهم شيء من ولاية المؤمنين الذين في

---

(١) ينظر: تفسير الرازي (١٥/ ١٦٦).
(٢) ينظر: في ظلال القرآن (٣/ ١٥٥٥).

دار الإسلام إذ لا سبيل لنصر أولئك لهم»[(١)].

ويضيف المودودي قائلًا: «فهذه الآية تبين أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام، أو الانتقال إليها من دار الكفر، فهم من أهل دار الإسلام متساوون في حقوقهم وأولياء فيما بينهم»[(٢)].

كما يقول بشأن الآية: «الجزء الأول من الآية يذكر أن من يقطن خارج حدود الدولة الإسلامية يخرج عن دائرة الولاية السياسية»[(٣)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الولاية التي وردت في الآية ليست بمعنى التعاون والتناصر بل جاءت بمعنى الإرث.

قال ابن العربي تفسيرًا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿مِّن شَىْءٍ﴾ : «من النصرة لبعد دارهم، وقيل: من الميراث لانقطاع ولايتهم»[(٤)].

وقال النيسابوري: «قال المفسرون: لا يجوز أن يكون المراد بهذه الولاية النصرة والمعونة، وإلا لم يصح عطف: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ﴾ عليه؛ لأن الشيء لا يعطف على مثله؛ فالمراد بها الإرث»[(٥)].

وجاء في التفسير الكبير للرازي: «واختلفوا في المراد بهذه الآية؛ فنقل عن ابن عباس والمفسرين كلهم أن المراد هو الولاية في الميراث، وقالوا: جعل الله سبحانه وتعالى سبب الإرث الهجرة والنصرة أو القرابة، وكان القريب الذي آمن ولم

---

(١) ينظر: تفسير المراغي (١٠/ ٤٢).
(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ص٥٦، ٥٧.
(٣) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص٢٠٨، ٢٠٩.
(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).
(٥) ينظر: تفسير النيسابوري (٣/ ٤٢٢).

يهاجر لم يرث من أجل أنه لم يهاجر ولم ينصر»[1].

وعليه فكثير من المفسرين على أن المقصود من الولاية في الآية: هو الإرث.

وأجيب على ذلك الاعتراض: بأنه لايمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضيًا للأمرين جميعًا؛ من نفي التوارث والنصرة، ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجرًا كان أو غير مهاجر، وإسقاطه بالهجرة فحسب، وبقي نفي الولاية بمعنى نفي إيجاب النصرة.

ويدل على إمكانية حمل معنى الولاية على الأمرين قول الجصاص: «وليس يمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضيًا للأمرين جميعًا من نفي التوارث والنصرة، ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجرًا كان أو غير مهاجر وإسقاطه بالهجرة فحسب، ونسخ نفي إيجاب النصرة بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[الأنفال: ٧٣]»[2].

وأما قوله بنسخ نفي إيجاب النصرة بما ذكر من الآيات؛ فدعوى النسخ تحتاج إلى دليل، وليس هنا دليل، فيكون إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

ب- السنة:

١-ماثبت عند مسلم من حديث بريدة الأسلمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَّرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «**اغْزُوا بِاسْمِ اللهِ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، اغْزُوا**

---

(١) ينظر: التفسير الكبير (١٥/ ١٦٦).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٢٦٣)، وينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).

وَلَا تَغُلُّـوا، وَلَا تَغْـدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُـوا، وَلَا تَقْتُلُـوا وَلِيـدًا، وَإِذَا لَقِيـتَ عَـدُوَّكَ مِـنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِـنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ.

ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُـمْ إِنْ فَعَلُـوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُـوا مِنْهَـا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَـلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ..»[1].

وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: يدل الحديث على أن المسلمين الذين يهاجرون إلى دار الإسلام تثبت لهم الحقوق وتترتب عليهم نفس الواجبات، وإن لم يفعلوا ذلك بأن بقوا في أراضيهم - دار الكفر - فهم كسائر أعراب المسلمين غير المهاجرين حيث تجري عليهم أحكام الإسلام من غير تمييز، لكن وبما أنهم لا يشاركون في الغزو والجهاد فلا نصيب لهم في الغنيمة والفيء إلا أن يهاجروا، ففي هذا الحديث دلالة على أنهم ليسوا من رعايا الدولة.

ونوقش هذا الاستدلال: بأننا لا نسلم بالاستدلال بهذا الحديث على ماذهبتم إليه؛ فإنه حديث منسوخ، وإنما كان هذا الحكم أول الإسلام لمن لم يهاجر - كما قال أبو عبيد[2] - ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾[الأنفال: ٧٥].

---

(١) تقدم تخريجه ص٣٥٨.
(٢) ينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير (٢/ ٥٨٩).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن دعوى النسخ لا يصار إليها إلى بدليل، وعند تعذر إعمال الدليلين، ولا دليل على النسخ، ولا إشكال في إعمال الدليلين -كما سبق-.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا أن الحديث محكم غير منسوخ؛ فلا يكون فيه حجة أيضًا لما تقولون به؛ فإن غاية مايفيده الحديث؛ أنه لا يثبت لهم حق الغنيمة والفيء، وهذا ليس لأنهم ليسوا رعايا، بل لكونهم لم يشاركوا في القتال، ولو شاركوا لاستحقوا ذلك[١].

كما أن الحديث عليهم وليس لهم، فكيف يأذن الرسول ﷺ بإقامتهم خارج دار الإسلام، ثم يقال بعد ذلك بأنهم لا يتمتعون بحقوق المسلمين ولا يُكلفون بواجبات المسلمين؟!.

٢-ما ثبت من حديث جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ الله، أن النبي ﷺ قَالَ: «**أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ**» . قَالُوا: يَا رَسُولَ الله لِمَ؟ قَالَ: «**لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا**»[٢].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على عدم المساواة بين المسلم الذي يعيش في دار الكفر مع المسلم الذي يعيش في دار الإسلام؛ حيث تبرأ الرسول ﷺ من الأول، وهذا يدل على أنه ليس من رعايا الدولة المسلمة.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الحديث يحمل على حالة خاصة؛ وهي التي لا يأمن فيها المسلم على

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص١٦٠.
(٢) تقدم تخريجه ص٢٣٤.

دينه؛ كما قال الحافظ في الفتح -بعد أن ساق الحديث-قال: «وَهَذَا مَحْمُولٌ عَلَى مَنْ لَمْ يَأْمَنْ عَلَى دِينِهِ»[(١)].

الثاني: بأنه ليس المقصود أنه يتبرأ من المسلم في دار الكفر، بمعنى انقطاع الولاية، بل المقصود: براءة دم، أي لا إثم على القاتل؛ لأنه قتل خطأً، كما لا دية لقومه لأنهم أعداء للمسلمين[(٢)].

فإن كان قومه مسلمين تثبت لهم الدية، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، ولفعل الرسول ﷺ حين قتل خالد بعض المسلمين من بَنِي جَذِيمَةَ، فبعث ﷺ عليًا فودى قتلاهم[(٣)].

٣- ما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «**الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ....**»[(٤)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على صحة الأمان[(٥)] من كل مسلم، ولما كان أمان المسلم المقيم في دار الكفر مستثنى من ذلك، كما صرح الفقهاء؛ حيث يقول الكاساني:

---

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٦/ ٣٩).

(٢) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٧).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بَنِي جَذِيمَةَ (٥/ ١٦٠) ح(٤٣٣٩) من حديث عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٤) تقدم تخريجه ص٥٣٠.

(٥) الأمان ضد الخوف، وهو ترك القتل والقتال مع الكفار، وهو من مكايد الحرب ومصالحه والعقود التي تفيدهم إلا من ثلاثة: أمان وجزية وهدنة؛ لأنه إذا تعلق بمحصور فالأمان، أو بغير محصور؛ فإن كان إلى غاية فالهدنة، وإلا فالجزية، وهما مختصان بالإمام بخلاف الأمان. ينظر: مغني المحتاج للشربيني (٤/ ٣١٣). وتقدم بسط الكلام على ذلك ص٥٩٩ وما بعدها.

«ولا يجوز أمان التاجر في دار الحرب والأسير فيها، والحربي الذي أسلم هناك؛ لأن هؤلاء لا يقفون على حال الغزاة من القوة والضعف، فلا يعرفون للأمان مصلحة، ولأنهم متهمون في حق الغزاة لكونهم مقهورين في أيدي الكفرة»[(١)].

وجاء في شرح السير الكبير: «فَلَا يَصِحُّ، أَمَانُ الْمُسْلِمِ لَهُمْ إذَا كَانَ فِيهِمْ، لِمَا فِيهِ مِنْ إبْطَالِ حَقِّ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ.

وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ هَذَا الْأَمَانُ لَمْ يَقْدِرْ الْمُسْلِمُونَ عَلَى قَهْرِهِمْ بِحَالٍ، فَإِنَّهُمْ إذَا أَيْقَنُوا بِالْقَهْرِ أَسْلَمَ بَعْضُهُمْ، ثُمَّ آمَنَهُمْ عَلَى أَنْ يَخْرُجَ مَعَ كُلِّ نَفَرٍ مِنْهُم... »[(٢)].

ويؤكد هذا سعيد حوي بقوله: «أما المؤمنون الذين يعيشون في دار الحرب فهؤلاء ليست لهم حقوق المواطن المسلم في دار الإسلام كاملة، فمثلًا: المسلمون عدول يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم... ولكن ليس للمسلم المقيم في دار الحرب أن يجير»[(٣)].

وحيث إن الأمان يثبت من كل مسلم إلا من المسلم بدار الحرب مهما كانت صفته؛ مقيمًا أو تاجرًا أو أسيرًا؛ فدل أنه ليس من رعايا الدولة المسلمة ومواطنيها.

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لايسلم أن علة عدم اعتبار أمان المسلم في دار الكفر لكونه ليس من رعايا الدولة الإسلامية؛ إذ إن القول بعدم صحة أمانهم؛ إما أن يكون بسبب الإكراه؛ كما في حالة أمان الأسير المكره فلا يصح.

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٠٧).

(٢) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (١/ ٥٥٦)، وينظر أيضًا: اختيار التعليل المختار (٤/ ١٢٣)، وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٣٧).

(٣) ينظر: الأساس في التفسير، سعيد حوي (٤/ ٢٢٠٦)، طبعة دار السلام- القاهرة، ط٥- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

وإما أن يكون من باب عدم قدرته على إدراك مصلحة المسلمين، فقد يضر الأمان الذي يعطيه بالمسلمين بدار الإسلام، ولذلك يعلل الكاساني عدم صحة أمان المسلم بدار الكفر فيقول: «لأن هؤلاء لا يقفون على حال الغزاة من القوة والضعف؛ فلا يعرفون للأمان مصلحة، ولأنهم متهمون في حق الغزاة لكونهم مقهورين في أيدي الكفرة»[(١)].

٤- ماثبت عنه ﷺ أنه قال: «**لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ**»، و في لفظ: «**لَا تُقْطَعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ**»[(٢)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الحدود لا تقام على المسلمين في دار الحرب؛ وفي هذا دليل على أن سيادة الدولة الإسلامية لاتمتد على المسلمين الذين يعيشون خارج الدولة الإسلامية.

فلا تقام الحدود في دار الحرب؛ فإذا أسلم كافر في دار الكفر وقتله مسلم هناك فلا شيء عليه سواء قتله عمدًا أو خطئًا، لعدم الولاية الفعلية وقت حدوث الجريمة، ولتعذر استيفاء العقاب وقت الجريمة، ولا عبرة في إثبات القصاص بالولاية الحكمية[(٣)].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٠٧).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع (٤/ ١٤٢) ح(٤٤٠٨)، والترمذي، الحدود، باب ما جاء أن الأيدي لا تقطع في الغزو (٤/ ٥٣) ح(١٤٥٠)، والنسائي، كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر (٨/ ٩١) ح(٤٩٧٩)، من حديث بُسرِ بْنِ أَرْطَاةَ. وصححه الألباني في المشكاة ح(٣٦٠١).

(٣) ينظر: فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر ص٦٥١، دار الإيمان-بيروت، ط١-١٩٩٨م، والجريمة لأبي زهرة ص٢٤٨.

ولا تجب عليه إلا الكفارة عند أبي حنيفة[١]، وعند أبي يوسف ومحمد عليه الدية في العمد والخطأ[٢].

ويقول أبو حنيفة: «لا تجب الحدود في دار الحرب إلا أن يكون معهم إمام أو نائب إمام»[٣].

وقال في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: « (وَلَا شَيْءَ فِي قَتْلِ الْمُسْلِمِ ثَمَّةَ) أَيْ فِي دَارِ الْحَرْبِ (مُسْلِمًا أَسْلَمَ وَلَمْ يُهَاجِرْ) إلَيْنَا (سِوَى الْكَفَّارَةِ فِي الْخَطَأِ اتِّفَاقًا) عِنْدَ أَئِمَّتِنَا، وَعِنْدَ الْأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ يَجِبُ الْقِصَاصُ بِقَتْلِهِ عَمْدًا، وَتَجِبُ الدِّيَةُ بِقَتْلِهِ خَطأً»[٤].

كما يعلل أبو حنيفة عدم ترتب عقوبة قتل المسلم للأسير المسلم في دار الكفر؛ بأن المسلم صار مقيمًا بإقامتهم؛ فهو إذن تابع لهم، ولا تجب بقتله إلا الكفارة لأنه غير متقوّم لعدم الإحراز بالدار[٥].

وجاء في البحر الرائق : «وَفِي الْبَزَّازِيَّةِ: امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ سُبِيَتْ بِالْمَشْرِقِ: وَجَبَ عَلَى أَهْلِ الْمَغْرِبِ تَخْلِيصُهَا مِنْ الْأَسْرِ مَا لَمْ تَدْخُلْ دَارَ الْحَرْبِ؛ لِأَنَّ دَارَ الْإِسْلَامِ كَمَكَانٍ وَاحِدٍ.اهـ.»[٦].

ويفهم من هذا الكلام أن المرأة المسلمة من دار الحرب لو سبيت لم يكن واجبًا على المسلمين أن يخلصوها من الأسر؛ فدل على أن المسلمين الذين يعيشون خارج

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٠٥).
(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء، تصنيف الطحاوي، اختصار أبو بكر الجصاص (٣/ ٤٧٧).
(٣) ينظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للشاشي (٧/ ٦٧١).
(٤) ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد، داماد أفندي (١/ ٦٥٧).
(٥) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٣/ ٢٦٧).
(٦) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (٥/ ٧٩).

الدولة الإسلامية ليسوا من رعاياها الذين يستحقون رعايتها وحمايتها[1].

ونوقش هذا الاستدلال: على النحو التالي:

-أما كلامهم بعدم تطبيق الحدود في دار الكفر ؛ فإنه يعارض الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾[النساء: ٩٢]، فكيف يستقيم أن يقتل مسلم مسلمًا عمدًا بدار الكفر ثم لا تترتب عليه عقوبة القتل العمد؛ القصاص ؟!

أما في حالة كون «القتل خطأً وكان أولياء القتيل من كفار أهل الحرب، فلا دية لهم وعلى القاتل تحرير رقبة مؤمنة لا غير»[2].

-وعلى فرض التسليم بذلك؛ فإنه لادلالة فيه على ماذهبتم إليه؛ من أن العلة هي أنه لاسلطان للدولة الإسلامية على رعاياها في دار الكفر أو دار الحرب؛ وإنما العلة في ذلك هو مَخَافَةَ أَنْ يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ، ويدل على ذلك ما جاء في أثر زيد بن ثابت[3] من التعليل بذلك.

-وأما عن الأسير وكونه تابعًا للحربيين؛ فذلك يكون صورة لا حكمًا، وإلا لقلنا بجواز استرقاق المسلمين له عند الظفر به، وهذا لا يقول به أحد حتى الحنفية[4].

ج- الآثار:

-ما روي عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، أَنَّهُ قَالَ: «لَا تُقَامُ الحُدُودُ فِي دَارِ الحَرْبِ؛ مَخَافَةَ أَنْ

---

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٥٤.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٧).

(٣) وهوالأثر الذي يأتي قريبًا في أدلة الآثار.

(٤) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/ ٣٥٨).

يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ»[١].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الأثر على أن الحدود لا تقام على المسلمين في دار الحرب؛ وفي هذا دليل على أن سيادة الدولة الإسلامية لاتمتد على المسلمين الذين يعيشون خارج الدولة الإسلامية؛ ومن ثم فلايكونوا من رعاياها. ومثل هذا لايقال بالرأي؛ فيكون له حكم المرفوع.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الأثر ضعيف ولايثبت؛ فإن في إسناده مجهولًا؛ حيث إن البيهقي أخرجه عن أبي يُوسُفَ؛ قال: حَدَّثَنَا بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مَكْحُولٍ...، وأشار البيهقي إلى ضعفه في ترجمة الباب؛ حيث قال: بَابُ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجِعَ.

كما أنه معارض بما روي عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «**أُقِيمُوا حُدُودَ اللهِ فِي السَّفَرِ وَالحَضَرِ، عَلَى الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ، وَلَا تُبَالُوا فِي اللهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ**»[٢].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، بَابُ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجِعَ (٩/ ١٧٧-١٧٨) ح (١٨٢٢٥)، وفي معرفة السنن والآثار (١٣/ ٢٧٢) ح(١٨١٥٤)، وهو ضعيف؛ في سنده مجهول؛ حيث رواه أَبُو يُوسُفَ؛ قال: حَدَّثَنَا بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مَكْحُولٍ...، وأشار البيهقي إلى ضعفه في ترجمة الباب؛ حيث قال: بَابُ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجِعَ. وصرح بذلك في موضع آخر؛ حيث قال في الصغرى (٣/ ٤٠٢): وَالَّذِي رُوِيَ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: «لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي دَارِ الْحَرْبِ» مُنْقَطِعٌ».

(٢) أخرجه أحمد بنحوه في المسند (٣٧/ ٤٣٥) ح(٢٢٧٧٦)، و البيهقي في السنن الكبرى، بَابُ إِقَامَةِ الْحُدُودِ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ (٩/ ١٧٦) ح(١٨٢٢١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٨٤) ح(٢٤٠٤)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. ووافقه الذهبي. وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣٧/ ٤٣٥). وأخرجه ابن ماجه (٢٥٤٠) مختصرًا – دون

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه على فرض ضعف إسناد البيهقي؛ فإن له شواهد صحيحة؛ منها: قوله ﷺ: «**لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ**»، و في لفظ: «**لَا تُقْطَعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ**»[1].

وأجيب على تلك المناقشة: سلمنا بأن الأثر صحيح؛ فإنه لادلالة فيه على ماذهبتم إليه؛ من أن العلة هي أنه لاسلطان للدولة الإسلامية على رعاياها في دار الكفر أو دار الحرب؛ وإنما العلة في ذلك هو ما جاء في نفس الأثر: «**مَخَافَةَ أَنْ يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ**».

ج-المعقول:

قالوا: إن المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية يتحملون كل التكاليف من قبل تلك الدولة، ويشاركون في تنميتها وبنائها، والدفاع عنها؛ ومن ثَمَّ فإنهم وحدهم الذين يحق لهم أن يحظوا برعايتها وحمايتها، ويتمتعوا بامتيازاتها؛ فليس من المعقول شرعًا أو عقلًا أن يحظى من لايشاركون في شيء من ذلك- من المسلمين الذين يقيمون في بلاد الكفار- بنفس تلك الحقوق والامتيازات؛ فإن «**الخَرَاجِ بِالضَّمَانِ**» و**الْغُرْمَ بِالْغُنْمِ**[2]؛ أَيْ أَنَّ مَنْ يَنَالَ نَفْعَ شَيْءٍ يَجِبُ أَنْ يَتَحَمَّلَ ضَرَرَهُ[1].

موضع الشاهد- بلفظ: «**أَقِيمُوا حُدُودَ اللهِ فِي الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ، وَلَا تَأْخُذْكُمْ فِي اللهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ**» من حديث عبادة أيضًا، وحسَّنه الألباني بشواهده في صحيح الترغيب والترهيب (٢٣٥٢).

(١) تقدم تخريجه ص٧٠٢.

(٢) نص قاعدتين فقهيتين. ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٨٨) المادة (٨٥) و (١/ ٩٠) المادة (٨٧). وقاعدة: «**الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ**» هي نص حديث أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب فِيمَنِ اشْتَرَى عَبْدًا فَاسْتَعْمَلَهُ ثُمَّ وَجَدَ بِهِ عَيْبًا (٣/ ٢٨٤) ح(٣٥٠٨)، والترمذي، أبواب البيوع، باب مَا جَاءَ فِيمَنْ يَشْتَرِي العَبْدَ وَيَسْتَغِلُّهُ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا (٣/ ٥٧٣) ح(١٢٨٥) وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، والنسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان (٧/ ٢٥٤) ح(٤٤٩٠)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان (٢/ ٧٥٤) ح(٢٢٤٣)، وأحمد

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن حق رعاية الدولة الإسلامية لكل مسلم، وخضوعه لسلطانها وسيادتها؛ إنما هو باعتبار رابطة الإسلام والولاء له والانتماء إليه، وليس بسبب إقامته فيه، وكونه لايقيم بها لا يحرمه من هذا الحق، كما لايجعله غير خاضع لسلطان الدولة الإسلامية، وأحكام الشريعة الإسلامية، وإنما يمكن أن يترتب على ذلك حرمانه من الغنيمة والفيء الذي قد تصيبه الدولة الإسلامية من الجهاد، كما دل على ذلك حديث بريدة الأسلمي المتقدم.

كما لانسلم أن المسلمين الذي يقيمون خارج الدولة الإسلامية لا يتحملون بالضرورة عبء التنمية والازدهار للدولة الإسلامية، ولايفيدون الإسلام والمسلمين؛ بل لو أحسن رعايتهم والاهتمام بقضاياهم، وبسط الحماية عليهم والدفاع عن حقوقهم المهضومة، واتخاذ كافة السبل المتاحة لتحقيق ذلك- لو أحسن ذلك كله؛ فلاشك أن الفائدة التي ترجع على الدولة الإسلامية منهم ستكون كبيرة.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون: إن المسلمين خارج دولة الإسلام من رعاياها، وأن سيادة الدولة الإسلامية تمتد إليهم وتقام عليهم أحكام الإسلام بالكتاب والسنة والآثار والمعقول :

أ-الكتاب:

١-قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

=

(٤٠/ ٢٧٢) ح(٢٤٢٢٤)، كلهم من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٤٠/ ٢٧٢-٢٧٣)، والألباني في الإرواء ح(١٣١٥).

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٥٤.

٢-قوله ﷻ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١].

٣- قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد بينت الآيات بيانًا واضحًا لا لبس فيه أن جميع المسلمين إخوة، وأن بعضهم أولياء بعض، وأن هذه الولاية ثابتة لهم بعقد الإسلام والإيمان، ولا فرق في ذلك بين المسلمين في دار الإسلام أو خارجها؛ وأنهم أمة واحدة، لأنهم يشتركون جميعًا في دين واحد وشريعة واحدة. وهذا مما يدلُّ على أنهم رعية واحدة للدولة الإسلامية في أي مكان كانوا.

قال ابن كثير: «﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ أَيْ: يَتَنَاصَرُونَ وَيَتَعَاضَدُونَ، كَمَا جَاءَ فِي الصحيح: «**الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا**» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ[١]...»[٢].

وقال ابن الجوزي: «قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ أي: بعضهم يوالي بعضًا، فهم يد واحدة، يأمرون بالإيمان، وينهون عن الكفر»[٣].

وقال محمد رشيد رضا: «وِلَايَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَعُمُّ وِلَايَةَ النصرة وَوِلَايَةَ الْأُخُوَّةِ وَالْمَوَدَّةِ، وَلَكِنَّ نُصْرَةَ النِّسَاءِ تَكُونُ فِيمَا دُونَ الْقِتَالِ بِالْفِعْلِ، فَلِلنُّصْرَةِ أَعْمَالٌ كَثِيرَةٌ، مَالِيَّةٌ وَبَدَنِيَّةٌ وَأَدَبِيَّةٌ...»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨١)، ومسلم (١٠٢٣)، وتقدم تخريجه ص٦١٤.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ١٧٥).

(٣) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٢/ ٢٧٧).

(٤) ينظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (١٠/ ٤٦٦).

وقال الطاهر بن عاشور: «...عَبَّرَ فِي جَانِبِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِأَنَّهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ اللُّحْمَةَ الْجَامِعَةَ بَيْنَهُمْ، هِيَ وَلَايَةُ الْإِسْلَامِ، فَهُمْ فِيهَا عَلَى السَّوَاءِ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ مُقَلِّدًا لِلْآخَرِ وَلَا تَابِعًا لَهُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ؛ لِمَا فِي مَعْنَى الْوَلَايَةِ مِنَ الْإِشْعَارِ بِالْإِخْلَاصِ وَالتَّنَاصُرِ بِخِلَافِ الْمُنَافِقِينَ؛ فكأنّ بعضهم ناشىء مِنْ بَعْضٍ فِي مَذَامِّهِمْ»[1].

وقال الخازن: «﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ يعني الموالاة في الدين واتفاق الكلمة والعون والنصرة»[2].

ب-السنة:

(١) احتجوا بعموم الأحاديث الدالة على أخوة المسلمين جميعًا وعدم التمييز بينهم، ومنها:

١ – ما ثبت عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«مَنْ صَلَّى صَلاَتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذَلِكَ المُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلاَ تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ»**[3].

وفي رواية عن أنس أيضًا: **«مَنْ شَهِدَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَصَلَّى صَلاَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَهُوَ المُسْلِمُ، لَهُ مَا لِلْمُسْلِمِ، وَعَلَيْهِ مَا عَلَى المُسْلِمِ»**[4].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (١٠/ ٢٦٢).

(٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (٢/ ٣٨٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة (١/ ٨٧) ح(٣٩١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة (١/ ٨٧) ح(٣٩٣).

٢-ماجاءَ فِي الصحيح: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ[1].

٣-قوله ﷺ : «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[2].

٤-قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ»[3].

وجه الدلالة:

قالوا: تتضافر هذه الأحاديث وغيرها على تأكيد أخوة المسلمين فهم جسد واحد، وعصمتهم واحدة في الدماء والأموال والأعراض أينما حلوا، بغض النظر عن المكان الذي يسكنون فيه؛ ويتمتعون برعاية الدولة الإسلامية، وتمتد عليهم سيادة الإسلام، و يصح أمانهم كما ذهب الجمهور، حتى الأسير إذا لم يكن مكرهًا على منح الأمان يثبت أمانه[4].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه لا خلاف على ماتدل عليه هذه النصوص العامة من إثبات حق الأخوة الإسلامية بمعناها العام، فهذا ليس محل خلاف ونزاع، وإنما الخلاف في التسوية بين الفريقين في الحقوق الخاصة التي منها النصرة- في بعض صورها وأحوالها-، وقد دلَّت نصوص الكتاب العزيز على التفريق في حقوق الفريقين؛ لاعتبار الهجرة، والبقاء في دار الكفر.

---

(١) تقدم تخريجه ص٦١٤.

(٢) أخرجه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٥)، وتقدم تخريجه ص٦١٤.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠)، وتقدم تخريجه ص٦١٤.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٠٥)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٣١٤)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٠٥)، والمغني لابن قدامة (١٠/ ٤٩٣). وينظر أيضًا: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٥٦.

ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن عدم الهجرة والبقاء في دار الكفر، لم تمنع حق النصرة في الدين لهم مطلقًا؛ بل جعلته واجبًا إلا في حالة خاصة، تتعلق بارتباط الدولة الإسلامية بمعاهدة مع الطرف المستنصر عليه، من قبل هؤلاء المسلمين المقيمين في دار الكفر.

(٢) كما احتجوا بعموم الأدلة التي تجيز الإقامة في دار الكفر لمختلف الأسباب، ومنها:

١ -ما روي عَنْ صَالِحِ بْنِ بَشِيرِ بْنِ فُدَيْكٍ قَالَ: خَرَجَ فُدَيْكٌ إلى رسول الله ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ هَلَكَ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**يَا فُدَيْكُ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَاهْجُرِ السُّوءَ وَاسْكُنْ مِنْ أَرْضِ قَوْمِكَ حَيْثُ شِئْتَ**»[(١)]. وزاد في رواية البيهقي قَالَ: وَأَظُنُّ أَنَّهُ قَالَ: «**تَكُنْ مُهَاجِرًا**»[(٢)].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أنه ﷺ أذن للمسلمين في المقام خارج دار الإسلام، وما دام أن الرسول ﷺ أذن للمسلمين في المقام خارج دار الإسلام؛ فإن ذلك لا يقتضي حرمانهم من حقوق المسلمين وانقطاع الولاية عنهم، ولا يمنعهم حق رعاية الدولة الإسلامية لهم، كما لا يمنع امتداد سيادتها عليهم.

---

(١) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير، باب فديك (٦١٢)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٢٠٢) ح(٤٨٦١)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٢٩) ح(١٧٧٧٣)، والطبراني في الأوسط (٣/ ٦) ح(٢٢٩٨)، وأورده الهيثمي في المجمع (٥/ ٢٥٥) ح(٩٣٠٣)، وقال: « رواه الطبراني في "الأوسط" و "الكبير" باختصار، ورجاله ثقات؛ إلا أن صالح بن بشير أرسله، ولم يقل عن فديك » ، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (١٣/ ٦٥٠-٦٥٢).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٢٩) (١٧٧٧٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحديث لايثبت؛ فإن إسناده ضعيف؛ وله علتان:

الأولى: جهالة صالح بن بشير بن فديك- أحد الرواة-، فقد قال ابن معين: «لم يرو عنه إلا الزهري»[(١)].

والثانية: الإرسال؛ فإنه لم يقل: «عن فديك» - كما قال الهيثمي عقب الحديث[(٢)].

وأجيب على هذا الاعتراض: بأن على فرض ضعف الحديث سندًا؛ فقد دلَّ على معناه أحاديث أخرى متفق على صحتها؛ ومنها:

٢-ماثبت من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه، في وصيته ﷺ للجيش، وفيها: «**... ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ...**»[(٣)].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد أقر ﷺ من لايريد التحول إلى دار الإسلام على إقامته، وأنهم يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين؛ فكيف يقال بعد ذلك: إن هؤلاء المسلمين ليسوا من رعايا الدولة الإسلامية، الخاضعين لسلطانها، والمتمتعين برعايتها وحمايتها؟!

---

(١) ينظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٤/ ٣٩٥).

(٢) ينظر: مجمع الزوائد للهيثمي (٥/ ٢٥٥)؛ حيث قال: «رواه الطبراني في "الأوسط" و "الكبير" باختصار، ورجاله ثقات؛ إلا أن صالح بن بشير أرسله، ولم يقل عن فديك»، وينظر أيضًا: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ، للألباني (١٣/ ٦٥٠-٦٥٢).

(٣) أخرجه مسلم (١٧٣١)، وتقدم تخريجه ص٣٥٨.

ج-المعقول:

قالوا: ومما يؤكد هذه الولاية والتبعية لدار الإسلام؛ ومن ثم الخضوع لأحكامها ولسيادتها، والتمتع برعايتها وحمايتها؛ اتفاق الفقهاء على ثبوت الميراث للمسلمين باختلاف الدارين إذا كان من أولي الأرحام، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾[الأنفال: ٧٥].

قال ابن العربي: «وأما قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟﴾ [الأنفال: ٧٢]، الآية، فإن ذلك عام في النصرة والميراث، فإن من كان مقيمًا بمكة على إيمانه لم يكن ذلك معتدًا له به، ولا مثابًا عليه حتى يهاجر، ثم نسخ الله ذلك بفتح مكة والميراث بالقرابة، سواء كان الوارث في دار الحرب أو في دار الإسلام لسقوط اعتبار الهجرة بالسنة»[(١)].

فالعبرة إذن بوصف الإسلام دون اعتبار آخر... وبذلك يكون اختلاف الدارين بين المسلمين لا يؤثر في حكم الميراث وفي غيره، وأن المسلم من أهل دار الإسلام حيثما كان[(٢)].

يقول أبو زهرة: «المسلم رعية إسلامية أينما كان موطنه؛ فالسيادة الإسلامية على المسلم في كل مكان، وذلك لأن ولاية المسلم لا تكون لغير المسلم، وإذا كان المسلم منتميًا للدولة غير الإسلامية فذلك لا ينفي سيادة الدولة الإسلامية، أيًا كان موطنه»[(٣)].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، إسماعيل لطفي فطاني ص٣١٥، ٣١٦.

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، أبو زهرة ص٦٣.

إذن فالمسلم أينما كان هو رعية إسلامية تثبت لـه حقـوق الأخـوة في الإسـلام ويترتب عليه كذلك التزامه بالتكاليف.

الترجيح والاختيار:

مـن خـلال اسـتعراض أدلـة الفـريقين ومـا ورد عليهـا مـن اعتراضـات ومناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الثـاني: إن المـسلمين كلهـم أمـة واحدة، مهما تباعدت بينهم المسافات، واختلفت الأوطـان؛ كـما نـص عـلى ذلـك القرآن الكريم، وسنة الرسول الأمين ﷺ.

فيكـون المـسلم الـذي يعـيش خـارج الدولـة الإسـلامية عـضوًا في الأمـة الإسـلامية، وتجـري عليـه أحكـام الإسـلام، ويجـب عليـه أن يـساعد الإسـلام والمسلمين، قدر استطاعته وإمكاناته.

كما يحق له في أي وقت يريد أن يدخل دار الإسلام، ويأخذ جنسيتها، التي هو يحملهـا في حقيقة الأمر باعتباره مسلمًا منتميًا لأمة الإسلام، ولا يجوز لأحد أن يمنعه.

ويبقى أمر بقائه وإقامته في دار الكفر، أو حمله لجنـسيتها-عـلى القـول بجـواز ذلك- يبقى ذلك مرتبطًا بما يترتب عليـه مـن مـصالح أو مفاسـد لـه وللإسـلام والمسلمين، وبالشروط التي اشترطها من أجاز ذلك[1].

أقـول: كـان هـذا مقتـضى أدلـة الفـريقين، ومـا ورد عليهـا مـن مناقـشات

---

(١) ينظر في هذه المسألة: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (٢/ ٧٠٧)، و الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، ص١٠٩ ومـا بعـدها، وص٢٦٧ ومـا بعـدها، والجنـسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.سميح عواد الحسن ص١٧٩ وما بعدها، وص٢٣٥ وما بعدها، و الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سـليمان محمـد توبوليـاك ص٤٧ وما بعدها، وص٧٦ وما بعدها.

واعتراضات- لكن هذا إنما يصح في واقع آخر غير الذي تحياه الأمة، وإنما يكون في ظل خلافة إسلامية تحمل همَّ المسلمين في كل مكان وفي أي مكان، و ينعم كل مسلم بحمايتها ورعايتها، ويخضع لسلطانها وسيادتها.

أما في ظل هذا الواقع الأليم الذي تعيشه الأمة بعد سقوط الخلافة؛ فإن المتأمل في آراء الفريقين وأدلتهم؛ يجد أنه لايمكن أن يسلم لأحد الفريقين بالصواب المطلق؛ خاصة فيما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الكفر في عصرنا الحالي؛ فهم مسلمون في أغلبهم من مواطني دولهم غير المسلمة؛ أي من رعاياها.

فعلى الرأي الأول[1]: فهم وفق ما تعنيه كلمة (رعية)؛ ليسوا من رعايا الدولة الإسلامية.

ثم أين هي هذه الدولة الإسلامية - دار الإسلام - الموحدة التي ستشملهم بولايتها ورعايتها، أو حتى مجرد أن تفكر في محنتهم ومشاكلهم وقضاياهم ؟!

فلا شك أن هذا يبدو مجانبًا لحقيقة الواقع الماثل للعيان، لكن وفي نفس

---

(١) ويمكن أن يفهم مراد أصحاب القول الأول على أنهم قصدوا بذلك الناحية السياسية فقط؛ إذ إنهم متفقون على وحدة الأمة، ومرجعية العقيدة، التي تهيمن على المسلمين جميعًا وتجمع بينهم، مهما تعددت لغاتهم، أو تنوعت أجناسهم، أو تباعدت أوطانهم. فعندهم أن انتساب المسلم إلى الأمة الإسلامية يعتبر من قبيل الروابط الاجتماعية لا السياسية.

ولاشك أن الانتساب إلى الدولة في الإسلام بمفهومها العقيدي والاجتماعي والسياسي هو مما أمرت به الشريعة الإسلامية؛ إذ إن كثيرًا من أحكام الإسلام وشرائعه لا مجال لتطبيقها إلا من خلال ذلك الكيان.

والارتباط بهذا الكيان السياسي هو الذي يمنح التابعية الإسلامية للمسلم، بغض النظر عن مكان ولادته أو وطنه الأصلي، ومن لم يرتبط بهذا الكيان؛ فإنه لايكون من حملة تلك التابعية الإسلامية، حتى لو كان مسلمًا، مادام آثر الارتباط بدولة أخرى، لكنه يبقى مرتبطًا بالمسلمين كأمة ارتباطًا اجتماعيًا ودينيًا؛ فيكون أخًا في العقيدة، أجنبيًا في التابعية. ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٥٧-١٥٨.

الوقت لا يمكن أن نسلّم للفريق الأول بأن المسلم بدولة غير مسلمة يكون في حِلٍّ من التزاماته الدينية والأخلاقية.

وتبقى الرابطة التي تربط المسلمين في الدولة المسلمة بالأقليات المسلمة هي: رابطة دينية اجتماعية، وليست رابطة سياسية بمعنى المواطنة أو التابعية، يقول المودودي بشأن الجزء الثاني من آية [الأنفال: ٧٢] أنه: «يوضح دخولهم في دائرة الأخوة الدينية، على الرغم من خروجهم من نطاق الولاية السياسية»(١).

فالولاية للمسلمين ثابتة بقوله سبحانه: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[التوبة: ٧١]، غير أن المسلمين الذين تجمعهم دار الإسلام تثبت لهم الولاية المطلقة باعتبارهم رعايا دار واحدة، وإن لم تكن دولة واحدة كما هو الحال الآن، أما العلاقة بين الدول المسلمة والأقليات المسلمة فهي ولاية جزئية تثبت بحق الأخوة الدينية(٢).

وأخيرًا؛ فإن كون الأقليات المسلمة من رعايا دول غير مسلمة لا يقتضي التقليل من شأنهم، بل بالعكس؛ فالدور الكبير الذي يقومون به سواء للحفاظ على عقيدتهم وهويتهم وكرامتهم، أو فيما يتعلق بدورهم في الدعوة الإسلامية مهم جدًا، كما أن التضحيات التي يقدمونها في مرات كثيرة، تضحيات عظيمة تفوق تضحيات المسلمين في الدولة المسلمة - أحيانًا -، خاصة وأنهم يمثلون الخطوط الأمامية للمسلمين؛ لذلك فهم يتعرضون لكثير من الصدمات والاضطهاد والتشويه الذي يسهم في زيادة مشاعر العداء ضدهم.

---

(١) ينظر: الحكومة الإسلامية ص٢٠٩.
(٢) ينظر: الأساس في التفسير، سعيد حوّى (٤/ ٢٢٠٣).

وعليه فالدول المسلمة الآن تترتب عليها واجبات تجاه الأقليات المسلمة؛ لأنها في الخطوط الأمامية من المواجهة، ولأن أوضاعها أكثر حساسية والتحديات أمامها مضاعفة، لذلك يجب على المسلمين حكومات وشعوبًا نصرتهم وتقديم يد العون لهم.

وثَمَّ أمر آخر في هذه المسألة لا ينبغي إغفاله، وهو أهمية التفريق بين حالتين:

الحال الأولى: إذا كانت إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين.

الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهرًا من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم.

ويشهد لذلك التفريق أن الله ﷻ استثنى طائفة المستضعفين المكرهين، العاجزين عن الانتقال إلى دار الإسلام، من الوعيد على ترك الهجرة؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء:٩٧-٩٩].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ عَامَّةً فِي كُلِّ مَنْ أَقَامَ بَيْنَ ظَهَرَانَيِ الْمُشْرِكِينَ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْهِجْرَةِ، وَلَيْسَ مُتَمَكِّنًا مِنْ إِقَامَةِ الدِّينِ، فَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُرْتَكِبٌ حَرَامًا بِالْإِجْمَاعِ، وَبِنَصِّ هَذِهِ الْآيَةِ؛ حَيْثُ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ أَيْ: بِتَرْكِ الْهِجْرَةِ.

﴿قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ﴾ أَيْ: لِمَ مَكَثْتُمْ هَاهُنَا وَتَرَكْتُمُ الْهِجْرَةَ؟ ﴿قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى

﴿ٱلْأَرْضِ﴾ أَيْ: لَا نَقْدِرُ عَلَى الْخُرُوجِ مِنَ الْبَلَدِ، وَلَا الذَّهَابِ فِي الْأَرْضِ ﴿قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ ...

وَقَوْلُهُ: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ هَذَا عُذْرٌ مِنَ اللهِ تَعَالَى لِهَؤُلَاءِ فِي تَرْكِ الْهِجْرَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى التَّخَلُّصِ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ قَدَرُوا مَا عَرَفُوا يَسْلُكُونَ الطَّرِيقَ، وَلِهَذَا قَالَ: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ قَالَ مُجَاهِدٌ وَعِكْرِمَةُ، وَالسُّدِّيُّ: يَعْنِي طَرِيقًا.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ أَيْ: يَتَجَاوَزَ عَنْهُمْ بِتَرْكِ الْهِجْرَةِ، وَعَسَى مِنَ اللهِ مُوجِبَةٌ»[1].

ومما لاشك فيه أنه لاينبغي إغفال هذا التفصيل وذلك التفريق بين الحالتين، عند النظر إلى طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين هؤلاء الأفراد، وتلك الأقليات، المقيمة في الدول غير الإسلامية، والله أعلم.

الفرع الثاني: واجبات الدولة الإسلامية نحو الأقليات المسلمة:

- **المسألة الأولى: نصرة الأقليات المسلمة وقت السلم.**

النصرة واجب إيماني أخوي على كل مسلم لأخيه المسلم، مهما كان جنسه أو لونه، وبأي أرض حلّ، ينصره بنفسه وماله والذبّ عن عرضه وكرامته، يقول الرسول ﷺ: «**مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى**»[2].

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٨٩-٣٩٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم (٨/ ١٠) ح(٦٠١١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم (٤/ ١٩٩٩) ح(٢٥٨٦)، من حديث النعمان بن بشير.

وقال النّبيّ ﷺ: «المُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ[1].

وقد جاء الوعيد لمن يتخلى عن عون المسلم؛ حيث ورد عنه ﷺ أنه قال: «ما من امرئ يخذل امرءًا مُسْلِمًا فِي مَوْطِنٍ يُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عِرْضِهِ، وَيُنْتَهَكُ فِيهِ مِنْ حُرْمَتِهِ، إلاَّ خَذَلَهُ الله تَعَالَى فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ فِيهِ نُصْرَتَهُ، وَمَا مِنْ أَحَدٍ يَنْصُرُ مُسْلِمًا فِي مَوْطِنٍ يُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عِرْضِهِ، وَيُنْتَهَكُ فِيهِ مِنْ حُرْمَتِهِ، إلاَّ نَصَرَهُ الله فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ فِيهِ نصرته»[2].

وقد أثنى الله سبحانه وتعالى على الأنصار في نصرتهم للمهاجرين فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾[الأنفال: ٧٤].

وقد أمر الرسول ﷺ بنصرة المسلمين لبعضهم البعض فقال: «انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا»[3]، فأما نصرته إذا كان مظلومًا فظاهرة، أما إذا كان ظالمًا فتكون نصرته برده عن عدوانه وظلمه للآخرين.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨١)، ومسلم (١٠٢٣)، وتقدم تخريجه ص٦١٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٦/ ٢٨٨)، وأبو داود، كتاب السنة، باب من رد عن مسلم غيبة (٤/ ٢٧١) ح(٤٨٨٤)، والبيهقي في شعب الإيمان، باب في التعاون على البر والتقوى (٦/ ١١٠) ح(٧٦٣٢)، والطبراني في الكبير (٥/ ١٠٥) ح(٤٧٣٥)، وفي الأوسط (٨/ ٢٨٢) ح(٨٦٤٢)، من حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله، وَأَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ، وقال الهيثمي في المجمع (٧/ ٢٦٧): رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ. وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٩٠)، وينظر أيضًا: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (١٤/ ٨٦١-٨٦٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب أعن أخاك ظالمًا أو مظلومًا (٣/ ١٢٨) ح(٢٤٤٣) من حديث أنس بن مالك ﷺ.

وقال أيضًا: «**الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**»[(١)].

ولو تتبعنا النصوص الدالة على هذه المعاني والأحكام لما وسع المقام، والذي يهم هنا: أن نصرة المسلم لأخيه المسلم تدل على حبه له كحبه لنفسه وأكثر، وإذا كانت عقيدة المسلم صافية فإنه سيحسن ويتفاعل بالتأكيد مع ما يلمّ بإخوانه أينما كانوا؛ فالمسلم يعيش لنفسه ولغيره.

وبذلك يتأكد وجوب مساعدة ونصرة الأقليات المسلمة، خاصة في الوقت الحاضر؛ إذ تتيح القوانين والمواثيق الدولية والعلاقات الدبلوماسية[(٢)] فرصة تقديم كل أنواع الدعم والمساعدة، خاصة بالنسبة للدول المنفتحة على الأقليات، والتي تقبل التعدد والتنوع.

كما لا يمنع تشدد بعض الدول في منح بعض التسهيلات لمساعدة الأقليات وذلك باستنفاذ كل الوسائل الدبلوماسية والإغراءات المادية والسياسية؛ لتتمكن

---

(١) أخرجه البخاري (٢٣١٠)، ومسلم ،من حديث عبد الله بن عمر، وتقدم تخريجه ص٦١٤.

(٢) أعلن ميثاق الأمم المتحدة في ديباجته عن إيمان الدول بما للفرد من حقوق أساسية، وما للإنسان من قدر يجب مراعاته، ثم نص في مادته الأولى (الفقرة الثالثة) على واجب الهيئة الدولية في العمل على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا بلا تمييز، وقد تكرر ذلك بالإشارة إليه في عدة مواضع. وقد أقرت الجمعية العامة في دورتها الإحدى والعشرين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٩٩٦م، مشروع اتفاقيتين قامت لجنة حقوق الإنسان بإعدادهما خلال عشر سنوات، تحت اسم: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص٢٨١-٢٨٦، والقانون بين الأمم (١/ ٢٠٠-٢٠٥)، جيرهارد فان غلان، تعريب عباس العمر، طبعة دار الجيل-بيروت.

بواسطتها من التوجه نحو مساعدة الأقليات المسلمة.

وتتعدد أوجه المساعدة التي يمكن أن تقدمها الدول المسلمة وقت السلم أو في الظروف العادية، ومن بينها[(١)]:

١- تدعيم الأقليات المسلمة في ميدان التعليم الديني؛ وذلك بإنشاء مراكز لتحفيظ القرآن الكريم، ودعم بناء المدارس الإسلامية التي تتماشى مع واقع المجتمع، خاصة بالمناطق النائية والقرى التي ينتشر فيها المسلمون بكثرة[(٢)]، ونشر اللغة العربية بينهم لأن اللغة وسيلة هامة للاحتفاظ بالكيان الإسلامي للأقلية، ووسيلة لوقف والحدّ من تدهور الأصالة الثقافية للمسلمين.

٢- بناء وتدعيم المراكز الإسلامية لتكون وسيلة بديلة عن المراكز التنصيرية، لكي تقدم الخدمات اللازمة للمسلمين، على أن لا تقل في أنواع الخدمات التي تقدمها وفي مستواها عن مثيلاتها من المراكز غير الإسلامية، وبالتالي تخفف من ضغط الإغراءات التي تقدمها للمحتاجين والمحرومين[(٣)].

٣- تدعيم التعليم العالي للأقليات المسلمة، وذلك برفع نسبة المنح التي تقدم

---

(١) ينظر: توصيات المؤتمر العالمي السادس للأقليات المسلمة في العالم، الذي عقد بمدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية في الفترة من١٢-١٧ جمادى الأولى ١٤٠٦هـ الموافق للفترة من ٢٢-٢٧ يناير ١٩٨٦م، ندوة الأقليات المسلمة (٣/ ١٣٨٦-١٣٩٨)، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص١٦٢، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية،«دراسة مقارنة»، د.سعيد عبد الله حارب المهيري ص١٣٣-١٣٧، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

(٢) ينظر: دور المساجد والمراكز الإسلامية في مجتمع الأقلية المسلمة، د.محمود مصطفى حلاوي، ندوة الأقليات المسلمة في العالم (١/ ٣٣٠).

(٣) ينظر: محنة الأقليات المسلمة والواجب نحوها، صابر طعيمة ص٢٥٣، طبعة دار الجيل-بيروت، ط ١٩٨٨م.

لأبناء الأقليات المسلمة؛ ليتمكنوا من تحصيل أكبر للعلوم الشرعية منها والتقنية، والأخيرة قد تكون في بعض الدول حكرًا على أبناء الأغلبية كسياسة تعتمدها الدولة، أو نظرًا لارتفاع تكاليف الدراسة التي يجعل المسلمين يعزفون عنها.

٤- إنشاء الجامعات الإسلامية، أو دعم الموجود منها بالمعدات والمختصين والدعم المالي، على أن تخضع هذه الخطوة لدراسة بعيدة المدى من حيث المناهج التعليمية أو التوجه العام للجامعة، لمجابهة التحديات الحضارية المفروضة عليها في بيئتها، ولاسيما إذا كانت بيئة متخلفة أو تحجر على الحريات[(١)].

٥- الاهتمام الإعلامي بالأقليات المسلمة من خلال تغطية أخبارها وقضاياها ومشكلاتها، وعرضها على الرأي العام المحلي والعالمي، والتصدي للشبه والاتهامات الموجهة إليهم، على أن تتعدد الوسائل لتشمل الإذاعات والقنوات التلفزيونية والمجلات والإنترنت.

ولاينبغي قصر استخدام تلك الوسائل في الدفاع عن الأقليات فحسب؛ بل توجه لتفيدهم في حياتهم الدنيوية والدينية؛ بأن تعلمهم وتوعيهم[(٢)].

٦- من خلال العلاقات الدبلوماسية، والمصالح المتبادلة؛ فعلى الدول المسلمة أن تتوسط في السماح للمسلمين ببناء المساجد أو زيادة عددها على أن لا تكون بشكل المساجد التقليدية من حيث الدور، وكذلك السماح للمسلمين بإعلان دعوتهم وممارسة مقتضيات عقيدتهم بحرية، وفق ما تتيحه أنظمة وقوانين تلك

---

(١) ينظر: محنة الأقليات المسلمة ص٢٥٢.

(٢) ينظر: خطط وبرامج للأقليات المسلمة في العالم، الهادي بخاري علي، ندوة الأقليات المسلمة (١/ ٣٥٦).

الدول، ووفق المواثيق والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الأقليات[1].

٧- من الناحية الاقتصادية، وبما أن الله تعالى أنعم على بعض الدول المسلمة خاصة الدول البترولية[2]؛ فهذا يفرض عليهم مساندة إخوانهم بالدول الفقيرة وحتى بالدول الغنية؛ لأن الأوضاع الاقتصادية للأقليات المسلمة عمومًا سيئة ومزرية، وتكون هذه المساعدة ببناء المستشفيات والتكفل بمستلزماتها، وإنشاء دور للرعاية الاجتماعية المختلفة؛ كدور رعاية الأيتام خاصة أيتام الحروب التي تُشن ضد المسلمين كما حصل في البوسنة والهرسك، أو إنشاء مراكز لاستقبال اللاجئين وتقديم المساعدة المادية والنفسية لهم.

٨- تدعيم الأقليات المسلمة بإنشاء مشاريع اقتصادية متعددة، خاصة وأن كثيرًا من الدول تدعم حرية الاستثمار، أو تتوفر فيها فرص كبيرة للاستثمار، فماذا يمنع المسلمين لإنشاء مشاريع إنمائية في الأماكن والأقليات التي تتركز فيها نسب معتبرة من المسلمين، ونجد أن بعض الدول ترحب بذلك لتساعد بطريقة غير مباشرة في مساعدة اقتصادها، وفك أزمة البطالة والفقر للمسلمين بها، وتتعدد صور هذا الدعم بحيث لا يمكن حصر صورة في مجال واحد، وأصحاب المجال أدرى بما يمكن تقديمه والطريقة التي يقدم بها.

تتعدد أنماط مساعدة الأقليات المسلمة، ولا يسع المجال لذكرها؛ فهي أوسع من أن تحد، وجميع الطرق مفتوحة أمام المسلمين دولًا وشعوبًا ومنظمات، فقط ما

---

(١) ينظر: حماية الأقليات في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، د.صلاح عبد البديع شلبي ص٢٧٩-٢٩٩، بحث نشرته مجلة كلية الشريعة والقانون بدمنهور، ط ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٢) بدلًا من توجيه ذلك الدعم إلى حدائق الحيوان في الغرب، أو رعاية بعض الأندية الرياضية في الغرب والشرق بمئات الملايين من الدولارات والريالات؟!

ينقص هو الإرادة الفعلية للقيام بذلك، بل إن «مجرد التمثيل الدبلوماسي يخفف من حدة الهجوم على الأقليات المسلمة»[1].

«إن لجماعات الأقليات المسلمة علينا حقوقًا ذات شعب ثلاث: حق الأخوة، وحق التساند، وحق التداعي... لذا فهم الأخ البعيد القريب، والسند القليل الكثير، والعضد الغائب الحاضر، فهو في الهامش هناك ولكنه بالقلب موصول مهما بعدت بيننا الشقة، وإن هذا الحق للأقليات المسلمة ليلقي علينا مسؤولية ذات شعب ثلاث كذلك؛ فحق الأخوة مسؤولية الاقتراب، وحق التساند مسؤولية الفهم، وحق التداعي مسؤولية الرعاية»[2].

المسألة الثانية: نصرة الأقليات المسلمة وقت الحرب:

إذا ما تعرض المسلمون المقيمون في دار الكفر - وهم ما يطلق عليهم الأقليات المسلمة- إلى الاعتداء من طرف الدولة التي تنضوي تحتها، سواء من حكومة الدولة، أو من شعبها، أو من الجماعات العنصرية والمتعصبة، المسلحة أحيانًا أو غالبًا، أو من قبل دولة أخرى غير التي يقيمون فيها؛ فما الذي يجب على المسلمين - دولًا ومنظمات وشعوبًا[3] - فعله، ماذا يلزمها من حق النصرة لهؤلاء المسلمين وتلك الأقليات؟

يمكن التفريق بين حالتين في نصرة الأقليات المسلمة في مثل هذه الظروف:

---

(١) ينظر: خطط وبرامج للأقليات المسلمة، ندوة الأقليات المسلمة (١/ ٣٥٥).

(٢) ينظر: الدراسات النفسية والاجتماعية للأقليات المسلمة، سيد أحمد عثمان، ندوة الأقليات المسلمة (١/ ٤١٦).

(٣) مما لا شك فيه أن ما يتأتى ويتاح فعله للدول كحكومات أكثر مما يتأتى للشعوب المغلوبة على أمرها.

الحال الأولى: عدم وجود معاهدة بين الدول المسلمة والدولة غير المسلمة المعتدية:

إذا حدث هذا الاعتداء على هؤلاء المسلمين، وليس بين المعتدي والدولة الإسلامية عهد، فيجب على الدولة الإسلامية أن تنصر هؤلاء المسلمين، بكل أنواع النصرة، ولو أدى ذلك إلى نشوب الحرب بين المعتدي والدولة الإسلامية، **ومن أدلة ذلك:**

١ -قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم، فأعينوهم؛ فذلك فرض عليكم فلا تخذولهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق، فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»[1].

لكن لو كان هؤلاء المؤمنون، الذين لم يهاجروا مستضعفين، واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصرة حينئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ﴾ [النساء: ٧٥][2].

قال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر أيضًا: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ص١٥٢.

كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء.

فإنا لله وإنا إليه راجعون على ما حلَّ بالخلق في تركهم إخوانهم في أسر العدو، وبأيديهم خزائن الأموال وفضول الأحوال والعدة والعدد، والقوة والجلد»[(١)].

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥].

يقول القرطبي: «حضّ على الجهاد وهو يتضمن تخليص المستضعفين من أيدي الكفرة المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب ويفتنونهم عن الدين، فأوجب الله تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وإظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء من عباده»[(٢)].

ويقول الرازي: «ومعناه إنه لا عذر لكم في ترك المقاتلة، وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين ما بلغ في الضعف، فهذا حث شديد على القتال، وبيان العلة التي من أجلها صار القتال واجبًا، وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة»[(٣)].

وجاء في تفسير القاسمي: «تدل الآية على لزوم استنقاذ المسلم من أيدي الكفار، ويأتي مثل هذا استنقاذه من كل مضرة من ظالم أو لص وغير ذلك»[(٤)].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٧٩).
(٣) ينظر: تفسير الرازي (٥/ ١٨٧).
(٤) ينظر: تفسير القاسمي (٥/ ٣٠٩).

ويقول سيد قطب: «وكيف تقعدون عن القتال في سبيل الله، واستنقاذ هؤلاء المستضعفين من الرجال والنساء والولدان؟ هؤلاء الذين ترتسم صورهم في مشهد مثير لحمية المسلم وكرامة المؤمن، ولعاطفة الرحمة الإنسانية على الإطلاق؟!»(١).

ويقول في موضع آخر: «إن هذه القرية الظالم أهلها، التي يعدها الإسلام في موضعها ذاك دار حرب، يجب أن يقاتل المسلمون لإنقاذ المسلمين المستضعفين منها»(٢).

يقول الدكتور عارف أبو عبيد- مبينًا السبب الرابع للقتال، في معرض حديثه عن أسباب القتال في الإسلام-: «...رابعًا: حماية الأقليات المسلمة التي تعيش خارج حدود الإسلام، ولا يقتصر الجهاد على الدفاع عن العقيدة في مركزها وهي ديار الإسلام، بل يتجاوز هذا الحصن إلى حماية المسلمين من اضطهاد المشركين لهم أو إكراههم على ترك دينهم.

فإذا وقع على المسلمين خارج ديار الإسلام ظلم؛ فيجب على المسلمين أن يهبوا لنجدتهم والدفاع عنهم، ولا يجوز أن يتركوهم ليقاسوا أنواعًا من الضيم أو الذل أو الهوان والضياع ينزله بهم أعداء الإسلام.

قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]...»(٣).

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٢/ ٧٠٨).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٧٠٨).
(٣) ينظر: العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، د.عارف خليل أبو عيد ص١٣٤-١٣٥.

٣- قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿فَقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾[النساء: ٨٤].

«بمعنى لا تدع الجهاد والاستنصار عليهم للمستضعفين من المؤمنين ولو وحدك... ولهذا ينبغي لكل مؤمن أن يجاهد ولو وحده»(١).

قال البغوي «أي: لا تدع جهاد العدو والانتصار للمستضعفين من المؤمنين ولو وحدك»(٢).

ويدل على ذلك أيضًا أن هرقل ملك الروم أمر بقتل من أسلم من أهل الشام، ولذلك أرسل النبي ﷺ جيوشه لقتال الروم في الشام، وجهز وهو في مرض الموت جيشًا فيه وزيراه أبو بكر وعمر(٣).

حيث لم يكن حينئذ أي صلح بين الروم والرسول ﷺ، وسمع الرسول ﷺ بما ينوي أن يفعله هرقل فبادره بجيشه بلا تردد.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «فلهم [الأقليات المسلمة] حق المعاونة والمعاضدة.. وعلينا مناصرة المستضعفين والمضطهدين منهم بكل ما نستطيع من قوة، ولو أدى ذلك إلى حمل السلاح لإنقاذهم من طغيان الكفرة وعدوان الفجرة»(٤).

ومما سبق نرى أن على الدولة الإسلامية أن تبادر بإنقاذ هؤلاء المسلمين من أيدي المعتدين عليهم بدون تردد؛ لأن ذلك واجب عليها كما سبق.

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٩٣)، وينظر: تفسير البغوي (٢/ ١١٦)، والتفسير الكبير (١٠/ ١٦٢).

(٢) ينظر: تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفراء البغوي (٢/ ٢٥٥).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص٥٠.

(٤) ينظر: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، يوسف القرضاوي ص٨٠، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٤- ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

أما إذا كانت الدولة الإسلامية عاجزة عن أن تمد لهم العون والنصرة، فيجب عليها أن تذلل لهم كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرتهم إلى الدولة الإسلامية، إذا كانت تخاف عليهم من إبادتهم واستبدادهم[1].

وهذا النصر للمسلمين في دار الكفر لا يعتبر تدخلًا في شؤون الغير؛ لأن التدخل مشروع حتى في القانون الدولي لإحقاق الحق، وإزهاق الباطل، وهو مشروع أيضًا دفاعًا عن الإنسانية، في حال اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها[2].

ومما سبق يتبين أن على الدول المسلمة أن تسعى بالتدخل المباشر، وبجدية تامة لإنقاذ المسلمين المضطهدين، الذين يتعرضون للقتل والتشريد، وأن تنصرهم عسكريًا وماديًا، وإن لم تتمكن من ذلك بسبب فقرها أو عجزها؛ إما خوفًا من اعتداء تلك الدولة عليها، أو من الضغوط الدولية، فعليها أن تخلي السبيل للمسلمين ليقوموا بهذا الواجب حسب قدرتهم واستطاعتهم، وإن تعذر ذلك فعليها أن لا تدخر أي جهد من أجل مساعدتهم بتقديم التظلم لدى الهيئات الدولية المعنية.

وهذا هو حال كثير بل كل الدول المسلمة في عصرنا، كما أنها جميعًا تشترك بمعاهدات دولية مع غيرها، كما أن انضواءها تحت مظلة الأمم المتحدة باعتبارها هيئة عالمية يجعلها مقيدة ومكبلة بما اصطلح عليه ب (الشرعية الدولة) التي تمنع

---

(١) ينظر: أسس العلاقات الدولية في الإسلام ص٥٩، ٦٠، نقلاً عن الأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص١٦٤.

(٢) ينظر: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، د.إسماعيل أبو شريعة ص٣٦، مكتبة الفلاح-الكويت، ط١-١٤٠١هـ-١٩٨١م، ومنهج الإسلام في الحرب والسلام، عثمان ضميرية ص١٢٨، دار الأرقم-الكويت، ط١-١٤٠٢هـ، والقانون الدولي العام، د.علي أبو هيف ص٢٠٦، والعلاقات الخارجية في دولة الخلافة، د.عارف خليل أبو عيد ص١٣٥، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د.سعيد المهيري ض١٣١-١٣٣.

تدخل الدول في الشؤون الداخلية للدول الأخرى -خاصة إذا كان المضهدون فيها من المسلمين-.

ورغم كل هذا فإنه يمكننا القول: إن الدولة المسلمة إذا لم تربط بينها وبين دولة أخرى غير مسلمة معاهدة؛ فيحق لها؛ بل يجب عليها التدخل لاستنقاذ المسلمين المستضعفين المضطهدين، لكن تدخلها هذا مقرون بشروط:

١ - أن يطلب المسلمون المعتدى عليهم النصرة من الدولة الإسلامية؛ لأنهم أقدر على تقدير الظروف، وخطورة ما يقع عليهم من ظلم واعتداء، وعلى الدولة الإسلامية أن تضغط على تلك الدولة بكل الوسائل لترفع الظلم والمعاناة عن هؤلاء المسلمين[١].

٢- أن يكون الموضوع الذي طلبوا نصرتهم فيه موضوعًا دينيًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ [الأنفال:٧٢]، وهنا تظهر الحكمة الإلهية؛ حيث لا يضطهد المسلمون غالبًا إلا في دينهم وبسبب دينهم؛ لأن الدين عند المسلمين يشمل جميع نواحي الحياة، والمسلمون لذلك يتعرضون لهذا الاضطهاد.

أما إذا استنصروا الدولة الإسلامية، لأجل أمور غير دينية كالأمور المحرمة، فلا يجوز نصرتهم على ذلك، من مثل افتتاح محلات الخمر، أو النوادي الرقصية والموسيقية، ونحو ذلك[٢].

٣- أن لا تكون بين الدولتين معاهدة دولية، أو ميثاق يمنعهما من التدخل في

---

(١) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د.سعيد المهيري ص١٣٣، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص١٦٥.

(٢) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د.سعيد المهيري ص١٣٣، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص١٦٥.

شؤون بعضها أو من تدخل الدولة المسلمة لحماية الأقلية المسلمة[(١)].

٤- أن لا تكون مصلحة ترك نصرة المسلمين في دار الكفر أرجح من مصلحة نصرة المسلمين في ديار الإسلام نفسها، والدليل على ذلك صلح الحديبية، الذي ترتب عليه ترك نصرة المستضعفين في مكة حسب النظرة الأولى، ولكن الرسول ﷺ كان يهدف من وراء ذلك الصلح إلى أن يحيد مكة في الصراع الدائر بين دار الإسلام وبين المشركين الآخرين، ويهود الجزيرة العربية، حتى إذا انتهى معهم التفت حينئذ إلى مكة التي تبقى في هذه الحالة وحيدة في هذا الصراع مع الإسلام[(٢)].

الحال الثانية: وجود معاهدة بين الدول المسلمة وبين الدولة غير المسلمة المعتدية:

في حالة تعرض الأقلية المسلمة للعدوان والاضطهاد، وكان بين الدولة التي تنضوي تحتها والدولة المسلمة التي تود مساعدتها ونصرتها معاهدة، فهل يجب على الدولة المسلمة نصرة تلك الأقلية المسلمة عسكريًا بمقتضى رابط الإخوة الإسلامية؟

جاء النص القرآني -في هذه الحالة- واضح الدلالة؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۚ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾[الأنفال:٧٢].

فجاء النص القرآني ليبين حكم هذه الحالة، كما قال ابن كثير في تفسيرها: «وإن استنصروكم هؤلاء الأعراب، الذين لم يهاجروا في قتال ديني على عدوهم فانصروهم، فإنه واجب عليكم نصرهم لأنهم إخوانكم في الدين، إلا أن يستنصروكم على قوم من الكفار بينكم وبينهم ميثاق؛ أي مهادنة إلى مدة، فلا تخفروا ذمتكم ولا تنقضوا

---

(١) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، سعيد عبد الله حارب المهيري ص١٣٣.
(٢) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ٢٠٤)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/ ٦٨٢- ٦٨٤).

أيمانكم مع الذين عاهدتم. وهذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما»[1].

لكن هل هذا حكم عام في نصرة كل مسلم، أو كل أقلية مسلمة أقامت في ديار الكفار، وسكنت بلادهم، أم أن الأمر يحتاج إلى تفصيل؛ من خلال النظر إلى جانب الاختيار والاضطرار إلى تلك الإقامة؟

وإذا كانت الآية لم تتعرض لهذا التفصيل، إلا أن لفظها مشعر بذلك؛ حيث إن ظاهر الآية يدل على أن ترك الهجرة إنما هو اختيارهم؛ ومن ثم علق حكم نفي الولاية عنهم حتى يهاجروا؛ فدل على أن بمقدورهم أن يتحولوا من تلك الدار إلى دار الإسلام؛ حيث قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ﴾.

وتقدم الإشارة إلى ما يشهد لذلك التفريق؛ حيث إن الله عز وجل استثنى طائفة المستضعفين المكرهين العاجزين عن الانتقال إلى دار الإسلام من الوعيد على ترك الهجرة؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا (٩٧) إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (٩٨) فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء:٩٧-٩٩].

وسبق نقل كلام ابن كثير في تفسير هذه الآية، في بيان قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؛ حيث قال: «هَذَا عُذْرٌ مِنَ اللهِ تَعَالَى لِهَؤُلَاءِ فِي تَرْكِ الْهِجْرَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٣)، وينظر أيضًا: تفسير الطبري (٤/ ٦٨)، وتفسير القرطبي (٨/ ٥٧)، والمحرر الوجيز لابن عطية (٦/ ٣٩٠).

التَّخَلُّصِ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ قَدَرُوا مَا عَرَفُوا يَسْلُكُونَ الطَّرِيقَ، وَلِهَذَا قَالَ: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ قَالَ مُجَاهِدٌ وَعِكْرِمَةُ، وَالسُّدِّيُّ: يَعْنِي طَرِيقًا.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ أَيْ: يَتَجَاوَزَ عَنْهُمْ بِتَرْكِ الْهِجْرَةِ، وَعَسَى مِنَ اللهِ مُوجِبَةٌ»[1].

وقال الإمام القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم فذلك فرض عليكم فلا تخذولهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»[2].

لكن لو كان هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا مستضعفين واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصرة حينئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]»[3].

وقال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين-يعني الذين لم يهاجروا واستنصروا-؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء »[4].

ويمكن أن نلمس من خلال كلام الفقهاء في هذه المسألة التفريق بين حالتين:

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٨٩-٣٩٠)، وينظر ما تقدم ص٧١٩.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ص١٥٢.

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).

الحال الأولى: إذا كانت إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين.

الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهرًا من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم.

فأما الحال الأولى: وهي التي فيها تكون إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين؛ فهذه التي تناولتها أكثر نصوص الفقهاء والمفسرين الذين تعرضوا لتفسير هذه الآية.

يقول د.وهبة الزحيلي: «إن الولاية منقطعة بين أهل الدارين إلا في حالة واحدة ذكرها تعالى بقوله: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ﴾ وهي مناصرتهم على الكفار إذا قاتلوهم أو اضطهدوهم لأجل دينهم، إلا إذا كان هؤلاء الكفار معاهدين فيجب الوفاء بعهدهم لأن الإسلام لا يبيح الغدر والخيانة بنقض العهود، وهذا أصل من أصول أحكام الإسلام وسياسته الخارجية العادلة الرفيعة المستوى»[(١)].

لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ﴾ [النحل:٩١].

ويقول المودودي بخصوص آية النصرة: «ثم ما لبثت أن أوضحت أن مساعدة أخوة الدين لا تقدم اعتباطًا دون ضابط ولا رابط، وإنما يجب تقديمها في إطار المسؤوليات الأخلاقية والقوانين الدولية، وإن كانت بين الحكومة التي نالت

---

(١) ينظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د.وهبة الزحيلي (١٠/ ٨٣، ٨٤)، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط٢- ١٤١٨هـ.

هؤلاء المسلمين بالظلم وبين حكومة دار الإسلام مواثيق ومعاهدات، فلن تتمكن دار الإسلام من تقديم عون لهم يخالف المسؤوليات الأخلاقية[1] والدولية»[2].

ويضيف سعيد حوي في سياق تأكيد هذا: «أما الاعتداء على المسلم المقيم في دار الحرب [الكفر أولى] فلا يعتبر غدرًا أو نقضًا للمواثيق إلا إذا كان منصوصًا على ذلك ومن ثَم فإننا لا ندخل معركة من أجله مع معاهدين بيننا وبينهم ميثاق»[3].

وكما يظهر؛ فإن مسألة الولاية تطرح مرة أخرى، وكون الأقلية المسلمة من رعايا دولة غير مسلمة يجعل الولاية الكاملة أو المطلقة التي تثبت للمسلم بدولة المسلمين لا تشمل المسلم الذي يعد رعية دولة مخالفة.

ولانكاد نلمس فيها خلافًا بين الفقهاء والمفسرين؛ في أنه يجب على الدولة المسلمة حكومة وشعبًا نصرة الأقلية المسلمة التي تتعرض للاضطهاد والقتل والإبادة، إلا إذا كان بين الدولتين معاهدة.

وهذا يعني أنه لا يجوز أن تنصر الدولة الإسلامية المسلمين إذا كان هذا العهد بينها وبين هذه الدولة قائمًا.

---

(١) مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية ليس جديدًا لأن الإسلام يقره لكن تحت مظلة العدل والسلام واحترام الحقوق الإنسانية، بخلاف المبدأ اليوم فأي أخلاق دولية وآلاف المسلمين يُبادون أمام أنظار العالم، وآلاف الأطفال أيتام، وآلاف النساء المسلمات مغتصبات، في الصين والشيشان والبوسنة، وغيرها من الجمهوريات الإسلامية في روسيا، فأين هي الأخلاق الدولية والمسؤوليات الدولية لتضع حدًا لكل هذه الانتهاكات؟ وينظر: انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيشان، د.علي الطيار ص١٠٧-١٥٣، وص٢٧٦-٢٩٢.

(٢) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص٢٠٩.

(٣) ينظر: الأساس في التفسير لسعيد حوى (٤/ ٢٢٠٦)، وينظر نفس المعنى: تفسير المنار (١٠/ ٩٥).

ولكن لكـي لا تأخـذ الدولـة غـير الإسـلامية هـذه العهـود وسـيلة لإبـادة المسلمين، إذا هي عرفت أن الدولة الإسـلامية لـن تتـدخل لإنقـاذ المسلمين مـع وجود العهد، فلا بد لها أن تشترط في العهد أن أي مساس بهؤلاء المسلمين يعتبر نقضًا للعهد[1]؛ لأنه من المعـروف أن المسلمين اليـوم منتشرون في جميـع أرجـاء العالم، على خلاف ما كان عليه المسلمون في بداية عهد الإسلام.

فإذا اعتدت هذه الدولة في هذه الحالة على المسلمين، يعتبر العهـد منقوضًـا، وعلى الدولة الإسلامية أن تنصر المسلمين[2].

أما إذا عقدت الدولة الإسلامية عهدًا مع الدولة غير الإسـلامية، ولم تـشترط هذا الشرط، فعليها أن تفي بالعهد بعدم قتال تلـك الدولـة، ولكـن عـلى الدولـة الإسلامية أن تضغط على هذه الدولة بجميـع الوسـائل الـسلمية المتاحـة لـديها خارجيـة وداخلية؛ لكي ترفع الظلم عن المسلمين إذا اعتدي عليهم من قبل هذه الدولة[3].

وجاء عن ابن عباس: «﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ على عـدوهم ﴿إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ فلا تعينوهم عليهم، ولكن أصلحوا بينهم»[4].

لكن إذا جئنا للواقع نجد أن الدول المسلمة لا تهتم أو قد لا تفكر في اشـتراط مثل هذا الشرط، وإن اهتمت أو فكّرت فلن تتجرأ على اشتراطه لأسباب كثـيرة-

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (١٠/ ٣٤٥).

(٢) ينظر: تفسير المنار (١٥/ ١٥٩).

(٣) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقـه الإسـلامي، سـليمان توبوليـاك ص١٦٦- ١٦٧ بتصرف.

(٤) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبـادي الـشافعي، المطبوع مع مجموعة التفاسير (٣/ ٧٤)، المطبعة العامة- إستانبول، ط١- ١٣١٧هـ.

ليس هذا محل بسطها.

فإذا كانت معاهدة بين الدولة المسلمة وغير المسلمة، و لم تكن شروط من هذا القبيل، ولم تشترط الدولة غير المسلمة عدم تدخل الدولة المسلمة في شؤونها الداخلية فيما يتعلق بالأقلية المسلمة التي تعيش في أرضها؛ فليس للدولة المسلمة أن تقاتلهم حتى يتم العهد، أو ينبذ على سواء.

وجاء في أحكام القرآن: «﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ يريد إن دَعَوا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم؛ فذلك عليكم فرض، ﴿إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ عهد، فلا تقاتلوهم عليهم -يريد- حتى يتم العهد أو ينبذ على سواء»[1].

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةٗ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال:٥٨]، وقال ﷻ: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢].

وقال عزَّ من قائل: ﴿فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧].

ومفهوم المخالفة في هذه الآية يقود إلى القول: بأنهم في حالة عدم استقامتهم والتي يدخل ضمنها الاعتداء على الأقلية المسلمة لا لسبب إلا لأنها مسلمة، فإنه يجب على المسلمين أن ينقضوا هذه المعاهدة، فلا مصلحة في معاهدة يباد فيها المسلمون.

غير أن المتأمل للواقع يجد أن: الدول المسلمة اليوم لا تتحرك لنصرة الأقليات

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).

المسلمة لأنها قيدت حركتها بمعاهدات لا تخدم حتى مصالحها فما بالـك مـصلحة الأقليات المسلمة؟!!

لـذلك تجـرأ الكثـيرون عـلى المـسلمين فقتلـوا وعـذبوا واغتـصبوا وشردوا وهجّروا مئات الآلاف بل الملايين، دون أن تتحرك الدول المسلمة إلا بالاسـتنكار والشجب والتنديد، وأقصى ما قد تفعله أن ترفع لائحة تتظلم لهيئة الأمم المتحدة، أو تناشد الدولة المعتدية على المسلمين بضرورة ضبط الـنفس والتعقـل!! وينتهـي كل شيء عند هذا الحد.

وإذا كانت النصرة العسكرية بالتدخل العسكري والخـروج عـن الاتفاقيـات الدولية صعبًا بالنسبة للمسلمين- في ظل الأوضاع الراهنة لأغلب إن لم يكن كـل الدول الإسلامية- فإن النصرة بالوسائل الأخرى المتاحـة واجبـة، مثـل: الإمـداد بالغذاء والكساء والسلاح والدواء وإيواء اللاجئين وعـلاج المـرضى والمـصابين، إضافة للنشاط الدبلوماسي.

ولا شك أن نصرة الأقليـات المـسلمة والالتـزام بالتعـاليم القرآنيـة والنبويـة والأخلاقية تجاهها وفي شتى الظروف ستجعل الآخـرين يحـسبون ألـف حـساب للمسلمين فإن لم يفعلوا؛ فإن الكثيرين سيتجرؤون عليهم، ويذيقونهم الويلات.

يقول د.البوطي: «ولا ريب في أن تطبيق مثل هذه التعاليم الإلهية هـو أسـاس نـصرة المسلمين في كل عصر وزمن، كما أن إهمالهم وانصرافهم إلى ما يخالفها هو أساس ما تـراه اليوم من ضعفهم وتفككهم وتألب أعدائهم عليهم من كل حدب وصوب»[١].

---

(١) ينظر: فقه السيرة النبوية، سعيد رمضان البوطي ص١٣١.

وأما الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهرًا من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم؛ فإن كلام الإمام القرطبي وما نقله ابن العربي عن الإمام مالك، وقال إنه قول جميع العلماء؛ فيوجب على المسلمين نصرتهم في هذه الحال على الدولة المعتدية- حتى مع وجود معاهدة مع تلك الدولة المعتدية-، ويجعلون اعتداءهم على المستضعفين ناقضًا للعهد.

قال الإمام القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم فذلك فرض عليكم فلا تخذلوهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»[1].

لكن لو كان هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا مستضعفين واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصرة حينئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ﴾ [النساء: ٧٥]»[2].

وقال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين -يعني الذين لم يهاجروا واستنصروا-؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء »[3].

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، للطريقي ص١٥٢.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).

ومما سبق نجد أن على الدولة الإسلامية أن تنصر المسلمين الذين يعيشون في الدولة غير الإسلامية، في حالة وجود العهد بينها وبين هذه الدولة في الحالات التالية:

١ - إذا انتهى العهد بانقضاء مدته.

٢- إذا نقضت هذه الدولة العهد، أي إذا لم تف بشروط العهد[1].

٣- إذا أحست الدولة الإسلامية خيانة ومكرًا من هذه الدولة تجاه هؤلاء المسلمين، فعليها أن تنبذ إليهم العهد، وأن تحمي هؤلاء المسلمين.

ويجب على المسلمين أن ينصروا إخوانهم في أي بقعة من بقاع الأرض كانوا فيها مستضعفين، وإن لم يفعلوا ذلك يتجرأ الكفار على إبادتهم، وقتلهم، وتشريدهم، وتهجيرهم، كما يفعلون اليوم في كل بقاع العالم، من الصين إلى البوسنة والهرسك.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ إِلَّا تَفۡعَلُوهُ تَكُن فِتۡنَةٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ﴾ [الأنفال:٧٣].

أي أن الكفار أولياء يناصر بعضهم بعضًا، وإذا أنتم أيها المسلمون لم تفعلوا ذلك فيما بينكم، يكن في الأرض فساد كبير حيث يتجرأ عليكم الكفار، ويفتنونكم في كل شيء؛ لأنكم مسلمون، وأينما تكونوا فعدوكم واحد، على اختلاف مللهم وأوطانهم ومبادئهم.

يقول سيد قطب: «المسلمون الذين لا يقيمون وجودهم على أساس التجمع العضوي الحركي ذي الولاء الواحد، والقيادة الواحدة، يتحملون أمام الله - فوق

---

(١) ينظر: تفسير المنار (١٥/ ١٥٩).

ما يتحملون في حياتهم ذاتها - تبعة هذا الفساد الكبير»[1].

ويقول ابن العربي: «قطع الله الولاية بين الكفار والمؤمنين، فجعل المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وجعل الكافرين بعضهم أولياء بعض فيتناصرون بدينهم، ويتعاملون باعتقادهم»[2].

* * *

(١) ينظر: في ظلال القرآن (٣/ ١٥٥٩).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (٢/ ٨٧٦).

المطلب الثاني

الاستعانة بأهل الأهواء[1] والبدع[2] والتحالف معهم

جاءت نصوص كثيرة عن السلف يدل ظاهرها على منع الاستعانة بأهل البدع مطلقًا، ومن ذلك ما رواه ابن أبي عاصم بسنده عن علي بن بكار قال: «كان ابن عون يبعث إليّ بالمال فأفرقه في سبيل الله فيقول: لا تعط قدريًا منه شيئًا، وأحسبه قال فيه: ولا يغزون معكم فإنهم لا ينصرون»[3].

ونقل ابن الجوزي عن الإمام أحمد أنه قال: «إن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين فإن في ذلك أعظم الضرر على الدين»[4].

---

(١) أهل الأهواء: كل من خالف السنة والجماعة من أصحاب السيف الخارجين على أئمة المسلمين وجماعتهم، كالخوارج والبغاة وأهل الكلام والبدع والجدل والخصومات، كالخوارج والشيعة والمعتزلة والباطنية والعلمانيين والحداثيين. ينظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د.ناصر العقل ص٢٤، دار الوطن-الرياض، ط١- ١٤١٤هـ.

(٢) أهل البدع هم: كل من أحدث في الدين ما ليس منه في الاعتقادات والأقوال والأعمال، وهذا الإطلاق يرادف مصطلح أهل الأهواء، وأهل الافتراق ونحو ذلك.
قال مالك رحمه الله: «أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان هم كل من أحدث في الدين ما ليس منه في الاعتقادات والأقوال والأعمال». شرح السنة، للبغوي (١/ ٢١٧).
وقد يطلق هذا المصطلح بإطلاق عام، فيشمل كل أهل الأهواء والافتراق والبدع القولية والعملية والاعتقادية، والفرق القديمة والحديثة: كالخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والقاديانية، والبهائية ونحو ذلك.
ينظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د.ناصر العقل ص٢٧، والمبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري ص٢٠-٢١، دار طيبة الخضراء-مكة المكرمة، ط٢- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٣) ينظر: السنة لابن أبي عاصم ص٨٨. وعلي بن بكار البصري، الزاهد، نزيل الثغر مرابط، صدوق عابد، مات قبل المائتين أو بعدها. ينظر: تقريب التهذيب ص٣٩٨

(٤) ينظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص٢٣٨، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر-القاهرة، ط٢- ١٤٠٩هـ.

ونقل ابن مفلح عن المروزي: «أنه استأذن على أحمد بن حنبل فأذن فجاء أربعة - رسل المتوكل - يسألونه، فقالوا: الجهمية يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها أم اليهود والنصارى؟ فقال أحمد: أما الجهمية فلا يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، وأما اليهود والنصارى فلا بأس أن يستعان بهم في بعض الأمور التي لا يسلطون فيها على المسلمين حتى لا يكونوا تحت أيديهم، قد استعان بهم السلف، قال محمد بن أحمد المروزي: أيستعان باليهود والنصارى وهم مشركون ولا يستعان بالجهمي؟ قال: يا بني يغتر بهم المسلمون وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»[1].

فدلت هذه الآثار على نهي السلف عن الاستعانة بأهل البدع في الجهاد أو التحالف معهم؛ كما في الأثر المنقول عن ابن عون ونهيه عن غزو القدرية مع المسلمين، ونهي الإمام أحمد عن الاستعانة بأهل الأهواء في شيء من أمور المسلمين في أكثر من أثر، مما يدخل في ذلك الاستعانة بهم في الجهاد.

بينما ذهب فريق آخر إلى جواز ذلك، وقال: إن غاية ما يكون عليه أهل البدع أن يكونوا كفارًا ببدعهم، والاستعانة بالكافر الحسن الرأي في المسلمين جائزة عند الحاجة، وتكره من غير حاجة.

وحمل النهي عن الاستعانة بهم أو التحالف معهم الذي نقل عمن منع ذلك من السلف على الكراهة[2].

---

(١) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ٢٥٦).

(٢) ينظر: المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري ص٢٥٨، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم الرحيلي (٢/ ٦٩٨-٧٠٣،٦٩٩)، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط١ - ١٤٢٣هـ، وينظر مسألة الاستعانة بالمشركين ص٦٢٥ وما بعدها، من هذه الرسالة.

تحرير محل النزاع في مسألة الاستعانة بأهل الأهواء والبدع والتحالف معهم:

لا خلاف بين العلماء في عدم جواز الاستعانة بأهل البدع أو التحالف معهم إذا كانوا معروفين بغشهم للمسلمين وعدم نصحهم لهم.

فلا تجوز الاستعانة بهم أو التحالف معهم مطلقًا؛ سواء أكان ذلك الغش ناتجًا عن خلق يختص به بعض الأفراد، أو ناتجًا عن دين تتدين به بعض الطوائف المخالفة للسنة؛ مثل طوائف الباطنية بأنواعها، وطائفة الرافضة، فإن هذه الطوائف تتدين بأذية المسلمين وغشهم والإضرار بهم بل يستبيحون دماءهم وأموالهم(١).

وجاء في كتب الرافضة وعلى ما روى المجلسي في (بحار الأنوار) بسنده عن أبي عبد الله جعفر الصادق - وهو من ذلك بريء - أنه سئل: «ما تقول في قتل الناصب؟(٢) قال: حلال الدم، ولكني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطًا، أو تغرقه في ماء، لكي لا يشهد به عليك فافعل، قيل: فما ترى في ماله؟ قال: تَوِّه(٣) ما قدرت عليه»(٤).

---

(١) ينظر: موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٥).

(٢) النواصب في مصطلح الرافضة هم أهل السنة، يقول حسين الدرازي من أئمة الرافضة في تحقيق مصطلح (الناصب): «وأما تحقيق الناصب فقد كثر فيه القيل والقال واتسع فيه المجال والتعرض للأقوال.. وأما معناه الذي دلت عليه الأخبار فهو ما قدمناه: هو تقديم غير علي عليه السلام عليه... إلى أن قال - بعد أن ساق بعض الروايات من كتبهم في ذلك -: بل إن أخبارهم عليهم السلام تنادي بأن الناصب هو ما يقال له عندهم سنيًا» المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية ص١٤٥، ١٤٧، منشورات دار المشرق العربي الكبير-بيروت، د.ت. وجعفر الصادق هو: جعفر ابن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله، المعروف بالصادق، صدوق فقيه إمام، مات سنة ثمان وأربعين ومائة. تقريب التهذيب ص١٤١.

(٣) توِّه: أي أهلكه. ينظر: القاموس المحيط (٤/ ٢٨٢).

(٤) ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد بن باقر المجلسي (٢٧/ ٢٣١)، طبعة مؤسسة الوفاء-بيروت، ط٢- ١٤٠٣هـ.

ويصرح بذلك الخميني في كتاب تحرير الوسيلة فيقول: «الأقوى إلحاق الناصب بأهل الحرب في إباحة ما اغتنم منهم وتعلق الخمس به، بل الظاهر جواز أخذ ماله أين وجد، وبأي نحو كان ووجوب إخراج خمسه»[(١)].

هذا بعض ما جاء في كتب الرافضة من الأدلة الدالة على بغضهم لأهل السنة واستباحتهم دماءهم وأموالهم، والباطنية في ذلك أشد[(٢)].

ولذا اشتهر عن هاتين الطائفتين خيانتهم للمسلمين والتآمر مع الكفار ضدهم، كما هو مشهور في التاريخ ويعلمه أهل الخبرة بهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله -وكان من أعرف الناس بهم-: «ثم مع هذا الرافضة يعاونون أولئك الكفار، وينصرونهم على المسلمين كما قد شاهده الناس لما دخل هولاكو ملك الكفار الترك الشام سنة ثمان وخمسين وستمائة»[(٣)].

---

(١) ينظر: تحرير الوسيلة للخميني (١/ ٣١٨)، طبعة سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية- بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

(٢) ولمعرفة المزيد عن عقيدة الرافضة وأقوالهم في استباحة دماء أهل السُنة وأموالهم والتحقيق لهذه المسألة؛ ينظر: بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، تأليف عبد الله الجميلي (٢/ ٥٦٨) وما بعدها، مكتبة الغرباء الأثرية، د.ت.

(٣) ينظر: منهاج السنة (٦/ ٣٧٤). وقد أثبتت الوقائع التاريخية المعاصرة صدق هذه الحقيقة باعتراف الرافضة أنفسهم؛ حيث صرح محمد علي أبطحي نائب الرئيس الإيراني للشؤون القانونية والبرلمانية، في ختام أعمال مؤتمر الخليج وتحديات المستقبل، الذي ينظمه مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية سنويًا بإمارة أبي ظبي مساء الثلاثاء ١٥/ ١/ ٢٠٠٤م ليعلن أن بلاده: «قدمت الكثير من العون للأمريكيين في حربيهم ضد أفغانستان والعراق»، ومؤكدًا أنه: «لولا التعاون الإيراني لما سقطت كابول وبغداد بهذه السهولة»!!. ينظر: مجلة البيان العدد (٢٢٧)، رجب ١٤٢٧هـ.

ويقول مهندس الاحتلال الأميركي للعراق الشيعي أحمد الجلبي : «احتلال العراق ما كان ليتم دون تفاهم بين أميركا وإيران»، جريدة القدس العربي العدد ٥٧١٩ بتاريخ ٩/ ١٠/ ١٤٢٨هـ الموافق

ويقول ضمن حديثه عن النصيرية: «ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية، إنما استولى عليها النصارى من جهتهم، وهم دائمًا مع كل عدو للمسلمين، فهم مع النصارى على المسلمين، ومن أعظم المصائب عندهم فتح المسلمين للسواحل، وانقهار النصارى، بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى - والعياذ بالله تعالى - النصارى على ثغور المسلمين»[(١)].

فمن كانت هذه صفاتهم، وسيرتهم مع المسلمين فكيف يمكن الاستعانة بهم والوثوق بهم في عدم كشفه عورات المسلمين لأعدائهم، أو الفتك بأمرائهم وتفريق كلمتهم، فلا شك أن الاستعانة بهم محرمة للضرر العظيم الحاصل ببقائهم داخل جيش المسلمين، ولكون خطرهم على المسلمين أعظم من خطر العدو المحارب لاطمئنان المسلمين إليهم وأمنهم جانبهم، ولذا أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية بتحريم استخدام النصيرية وأنه من الكبائر وعدّه بمنزلة مَنْ يستعمل الذئب لحراسة الغنم.

وقال رحمه الله - ضمن حديثه عن أحكام النصيرية -: «وأما استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم؛ فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، وهم شر من المخامر الذي يكون في العسكر، فإن المخامر قد يكون له غرض إما مع أمير العسكر، أو مع العدو، وهؤلاء مع الملة ونبيها ودينها وملوكها وعلمائها وعامتها وخاصتها، وهم

=

٢٠/ ١٠/ ٢٠٠٧م. فليت شعري متى يفيق المنخدعون من دعاة التقريب مع رافضة اليوم من هذه الحقائق؟!

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٥٠، ١٥١).

أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين، وعلى إفساد الجند على ولي الأمر وإخراجهم عن طاعته.

والواجب على ولاة الأمور قطعهم من دواوين المقاتلة، فلا يتركون في ثغر، ولا في غير ثغر، فإن ضررهم في الثغر أشد، وأن يستخدم بدلهم من يحتاج إلى استخدامه من الرجال المأمونين على دين الإسلام، وعلى النصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، بل إذا كان ولي الأمر لا يستخدم من يغشه وإن كان مسلمًا، فكيف بمن يغش المسلمين كلهم؟!.

ولا يجوز له تأخير هذا الواجب مع القدرة عليه، بل أي وقت قدر على الاستبدال بهم وجب عليه ذلك»[١].

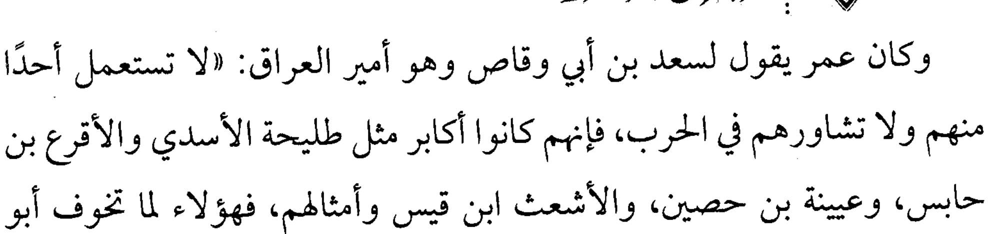
والحكم هنا عام في النصيرية وفي أمثالهم من أهل البدع، فكل من عرف بغش المسلمين لا يجوز استخدامه في الجهاد والثغور، للضرر العظيم الحاصل باستخدام هؤلاء على المسلمين[٢].

ولهذا لم يستعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أحدًا من أهل الردة بعد رجوعهم إلى الدين في شيء من أمور المسلمين، ومنعوهم من ركوب الخيل لعدم الثقة بصحة توبتهم ونصحهم للمسلمين، كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال: «ولا استعمل عمر قط بل ولا أبو بكر على المسلمين منافقًا، ولا استعملا من أقاربهما، ولا كان تأخذهما في الله لومة لائم، بل لما قاتلا أهل الردة وأعادوهم إلى الإسلام منعوهم ركوب الخيل، وحمل السلاح حتى تظهر صحة توبتهم.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٥٥، ١٥٦).

(٢) ينظر: موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٨).



وكان عمر يقول لسعد بن أبي وقاص وهو أمير العراق: «لا تستعمل أحدًا منهم ولا تشاورهم في الحرب، فإنهم كانوا أكابر مثل طليحة الأسدي والأقرع بن حابس، وعيينة بن حصين، والأشعث ابن قيس وأمثالهم، فهؤلاء لما تخوف أبو بكر وعمر منهم نوع نفاق لم يولوهم على المسلمين»[(١)].

فهذا هو حكم الاستعانة بأهل البدع، إذا كانوا معروفين بغشهم للمسلمين وعدم نصحهم لهم، ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك.

وإنما وقع الخلاف بينهم في حكم الاستعانة والتحالف مع أهل الأهواء والبدع إن كانوا ناصحين للمسلمين ولا يعرف عنهم غش المسلمين لا تدينًا ولا خلقًا؛ حيث اختلفوا في جواز ذلك على قولين:

القول الأول: جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع الناصحين غير الغاشين.

وهذا ظاهر قول الحنفية[(٢)].

القول الثاني: عدم جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع مطلقًا.

وهذا هو قول الحنابلة[(٣)]، وهو المنقول عن الإمام أحمد رحمه الله[(٤)].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بجواز الاستعانة

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ٦٥).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٣٤، ١٣٥)، وفتح القدير (٦/ ١٠٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ص٤٠٠.

(٣) ينظر: كشاف القناع (٣/ ٦٣)، وقال ابن مفلح: الذي يؤخذ من كلام الأصحاب جوازه. وينظر المرجع الآتي.

(٤) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (٢/ ٤٥١)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٢٩٧).

بأهل الأهواء والبدع الناصحين غير الغاشين، بالسنة والمعقول.

أ-السنة:

فاحتج أصحاب هذا القول بالأحاديث التي وردت في استعانة النبي ﷺ بالمشركين في الجهاد وغيره[(١)]، ومن ذلك:

١-ماثبت من استئجاره ﷺ وأبي بكر: عبد الله بن أريقط دليلًا في هجرتهما إلى المدينة - وكان مشركًا - روى ذلك البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها في قصة هجرة النبي ﷺ وأبي بكر وفيه: «... واستأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلًا من بني الديل، وهو من بني عبد بن عدي هاديًا خِرّيتًا - والخريت الماهر بالهداية - قد غمس حلفًا[(٢)] في آل العاص بن وائل السهمي وهو على دين كفار قريش، فأمناه فدفعا إليه راحلتيهما، ووعداه غار ثور[(٣)] بعد ثلاث ليال براحلتيهما صبح ثلاث، وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل، فأخذ بهم طريق السواحل»[(٤)].

٢-ماثبت من معاهدة الرسول ﷺ يهود المدينة على التناصر، ذكر هذه المعاهدة ابن هشام في السيرة وساق نص المعاهدة المكتوبة في ذلك وفيها: «... وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل

---

(١) سيأتي إن شاء الله بحث هذه المسألة بشيء من الاستيعاب والتفصيل ص ٧٦٥ وما بعدها، في مبحث حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ؛ وإنما أقتصر هنا على مايتعلق بهذه المسألة.

(٢) غمس حلفًا أي: كان حليفًا، قال ابن حجر: «كانوا إذا تحالفوا غمسوا أيمانهم في دم أو خلوق أو في شيء يكون فيه تلويث فيكون تأكيدًا للحلف». ينظر: فتح الباري (٧/ ٢٣٨).

(٣) ثور: جبل بمكة وفيه الغار المذكور في القرآن والذي اختفى النبي ﷺ فيه. ينظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/ ٨٦).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه (٧/ ٢٣٠) ح(٣٩٠٥)، وسيأتي بمزيد تفصيل ص٧٩٩-٨٠٠.

هذه الصحيفة»[(١)].

٣-ماثبت من تحالفه ﷺ مع خزاعة - وهم مشركون - في صلح الحديبية، ذكر ذلك ابن هشام أيضًا[(٢)]، وثبت مشاركتهم لرسول الله ﷺ في فتح مكة[(٣)].

٤-ثبت في كتب السيرة أن النبي ﷺ لما فتح مكة خرج معه أهل مكة إلى حنين، وقاتلوا معه هوازن وكان بعضهم كفارًا لم يدخلوا في الدين بعد.

فقد نقل الحافظ ابن كثير عن الزهري رحمهما الله تعالى: «أن رسول الله ﷺ لما فتح الله عليه مكة وأقر بها عينه خرج إلى هوازن، وخرج معه أهل مكة لم يغادر منهم أحدًا ركبانًا ومشاة، حتى خرج النساء يمشين على غير دين نظارًا ينظرون ويرجون الغنائم ولا يكرهون مع ذلك أن تكون الصدمة برسول الله ﷺ وأصحابه»[(٤)].

وجه الدلالة من الأحاديث:

قالوا: فقد دلَّت هذه النصوص على جواز الاستعانة بالمشركين إذا أمن جانبهم، إذا دعت لذلك الحاجة.

قال الإمام ابن القيم في معرض ذكره لفوائد صلح الحديبية: «ومنها أن الاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة»[(٥)].

---

(١) ينظر: سيرة ابن هشام (٣/ ٥٣٠)، وينظر ماتقدم من الحديث عن خبر الصحيفة ص٣٧.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام (٣/ ١١٤٤). وسيأتي خبر خروج خزاعة وتحالفها معه في صلح الحديبية ص٨٠٨ وما بعدها.

(٣) نص على خروج خزاعة مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح الشوكاني. نيل الأوطار (١٤/ ٥٥)، والحديث أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ١٢٦) ح(٤١٧٨، ٤١٧٩)، وسيأتي بمزيد تفصيل ص٨٠٨.

(٤) ينظر: السيرة النبوية لابن كثير (٣/ ٦٢٥).

(٥) ينظر: زاد المعاد (٢/ ١٢٧).

وقال الشوكاني: «ومما يدل على جواز الاستعانة بالمشركين أن قزمان[1] خرج مع أصحاب النبي ﷺ يوم أُحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَيَأْزُرُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ**» كما ثبت ذلك عند أهل السير، وخرجت خزاعة مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح»[2].

قالوا: وغاية ما يكون عليه أهل البدع أن يكونوا كفارًا فلا تحرم الاستعانة بهم، هذا مع أن كثيرًا من أهل البدع لا يُقطع بكفرهم بل محكوم لهم بالإسلام، وإنما كره السلف الاستعانة بهم لأسباب[3].

ونوقش هذا الاستدلال من قبل أصحاب القول الثاني؛ فقالوا: لانسلم بدلالة ماذكرتموه على جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع؛ حيث إننا لا نسلم بدلالة هذه الأحاديث على جواز الاستعانة بالمشركين؛ وقد جاءت أحاديث أخر فيه التصريح بمنع ذلك؛ ومن ذلك:

-ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عائشة ﵂ أنها قالت: «خرج رسول

---

(١) قزمان بن الحرث حليف بني ظفر صاحب القصة يوم أحد، قيل: مات كافرًا، كان عزيزًا في بني ظفر ومحبًا لهم، وكان شجاعًا يعرف بذلك في حروبهم، فلما كان يوم أحد قاتل قتالًا شديدًا فقتل ستة أو سبعة حتى أصابته الجراح فقتل نفسه، وقيل: بل مات من الجراح. الإصابة لابن حجر (٣/ ٢٣٥)، وينظر: فتح الباري (٩/ ٣٠٧)، وفيه نقل الحافظ ابن حجر الخلاف في تسمية قزمان في خبر أحد، واعتراضه على الواقدي في ذلك.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (١٤/ ٥٤، ٥٥)، وأما خبر خروج قزمان يوم أحد فسيأتي تخريجه ص٨٠٧، وأما حديث «**إِنَّ اللهَ لَيَأْزُرُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ**»؛ فقد تقدم تخريجه بنحوه من حديث أنس وأبي هريرة ص٦٣٥، في قصة أخرى، غير خبر قزمان، وتقدم تخريج حديث خروج خزاعة عام الفتح ص٧٥٠، وسيأتي بمزيد تفصيل ص٨٠٨.

(٣) ينظر: المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري ص٢٥٨، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٢-٧٠٥).

الله ﷺ قِبل بدر، فلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ[(١)] أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذْكَرُ مِنْهُ جُرْأَةٌ وَنَجْدَةٌ ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه، قال لرسول الله ﷺ: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ، وَأُصِيبَ مَعَكَ، قال له رسول الله ﷺ: «**تُؤْمِنُ بِالله وَرَسُولِهِ؟**» قال: لا. قال: «**فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ**». قالت: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ[(٢)] أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة: «**فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ**»، قال: ثم رجع، فأدركه بالبيداء[(٣)]، فقال له كما قال أول مرة: «**تُؤْمِنُ بِالله وَرَسُولِهِ؟**» قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «**فَانْطَلِقْ**»[(٤)].

وأجيب: بأنه لا تعارض بين هذه الأحاديث وتلك؛ فإنه يمكن الجمع بينها؛ فيحمل امتناع النبي ﷺ عن الاستعانة بهذا الرجل المشرك - حتى أسلم - على الكراهة، لعدم الحاجة إليه.

ويحمل على الإباحة في حالة ما إذا كان الكافر حسن الرأي في المسلمين، ودعت الحاجة للاستعانة به.

وممن ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي وبعض أهل العلم، على ما نقل ذلك النووي في شرحه لحديث عائشة المتقدم؛ حيث قال: «وقد جاء في الحديث الآخر

---

(١) حرة الوبرة: على ثلاثة أميال من المدينة. معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/ ٢٥٠).

(٢) هي الشجرة التي ولدت عندها أسماء بنت محمد بن أبي بكر، بذي الحليفة، وكانت سمرة وكان النبي ﷺ ينزلها من المدينة ويحرم منها وهي على ستة أميال من المدينة. معجم البلدان (٣/ ٣٢٥).

(٣) اسم لأرض ملساء بين مكة والمدينة تعد من الشرق أمام ذي الحليفة. ينظر: معجم البلدان (١/ ٥٢٣).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية الاستعانة في الغزو بكافر (٣/ ١٤٤٩) ح(١٨١٧).

أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية[1] قبل إسلامه، فأخذ طائفة من العلماء بالحديث الأول على إطلاقه.

وقال الشافعي وآخرون: إن كان الكافر حسن الرأي في المسلمين ودعت الحاجة إلى الاستعانة به استعين به وإلا فيكره وحَمَل الحديثين على هذين الحالين»[2].

وهذا مفهوم كلام النووي حيث ترجم لهذا الحديث بقوله: «باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر إلا لحاجة أو كونه حسن الرأي في المسلمين»[3].

وأجيب: على فرض أننا سلمنا بهذا؛ فإنه لايكون فيه دلالة على جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع؛ حيث إن هناك فرقًا بين الفريقين؛ فإن المشركين- الذين يؤمن شرهم، وهم حسنو الرأي في المسلمين- لا يتأثر المسلمين بكلامهم ولايكونون دعاة إلى نحلهم التي استقر في حسِّ المسلمين بطلانها وضلالها؛ بخلاف أهل البدع؛ فقد ينخدع بكلامهم ويتأثر بشبهاتهم بعض المسلمين.

وفي مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي أن رسول الخليفة دخل على الإمام أحمد يسأله عن الاستعانة بأهل الأهواء، فقال أحمد: «لا يستعان بهم، قال: فيستعان باليهود والنصارى ولا يستعان بهم؟ قال: إن اليهود والنصارى لا يدعون إلى أديانهم وأصحاب الأهواء داعية»[4].

---

(١) صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي، هرب يوم فتح مكة، ثم رجع إلى النبي ﷺ فشهد معه حنينًا والطائف وهو كافر ثم أسلم بعد ذلك بشهر، مات سنة ٤٢هـ بمكة، أول خلافة معاوية. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٢/ ٧١٨). و سيأتي تخريج حديث استعانته ﷺ بصفوان بن أمية ص٨١٢.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٢/ ١٩٨، ١٩٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٢/ ١٩٨).

(٤) ينظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص٢٠٨، وتقدم قريبًا ص٧٥٢.

ونقل ابن مفلح عن المروزي: «أنه استأذن على أحمد بن حنبل فأذن فجاء أربعة - رسل المتوكل - يسألونه، فقالوا: الجهمية يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، أم اليهود والنصارى؟ فقال أحمد: أما الجهمية فلا يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، وأما اليهود والنصارى فلا بأس أن يستعان بهم في بعض الأمور التي لا يسلطون فيها على المسلمين؛ حتى لا يكونوا تحت أيديهم، قد استعان بهم السلف، قال محمد بن أحمد المروزي: أيستعان باليهود والنصارى وهم مشركون ولا يستعان بالجهمي؟ قال: يا بني يغتر بهم المسلمون وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»[1].

ب-المعقول:

أن مَن لم تكن بدعته كفرًا فهو من جملة عصاة المسلمين؛ الذين تجب نصرتهم على أهل الكفر، وأن يعانوا على من ظلمهم، ولاحرج في التعاون معهم في المجالات التي لا خلاف فيها ما لم يتخذوا هذه المعاونة ذريعة لنشر بدعتهم، أو تكون سببًا في رجحان قوتهم ومركزهم على مركز أصحاب العقيدة الصحيحة وقوتهم؛ فالتعاون مع أصحاب المخالفات الشرعية من أهل البدع والمعاصي جار على تقدير المصلحة والمفسدة، والقدرة وعدمها[2].

ب-أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بعدم جواز

---

(١) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/ ٢٥٦)، وتقدم قريبًا ص٧٥٢.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٤٠١، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٣-٧٠٥)، و المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري ص٢٥٨-٢٦٠، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (٢/ ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٠)، مكتبة الرشد- الرياض، ط٢- ١٤١٤هـ.

الاستعانة بأهل الأهواء والبدع مطلقًا بالمعقول من وجهين:

الوجه الأول: أن البدع وكذلك المعاصي سبب للخذلان وعدم النصر؛ فالاستعانة بهم من أسباب الهزيمة والخذلان.

ويشهد لهذا قول ابن عون المتقدم في القدرية: «لا يغزون معكم فإنهم لا ينصرون»[(١)].

ولهذا كان الخلفاء والأمراء من سلف الأمة الصالح يوصون الجند في حروبهم ومغازيهم بتقوى الله، ويعدون ذلك من أعظم أسباب النصر على الأعداء[(٢)].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن غاية مايفيده ذلك هو كراهة الاستعانة بهم أو التحالف معهم، كما يكره الاستعانة بالعصاة والتحالف معهم، وإلا فإن مقتضى ذلك القول بتحريم الاستعانة بعصاة المسلمين في جهاد الكفار، وهذا لم يقل به أحد من المسلمين.

الوجه الثاني: أن الاستعانة بأهل البدع في الجهاد يترتب عليه اغترار المسلمين بهم وتأثرهم ببدعتهم.

وقد نصّ الإمام أحمد على ذلك في الآثار المتقدمة عنه حيث قال: «يستعان باليهود والنصارى ولا يستعان بهم، وقال: إن اليهود والنصارى لا يدعون إلى أديانهم، وأصحاب الأهواء داعية»، وقال للمروزي: «يا بني يغتر بهم المسلمون، وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»[(٣)].

---

(١) تقدم ص٧٥٢.

(٢) ينظر بعض خطب الخلفاء والأمراء في الجند والوصية لهم بتقوى الله في: البداية والنهاية (٧/ ٨، ٩، ٣٨، ٥٧).

(٣) تقدم ص٧٥٢.

ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال: بأنه ينبغي التفريق بين أهل الأهواء والبدع؛ فليسوا جميعًا سواء؛ بل تختلف أنواع بدعهم وخطورتها، كما أنه لايلزم أن يكونوا جميعًا دعاة لبدعهم، فينبغي التفريق في الحكم باختلاف أحوال أهل البدع؛ فإن لم يكونوا دعاة لبدعهم؛ فلا وجه لتحريم الاستعانة بهم أو التحالف معهم، وغاية ما يترتب على ذلك هو القول بكراهة ذلك من غير حاجة، وبجوازه عند الضـرورة.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو التفصيل؛ **فإن أحوال صاحب البدعة لا تخلو من حالات:**

الأولى: إما أن يكون فردًا أو أفرادًا قليلين، وإما أن يكونوا جماعة ذوي كثرة وشوكة.

الثانية: إما أن يكون مقلدًا، أو إمامًا ورأسًا في البدعة.

الثالثة:إما أن يكون مستترًا ببدعته، أو يكون مجاهرًا بها داعية إليها.

الرابعة: إما أن يكون ممن يحسنون الرأي في أهل السنة، أو ممن يكفرون أهل السنة ويستحلون دماءهم.

وكذلك بدعته: إما أن تكون كفرًا مخرجًا من الملة، وإما أن تكون غير كفر.

والحكم ربما اختلف من حال إلى أخرى:

فإن المبتدع إذا كان فردًا ليس مثل كونه جماعة؛ إذ الغالب أن الفرد لايكاد يكون له أثر واضح في الجيش- اللهم إلا إذا كان قائدًا أو مستشارًا-، بينما الغالب في الجماعة أن يكون لهم تأثير.

وكذلك فإن المبتدع المقلد ليس كالإمام؛ إذ إن المقلد الجاهل لايحسن الدعوة

إلى بدعته، بعكس الإمام.

وهكذا المبتدع المستتر ببدعته ليس كالمجاهر الداعية إلى بدعته؛ فالمستتر لن يكون له أثره السلبي مثل أثر الداعية المجاهر.

ثم إن هناك فرقًا جوهريًا ومؤثرًا بين من تكون بدعته كفرًا مخرجًا من الملة، وبين أن تكون دون الكفر؛ فالأول في حكم المرتد، الذي لايجوز الاستعانة به البتة في أي من شئون المسلمين؛ بل الواجب جهاده واستتابته.

أما من لم تكن بدعته كفرًا فهو من جملة عصاة المسلمين - مع اختلاف مراتبهم - يلزم أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وإرشادهم إلى الحق، وإبلاغهم الحجة وتفهيمهم إياها، ودلالتهم بالحسنى والحكمة إلى ما فيه صلاحهم وإرشادهم، ويجب الإقرار لهم بالإسلام ما لم يثبت خلافه، وينصرون على أهل الكفر، ويعانون على من ظلمهم، والتعاون معهم في المجالات التي لا خلاف فيها ما لم يتخذوا هذه المعاونة ذريعة لنشر بدعتهم أو تكون سببًا في رجحان قوتهم ومركزهم على مركز أصحاب العقيدة الصحيحة وقوتهم؛ فالتعاون مع أصحاب المخالفات الشرعية من أهل البدع والمعاصي جار على تقدير المصلحة والمفسدة، والقدرة وعدمها[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٤٠١، و موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٣-٧٠٥)، و المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري ص٢٥٨-٢٦٠، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (٢/ ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٠)، ومعارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي (٢/ ٥٠٣، ٥٠٤)، طبعة دار الكتب العلمية-بيروت.

بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنما هو فعل المقدور»[(١)].

وقال أيضًا: «فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب، كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس»[(٢)].

وذلك كله مع مراعاة ضوابط الهجر للمبتدع.

وقصارى القول:

إن كان المبتدع مستترًا ببدعته، ولم تكن بدعته كفرًا، وكان حسن الرأي في أهل السنة؛ فلا يكفر أهل السنة- كالخوارج- فالصواب جواز الاستعانة به في قتال الكفار، بل وفي قتال البغاة؛ إن كان المسلمون في حاجة إلى رأيه أو قوته وبأسه، وإلا كُرِه لهم ذلك؛ لما تقدم من أسباب ووجوه المنع عند أصحاب القول الثاني.

وإن كان داعية إلى بدعته؛ فلاينبغي أن يستعان به إلا إذا دعت الضرورة أو الحاجة الماسة؛ كأن يحتاج إلى رأيه وقوته وباسه، وبشرط أن يؤمن ضرره.

بل إن الاستعانة بأهل البدع في هذه الحالة أمر مطلوب إن تعذر إقامة الجهاد إلا به أو تحققت به مصلحة راجحة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٦٧)، وقال: إنه في هذه الحال يكون ذلك هو الأرضى من الموجود، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرين، وعلى هذا فلا يصح الإطلاق في هذه المسألة.

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٢١٢) وقال: ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل.

وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك الواجب، كان تحصيل مصلحة واجبة مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس»[(١)].

وهنا أمر مهم يجب أخذه بعين الاعتبار، ألا وهو سلوك أهل البدع بشكل عام، وذلك أن التاريخ خير شاهد على خيانة أهل البدع لأهل السنة في الماضي والحاضر[(٢)]، وفي التاريخ معتبر لأولي الأبصار. والله أعلم.

***

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢١٢).

(٢) ينظر مثلًا: الكامل في التاريخ (١٠/ ٦٥٦)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٠)، ودراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ص٣٢٤ وما بعدها.



الفصل الثالث

الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية





تمهيد

الأصل في جند الإسلام الذين يحمون جنابه ويحرسون عقيدته وشريعته، ويجاهدون في سبيل إعلاء كلمة الله- الأصل فيهم أن يكونوا من أتباعه؛ المؤمنين به المنتسبين إليه، غير أنه قد تقتضي الظروف والأحوال التي تعتري الأمة المسلمة أحيانًا من ضعف أو عجز، مع قوة عدوهم، أن تتجه إلى غير المسلمين؛ لتعقد معهم حلفًا تستعين فيه بهم أو يستعين هو بهم؛ لمواجهة طرف ثالث؛ قد يكون عدوًا مشتركًا للطرفين، وقد يكون عدوًا لأحدهما دون الآخر، وقد يكون هذا الطرف الثالث الذي تحالف الطرفان ضده غير مسلم، وربما كان مسلمًا.

والأخير قد يكون مسلمًا عدلًا، وقد يكون مسلمًا جائرًا ظالمًا، وقد يكون من البغاة.

ثم قد تكون راية هذا الحلف للدولة المسلمة، وتكون الكلمة العليا في هذا الحلف لها، وقد يكون العكس. كما أن الباعث على إقامة هذا التحالف يختلف؛ فقد يكون لتحقيق مصلحة، وقد يكون لدفع مفسدة، وقد يكون إكراهًا واضطرارًا.

فما حكم إنشاء هذه الأحلاف وعقد تلك التحالفات، والاستعانة بالكفار؛ في كل حالة من الحالات السابقة؟ هذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين:

المطلب الأول: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام.

المطلب الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر.

المبحث الثاني: حكم الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين:

- الحال الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة.
- الحال الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة.
- الحال الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي.

المبحث الثالث: حكم تأجير القواعد العسكرية والمطارات.

المبحث الأول
حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين

التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم؛ إما أن يكون لأجل حاجة عسكرية، فما فوقها: مادية أو معنوية تحمل على ذلك؛ وإما أن يكون ذلك التحالف لغير حاجة.

أولًا: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين لغير حاجة:

ذهب أكثر الفقهاء إلى المنع منه- بل يمكن القول إنهم اتفقوا على ذلك كما سيأتي من خلال عرض أقوالهم في ذلك-؛ حيث اشترطوا لجواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم الحاجة إلى ذلك، أو الضرورة.

فعند الحنفية:

اشترطوا لجواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم الاضطرار إلى ذلك.

قال الكاساني: «ولا ينبغي للمسلمين أن يستعينوا بالكفار على قتال الكفار... إلا إذا اضطروا إليهم»[(١)].

وقيّد ابن الهمام الجواز عند الحنفية بقوله: «عندنا إذا دعت الحاجة جاز»[(٢)].

وقال علي القاري الحنفي: «ويستعان بالكافر في القتال عند الحاجة عندنا»[(٣)].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧). وينظر أيضًا: فتح القدير (٥/ ٥٠٢)، و البناية في شرح الهداية (٦/ ٥٧٩)، والبحز الرائق (٥/ ٩٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (٥/ ٥٢٠)، وينظر أيضًا: البناية في شرح الهداية (٦/ ٥٧٩)، والبحر الرايق (٥/ ٩٧).

(٣) ينظر: فتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي بن سلطان الهروي القاري (٣/ ٢٨٤).

وعند الشافعية:

وقع الاختلاف لدى الشافعية في اشتراط الحاجة لذلك؛ فبينما ذهب فريق من الشافعية إلى عدم اشتراط ذلك[1]؛ حيث لم يذكروها في شروط جواز الاستعانة بالكفار والتحالف معهم- ذهب فريق آخر إلى اشتراط وجود حاجة لذلك.

قال بدر الدين ابن جماعة: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذمي إلا:

إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين.

وأمن خيانتهم.

وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو.

فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم.

وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة»[2].

وقال النووي: «وفي كتب العراقيين وجماعة أنه يشترط أن يكون في المسلمين قلة، وتمس الحاجة إلى الاستعانة، وهذان الشرطان كالمتنافيين؛ لأنهم إذا قلوا حتى احتاجوا لمقاومة فرقة إلى الاستعانة بالأخرى، فكيف يقاومونها؟

قلت: لا منافاة، فالمراد أن يكون المستعان بهم فرقة لا يكثر العدو بهم كثرة

---

(١) نص الشافعي على كراهة الاستعانة بهم مع عدم الحاجة، إلا أن في بقية عباراته ما يقرّب الكراهة هنا من الكراهة التحريمية، على ما هو معروف من مذهب في ذلك، ولعل هذا ما حمل محققي مذهبه على النص على قيد الحاجة حتى في بيان قول الإمام. ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٢٣٢- ٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص١٥٨، ١٥٩، وينظر: مختصر المزني ص٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ص١٥٨- ١٥٩.

ظاهرة»[1].

قال الشيرازي: «ولا نستعين بالكفار من غير حاجة»[2].

وقال الرملي: «وَيُشْتَرَطُ فِي جَوَازِ الِاسْتِعَانَةِ بِهِمْ احْتِيَاجُنَا لَهُمْ، وَلَوْ لِنَحْوِ خِدْمَةٍ أَوْ قِتَالٍ لِقِلَّتِنَا»[3].

وعند الحنابلة:

حيث قيدوا الجواز بالضرورة، كما يفهم ذلك من كلام الإمام أحمد؛ حيث سئل: «عن اليهودي والنصراني يستعان بهم في العدو أيسهم لهم؟

قال: لا يستعان بهم لقول النبي ﷺ: **«لا تستعينوا بمشرك»**[4].

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (٧/ ٤٤١)، وهذا الاستشكال أورده عدد من الشافعية، وأجابوا عنه بأجوبة منها ما ذكره النووي، وهو الأشهر عندهم، ولينه البلقيني ثم أجاب بأن الكفار إذا كانوا مائتين مثلًا وكان المسلمون مائة وخمسين ففيهم قلة بالنسبة لاستواء العددين؛ فإذا استعانوا بخمسين كافرًا فقد استوى العدوان، ولو انحاز هؤلاء الخمسون إلى العدو فصاروا مائتين وخمسين أمكن المسلمين مقاومتهم، لعدم زيادتهم على الضعف، قال: وأيضًا في كتب جمع من العراقيين اعتبار الحاجة من غير ذكر القلة والحاجة قد تكون للخدمة فلا يتنافى الشرطان» ينظر: مغني المحتاج (٤/ ٢٢١). وينظر أيضًا: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير ص١٥٩-١٦١، وفتح الوهاب (٢/ ١٧٣) وغيرها.

(٢) ينظر: المهذب (٢/ ٢٣٠).

(٣) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،للرملي (٨/ ٦١).

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد (٤٠/ ٤٥٠) ح(٢٤٣٨٦)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في المشرك يسهم له (٣/ ٧٥) ح(٢٧٣٢)، وابن ماجه، كتاب الجهاد، باب الاستعانة بالمشركين (٢/ ٩٤٥) ح(٢٨٣٢) من حديث عائشة، بلفظ: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ»، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٤٠/ ٤٥٠-٤٥١): إسناده صحيح على شرط مسلم. وصححه الألباني في صحيح الجامع ح(١١٠١). وأخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (٣/ ١٤٤٩) ح(١٨١٧)، من حديث عائشة أيضًا بلفظ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ».

«فإن اضطروا فاستعانوا أسهم لهم»[(١)].

وقال المجد ابن تيمية: «ولا يستعين بالمشركين إلا لضرورة، وعنه: إن قوي جيشه عليهم وعلى العدو لو كانوا معه، ولهم حسن رأي في الإسلام؛ جاز، وإلا فلا»[(٢)].

وقال ابن قدامة: «ولا يستعان بمشرك.. وعن أحمد ما يدل على جواز الاستعانة به، وكلام الخرقي يدل عليه أيضًا عند الحاجة.. ويشترط فيمن يستعان به حسن الرأي في المسلمين - فإن كان غير مأمون لم تجزئه - هكذا - الاستعانة»[(٣)].

وقال البهوتي: «ويحرم أن يستعين بكفار إلا لضرورة»[(٤)].

وجاء في شرح منتهى الإرادات: «وتحرم استعانة بكافر في غزو إلا لضرورة... حيث جاز فشرطه أن يكون حسن الرأي في المسلمين، مأمونًا»[(٥)].

وقال ابن بدران: «الأحاديث الموثوق بصحتها، تدل على عدم الجواز؛ إلا إذا دعت ضرورة إلى ذلك»[(٦)].

وقال ابن سبيل: «يظهر لنا جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة المقتضية، أو الضرورة الملحة، كما هو مذهب جمهور العلماء»[(٧)].

---

(١) ينظر: أحكام أهل الملل في الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل ص٢٣٣.

(٢) ينظر: المحرر في الفقه (٢/ ١٧١).

(٣) ينظر: المغني في الشرح الكبير (١٠/ ٤٤٦).

(٤) ينظر: كشاف القناع (٣/ ٦٣).

(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢/ ١٠٣).

(٦) ينظر: العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية، عبد القادر بن بدران الدمشقي ص٢٨٠، تحقيق د.عبد الستار أبوغدة، مكتبة السداوي-جدة، ط٢- ١٤١٣هـ.

(٧) ينظر: ثلاث رسائل فقهية لمحمد بن عبد الله بن سبيل ص١٣٧، مطابع ابن تيمية- القاهرة، ط١- ١٤١٧هـ.

وأما المالكية والظاهرية:

فعندهم لايجوز التحالف مع المشركين أو الاستعانة بهم مطلقًا في الأعمال العسكرية والقتالية، إلا للضرورة، كما سيأتي عند عرض مذهبهم في ذلك، في الحال الثانية: عند الحاجة(1).

قال ابن حزم: «...فَإِنْ أَشْرَفُوا عَلَى الهَلَكَةِ وَاضْطُرُّوا وَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ حِيلَةٌ، فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَلْجَئُوا إِلَى أَهْلِ الْحَرْبِ، وَأَنْ يَمْتَنِعُوا بِأَهْلِ الذِّمَّةِ، مَا أَيْقَنُو أَنَّهُمْ فِي اسْتِنْصَارِهِمْ: لَا يُؤْذُونَ مُسْلِمًا وَلَا ذِمِّيًّا - فِي دَمٍ أَوْ مَالٍ أَوْ حُرْمَةٍ مِمَّا لَا يَحِلُّ.

بُرْهَانُ ذَلِكَ: قَوْلُ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وَهَذَا عُمُومٌ لِكُلِّ مَنْ اُضْطُرَّ إِلَيْهِ، إِلَّا مَا مَنَعَ مِنْهُ نَصٌّ، أَوْ إِجْمَاعٌ»(2).

ومن خلال ماسبق من عرض لأقوال المذاهب المختلفة في هذه المسألة؛ فيمكن القول: أنه إذا لم تدع الحاجة إلى الاستعانة بالكفار على الكفار؛ فلا تجوز الاستعانة بهم حينئذ عند الجميع، ويحمل كلام الشافعي بالكراهة على أنها كراهة تحريمية، كما يدل على ذلك صنيع مذهبه كما تقدم. والله أعلم.

ثانيًا: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم والقتال معهم ضد كفار آخرين لحاجة أو ضرورة؛ عسكرية مادية، أو معنوية تحمل على ذلك؛ أي في أعمال

---

(١) ينظر: التمهيد (١٢/ ٣٥، ٣٦)، المدونة (٢/ ٤٠)، والبيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٣/ ٦)، تحقيق: د. محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط٢ - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، والقوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي ص١٢٧، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٦٧، ٢٦٨)، والمحلى (٧/ ٣٣٣)، و (١١/ ١١٣، ١١٤).

(٢) ينظر: المحلى (١١/ ٣٥٥).

الجهاد الميدانية من صفّ وزحفٍ وفتحٍ، أو ما هو فوق ذلك مما هو منها في معنى الضـرورة: ولهذه المسألة صورتان:

- الصورة الأولى: إذا كان ذلك تحت رايـة أهـل الإسـلام؛ أي أن تكـون القيادة والظهور لهم.
- الصورة الثانية: إذا كان ذلـك تحـت رايـة أهـل الكفـر؛ أي أن تكـون القيادة والظهور لهم.

ونتناول هذه المسألة في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام

حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: منع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم.

وهذا الرأي قال به الإمام مالك[(١)] وأتباع مذهبه[(٢)]، ونص عليه الإمام أحمد[(٣)]، وهو

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦)، وجاء هذا الرأي في المدونة من كلام ابـن القاسـم (٢/ ٤٠)، والبيان والتحصيل والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليـد محمـد بـن أحمد بن رشد (٣/ ٦).

(٢) ينظر: قوانين الأحكام الشـرعية لابـن جـزي ص١٢٧، وشرح الخـرشي عـلى مختصـر خليـل (٣/ ١١٤)، والمصادر السابقة.

(٣) ينظر: أحكـام أهـل الملـل للخـلال ص٢٣٣، ٢٣٤، والأحكـام السـلطانية لأبي يعـلى ص٥٥، وينظر: ص٤٤.

ظاهر المذهب عند أصحابه[(١)]، وقال به بعض الشافعية كابن المنذر[(٢)]، وبعض الحنفية كالطحاوي[(٣)]، والكاساني[(٤)]، وهو قول إسحاق بن راهويه[(٥)]، والجوزجاني[(٦)]، وابن حزم الظاهري[(٧)].

القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، بشروط وقيود معينة.

وبه قال أبو حنيفة وأصحابه[(٨)]، وحكي عن مالك[(٩)]، وقال به بعض

---

(١) ينظر: التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام لأبي يعلى (٢/ ٢٢٠)، ففيه: «لا تختلف الرواية أنه لا يستعان بالمشركين على قتال العدو، ولا يعاونون على قتال عدوهم»، والمحرر في الفقه للمجد ابن تيمية (٢/ ١٧١)، والمغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٤٤٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ٦٣)، والمصدران السابقان؛ والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٦٣.
وقد اختلفت عبارات فقهاء المذهب الحنبلي في ذكر الرواية عن الإمام، تبعًا لأمور من أهمها اختلافهم في مدلول بعض عبارات الإمام أحمد، مثل: «ما أحب أن يغزوا»، و«لا يعجبني»، فمنهم من يرى أنها دالة على التحريم، ومنهم من يرى أنها دالة على الكراهة، ومنهم من يرى أنها مجرد تعبير عن وجود خلاف في المسألة مثلًا. وهكذا. ينظر في ذلك: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن بدران الدمشقي ص١٢٦ - ١٣٦، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٣-١٤٠٥هـ.

(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ١٧٧).

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧).

(٥) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ١٧٦).

(٦) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ٩٨).

(٧) ينظر: المحلى (٧/ ٣٣٣)، و(١١/ ١١٣، ١١٤).

(٨) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٨)، وشرح السير الكبير للسرخي (٤/ ١٤٢٢)، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٥٠٢)، والبناية في شرح الهداية للعيني (٦/ ٥٧٩)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/ ٩٧).

(٩) ينظر: قوانين الأحكام لابن جزي ص١٢٧. وذكر ابن رشد أن أبا الفرج حكى عن مالك أنه لا

المالكية[١] منهم ابن العربي[٢]، ونص عليه الشافعي[٣]، وهو المذهب عند أصحابه[٤]، ورواية عند الحنابلة[٥]، وهو قول الثوري[٦]، والأوزاعي[٧].

وقد أجمل هذه الشروط - التي قيد بها هذا القول - بدرُ الدين ابن جماعة، في قوله: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذميّ، إلا إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين، وأمن خيانتهم، وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو، فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم.

وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد[٨]؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة»[٩].

=

بأس على الإمام أن يستعين بالمشركين في قتال المشركين إذا احتاج إلى ذلك. ينظر: البيان والتحصيل (٣/ ٦)، وقال ابن العربي في المسألة: «واختلف في ذلك علماؤنا، والصحيح منعه»، أحكام القرآن (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

(١) ينظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (٣/ ٣٥)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٦٧، ٢٦٨)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (١/ ٢٦٧، ٢٦٨).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٢٣٢- ٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص١٥٨، ١٥٩، وينظر: مختصر المزني ص٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٤) ينظر المصادر السابقة.

(٥) ينظر: المحرر في الفقه (٢/ ١٧١).

(٦) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦).

(٧) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦)، ومختصر اختلاف العلماء للطبري، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢).

(٨) يعني كاليهود في حال قتال اليهود، والنصارى في حال قتال النصارى، أما إذا اختلفوا فلا بأس، كيهود في حال قتال النصارى. ينظر: نهاية المحتاج للرملي (٨/ ٦٢).

(٩) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص١٥٨، ١٥٩، وينظر: مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام لأبي زكريا أحمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي

هذا مع اشتراط الحاجة أو الضرورة لذلك، وهو الذي نصّ عليه غير واحد-كما تقدم في المسألة الأولى-[1].

سبب الخلاف في المسألة: يمكن إجمال سبب الخلاف بين الفريقين- من خلال استقراء أدلة الفريقين- فيما يلي:

١- الاختلاف في اعتبار استثناء الاستعانة بالكفار من عموم الأدلة المانعة من اتخاذ الكافرين أولياء وبطانة، المحذِّرة منه؛ فمن قالوا بعدم الاستثناء، قالوا بالمنع؛ ومن قالوا بالاستثناء قالوا بالجواز، ومن المجيزين من أخرج الاستعانة من مدلول (أولياء).

٢- الاختلاف في النظر إلى الأدلة التي تفيد استعانة النبي ﷺ ببعض المشركين وأهل الكتاب؛ من جهة الثبوت والصحة أو التأويل، فمن قال بضعف الدليل المستدل به على الجواز ضعف القول به؛ ومن صححه أوّله وفسّره بما يمنع صحة الاستدلال به على مدلول أحد القولين، حسب ما يراه من المنع أو الجواز.

٣- الاختلاف في إسلام بعض من استعان بهم النبي ﷺ في بعض غزواته أو شاركوا النبي ﷺ فيها دون استعانة - وقت الاستعانة بهم أو الإذن لهم بالقتال في صفوف المسلمين أو حضور قتالهم؛ فمن قال بإسلامه حين الاستعانة به أو

=

الدمياطي (٢/ ١٠٣٠)، تحقيق: إدريس محمد علي ومحمد خالد الإسطنبولي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط٢- ١٤١٧هـ، ومصادر المجيزين الآتية.

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧)، وفتح القدير (٥/ ٥٠٢)، و البناية في شرح الهداية (٦/ ٥٧٩)، البحر الرائق (٥/ ٩٧)، و الأم للشافعي (٤/ ٢٣٢- ٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص١٥٨، ١٥٩، ومختصر المزني ص٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ٦٢)، وأحكام أهل الملل في الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل ص٢٣٣، و المحرر في الفقه (٢/ ١٧١)، والمغني في الشرح الكبير (١٠/ ٤٤٦)، وكشاف القناع (٣/ ٦٣)، وشرح منتهى الإرادات (٢/ ١٠٣).

مشاركته في الغزو، منعَ الاستدلال بذلك على جواز الاستعانة بالكافر في القتال؛ لأنه لم يكن حينه كافرًا، ومن قال بكفره حينه قال بالجواز؛ لأنه - عنده - كان وقت الاشتراك كافرًا.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بمنع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، بالكتاب، والسنة، والمعقول، على النحو التالي:

أ-الكتاب:

١- قول الله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ﴾ [المائدة: ٥٧].

٢- قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [المائدة: ٥١].

٣- قول الله ﷻ: ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: ٢٨].

٤- قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٣٩].

٥- قول الله تعالى: ﴿ وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [النساء: ٨٩].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآيات السابقة نهي صريح عن اتخاذ الكفار - من أهل الكتاب وغيرهم -

أولياء، يعني أنصارًا وأعوانًا وحلفاء[1].

وبيان واضح أن المؤمن لا يتخذ الكافر وليًا في نصره على عدوه، ولا في أمانة، ولا بطانة[2].

كما تضمنت المنع من اتخاذهم أعوانًا على الأعمال المتعلقة بالدين[3].

قال الجصّاص: «فيه نهي عن الاستنصار بالمشركين؛ لأن الأولياء هم الأنصار»[4].

وقال القرطبي: «تَضَمَّنَتِ الْمَنْعَ مِنَ التَّأْيِيدِ وَالِانْتِصَارِ بِالْمُشْرِكِينَ وَنَحْوَ ذَلِكَ»[5].

وقال الطبري: «يقول: لا تتخذوهم أيها المؤمنون أنصارًا وإخوانًا وحلفاء؛ فإنهم لا يألونكم خبالًا، وإن أظهروا لكم مودة وصداقة»[6].

وقال أيضًا: «هذا نهي من الله ﷻ المؤمنين أن يتخذوا الكافرين أعوانًا، وأنصارًا، وظهورًا»[7].

وقال الشوكاني في قوله تعالى: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾: «في محل الحال: أي متجاوزين المؤمنين إلى الكافرين استقلالًا أو اشتراكًا»[8].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الاستعانة بالكافرين في القتال، والتحالف معهم

---

(١) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١/ ٧٦٤).
(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٦٧).
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٦٧).
(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ١٠٤).
(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٢٢٤).
(٦) ينظر: جامع البيان (٦/ ٢٨٩). وينظر أيضًا: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦٣٤)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ١٤٥)
(٧) ينظر: جامع البيان (٣/ ٢٢٨)، وينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١/ ٥٢١).
(٨) ينظر: فتح القدير للشوكاني (١/ ٣٣١).

على أمر مباح أو واجب ليس من الموالاة الممنوعة المنهي عنها؛ بل هي من الموالاة المأذون فيها.

قال أبو حيان: «وَظَاهِرُ الْآيَةِ تَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ مُوَالَاتِهِمْ إِلَّا مَا فَسَحَ لَنَا فِيهِ مِنَ اتِّخَاذِهِمْ عَبِيدًا، وَالِاسْتِعَانَةِ بِهِمُ اسْتِعَانَةَ الْعَزِيزِ بِالذَّلِيلِ، وَالْأَرْفَعِ بِالْأَوْضَعِ، وَالنِّكَاحِ فِيهِمْ. فَهَذَا كُلُّهُ ضَرْبٌ مِنَ الْمُوَالَاةِ أُذِنَ لَنَا فِيهِ، وَلَسْنَا مَمْنُوعِينَ مِنْهُ، فَالنَّهْيُ لَيْسَ عَلَى عُمُومِهِ»(١).

وقال القاسمي: «وإن كانت الموالاة بمعنى المحالفة والمناصرة، فإن كانت محالفة على أمر مباح أو واجب، كأن يدفع المؤمنون عن أهل الذمة من يتعرض لهم. ويخالفونهم على ذلك، فهذا لا حرج فيه بل هو واجب»(٢).

وقال الماوردي: «لم نتخذهم أولياء فنمتنع منهم بهذه الآية، وإنما اتخذناهم أعوانًا»(٣).

٦- قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالًا ﴾ [آل عمران: ١١٨].

وجه الدلالة:

قالوا: «في هذه الآية دلالة على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة؛ ولهذا قال الإمام أحمد: لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب»(٤).

---

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (٣/ ٩٢).
(٢) ينظر: محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (٢/ ٣٠٥).
(٣) ينظر: الحاوي الكبير (١٨/ ١٤٦).
(٤) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي (١/ ٤٤٧)، نقله عن القاضي أبي يعلى، وإعلاء السنن للتهانوي (١٢/ ٥٩).

وقال ابن خُويز مَنداد: إن هذه الآيات متماثلة، تتضمن المنع من التأييد، والانتصار بالمشركين[1].

٧- قول الله سبحانه: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على منع التحالف معهم أو الاستعانة بهم؛ إذ المعنى: «وما كنت متخذ الشياطين أو الكافرين أعوانًا»[2]، فمعنى (عضدًا) أي: أنصارًا وأعوانًا[3]، و«هذه الآية فيها تسميع لمن يفعل ذلك، وتقبيح لفعله، وتشنيع عليه؛ لأن الله تعالى لا يتخذ المضلين ولا الهادين أعوانًا»[4].

ونوقش هذا الاستدلال: بأننا لم نتخذهم عضدًا فنمتنع منهم بهذه الآية، وإنما اتخذناهم خدمًا[5].

ب-السنة:

١-ما ثبت عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: خَرَجَ رَسُولُ الله ﷺ قِبَلَ

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ١٤٥)، وينظر: مختصر اختلاف العلماء للطبري، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨).

(٢) ينظر: فتح القدير للشوكاني (٣/ ٢٩٣)، وكذلك يمكن الاستدلال بقراءة أبي جعفر: (وما كنتَ) بالفتح على وجه الخطاب، فهي خطاب لرسول الله ﷺ، «والمعنى: وما صح لك الاعتضاد بهم، وما ينبغي لك أن تعتز بهم» الكشاف للزمخشري (٢/ ٧٢٨)، الآية (٥١) من سورة الكهف.

(٣) ينظر - مثلًا -: زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ١٥٥)، وممن استدل بها: الطحاوي في: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨)، وأضواء البيان للشنقيطي (٢/ ٤٠٠) والمصدر التالي.

(٤) ينظر: منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، علي بن محمد بن عبد العزيز بن فتوح الثعلبي الشافعي المعروف بابن الدريهم ص١١٠، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤٢٢هـ.

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (١٤/ ١٤٥، ١٤٦).

بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ[1] أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذْكَرُ مِنْهُ جُرْأَةٌ وَنَجْدَةٌ، فَفَرِحَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ الله ﷺ: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ، قَالَ لَهُ رَسُولُ الله ﷺ: «**تُؤْمِنُ بِالله وَرَسُولِهِ؟**» قَالَ: لَا، قَالَ: «**فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ**»، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: «**فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ**»، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: «**تُؤْمِنُ بِالله وَرَسُولِهِ؟**» قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ الله ﷺ: «**فَانْطَلِقْ**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: ففي هذا دليل على أنه لا يجوز للإمام أن يستعين بالكفار على غزو الكفار[3]؛ لأن النبي ﷺ لم يستعن بمشرك في غزوة بدر مع قلة العدد، فكان أولى أن لا يستعان بهم مع الكثرة وظهور القوة[4].

ثم إن قوله: «**فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ**» نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم[5].

---

(١) حرة الوبرة: موضع على نحو أربعة أميال من المدينة. شرح النووي على مسلم (١٢/ ١٩٨).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر(٣/ ١٤٤٩، ١٤٥٠) ح(١٨١٧)، وقال ابن سعد في الرجل: هو خبيب بن يساف. الطبقات الكبرى (٣/ ٥٣٥). وتقدم تخريجه بألفاظ أخر ص٧٥٢.

(٣) تنظر المراجع السابقة للمانعين، ورسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار، إبراهيم بن عمر الجعبري ص٥٠٢، تحقيق: حسن محمد الأهدل، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١-١٤٠٩هـ، وعقد الجواهر الثمينة، لابن شاس (١/ ٤٦٨).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/ ١٣١).

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد عثمان شبير ص٢٧٣ [ضمن: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة ١٤٠٧هـ، العدد (٧)]، كلية الشريعة – جامعة الكويت.

قال ابن حزم: «وهذا عموم مانع من أن يستعان به [يعني المشرك] في ولاية أو قتال أو شيء من الأشياء؛ إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه، كخدمة الدابة أو الاستئجار، أو قضاء الحاجة، ونحو ذلك، مما لا يخرجون فيه عن الصَّغَار؛ والمشرك اسم يقع على الذمي والحربي»[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن النبي ﷺ تفرّس في المشرك الذي ردّه، الرغبة في الإسلام، فردَّه رجاء أن يسلم، فصدق ظنه[(٢)]؛ إذ أسلم المشرك، فقال له رسول الله ﷺ: «**فانطلق**».

قال الإمام الشافعي: «ولعله ردَّه رجاء إسلامه، وذلك واسع للإمام، أن يرد المشرك فيمنعه الغزو ويأذن له، وكذلك الضعيف من المسلمين، ويأذن له؛ وردّ النبي ﷺ من جهة إباحة الرد؛ والدليل على ذلك - والله تعالى أعلم - أنه قد غزا بيهود بني قينقاع بعد بدر؛ وشهد صفوان بن أمية معه حنينًا بعد الفتح، وصفوان مشرك»[(٣)].

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن في هذا التوجيه نظرًا؛ لأن قوله ﷺ: «**لا أستعين بمشرك**» نكرة جاءت في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم[(٤)]؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل[(٥)].

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٢) ينظر: التلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٠٠، ١٠١)، وقال: ذكره البيهقي عند نص الشافعي، وفتح الباري لابن حجر (٦/ ١٧٩، ١٨٠).

(٣) ينظر: الأم (٤/ ١٦٧)، وذكره عنه البيهقي في: معرفة السنن والآثار (٦/ ٥١٠)، وفي الكبرى (٩/ ٣٧). وسيأتي تخريج خبر صفوان والإجابة عنه ص٨١٢. وأما خبر بني قينقاع فسيأتي الحديث عنه ص٨١٣.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (١/ ٣٤٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن عبد الله الزركشي (٤/ ١٦٦)، طبعة دار الكتبي، ط١- ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٥) ينظر: التلخيص الحبير (٤/ ١١٢)، ونيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٣)، وفيض القدير



وهذه الحجة أثبتها بعض المانعين مما جعلهم يرجحون القول بالنسخ[1].

الوجه الثاني: أن الأمر فيه إلى رأي الإمام[2]. وقال الإمام الشافعي: «إن كان لأن له الخيار أن يستعين بمسلم[3] أو يرده، كما له رد المسلم من معنى يخاف منه، أو لشدة به، فليس واحد من الحديثين مخالفًا للآخر»[4].

ونوقش هذا التوجيه بمثل ما قيل في مناقشة الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ إنما ردَّه لعدم ثقته به لا لكونه مشركًا.

قال الجصاص: يحتمل أن النبي ﷺ لم يثق بالرجل، وظن أنه عين للمشركين، فرده، وقصد بالعبارة أنه: لا يستعين بمن كان في مثل حال ذلك المشرك[5].

ويناقش هذا التوجيه: بما سبق بيانه من عموم الحديث، والقول بالتخصيص يحتاج إلى دليل.

الوجه الرابع: أن التحالف معهم والاستعانة بهم كانت ممنوعة، ثم رخص فيها[6]؛ فالحديث منسوخ؛ وذلك أن رد النبي ﷺ كان يوم بدر، وأما النصوص

للمناوي (٢/ ٥٥١)، وبحث: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد عثمان شبير ص٢٩٥.

(١) ينظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٠٠، ١٠١)، وفتح الباري (٦/ ٢٠٨)، وإعلاء السنن للتهانوي (١٢/ ٥٨)، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٧٥).

(٢) ينظر: الأم (٤/ ٢٦١)، والتلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٠٠، ١٠١)، وهذا الجواب كالذي قبله، واقتصر عليه ابن حجر في التلخيص؛ وفتح الباري (٦/ ١٧٩، ١٨٠).

(٣) هكذا في المطبوعة، ولعله خطأ مطبعي صوابه: (بمشرك)، فهو الظاهر من سياق الكلام.

(٤) ينظر: الأم (٤/ ٢٦١).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (٢/ ٤٤٧، ٤٤٨).

(٦) ينظر: التلخيص الحبير لابن حجر (٤/ ١٠٠، ١٠١)، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ١٤٦)، وفتح الباري لابن حجر (٦/ ٢٠٨)، ومفيد العلوم ومبيد الهموم، زكريا بن محمد بن محمود

المعارضة فهي متأخرة[1]؛ فيكون المتأخر ناسخًا للمتقدم.

قال الشافعي في ذلك: «وإن كان رده؛ لأنه لم ير أن يستعين بمشرك؛ فقد نسخه ما بعده من استعانته بمشركين»[2]، قال ابن حجر: «وهذا أقربها»[3].

ونوقش هذا التوجيه: بأن الناسخ عند القائلين بالنسخ من المجيزين، هو ما روي من أن النبي ﷺ استعان بيهود بني قينقاع؛ وحديث أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية في قتال هوازن يوم حنين، وكلاهما ضعيف[4].

كما أن: «هذا حديث ثابت عن النبي ﷺ، وما يعارضه لا يوازيه في الصحة والثبوت، فتعذر ادعاء النسخ لهذا»[5].

ثم إن القول بالنسخ قد يتصور إذا كان منع الاستعانة هو المتأخر الناسخ؛ إذ إن المسلمين كانوا أول أمرهم في ضعف وقلة؛ فكيف يقال بمنع الاستعانة في حقهم والحال على هذا النحو، ثم يؤذن لهم بها عند قوتهم وكثرة عددهم؟!.

=

القزويني ص٣٣٢، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤٠٥هـ.

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ١٧٩)، والقول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين، محمد حسنين مخلوف ص٥٠- ٩٠، تحقيق: حسن أبي الأشبال الزهيري، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة- مصر، ط. بعد ١٤١١هـ.

(٢) ينظر: الأم (٤/ ٢٦١).

(٣) ينظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٠٠، ١٠١).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص٢٩٤، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٧٦-٢٧٧). وينظر مناقشة الاستدلال بهاتين الروايتين اللتين ذكرهما الشافعي، في مناقشة الدليل التاسع والعاشر للمجيزين ص ٦٤٢ وما بعدها.

(٥) ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني ص٢١٨، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، ط٢- ١٣٥٩هـ.

وسيأتي مزيد توضيح وتوجيه لهذه النصوص عن الحديث على أدلة المجيزين ومناقشتها.

الوجه الخامس: أنه ما ابتدأ بالخروج للجهاد، وإنما قصد أخذ العير، وصادف فواتها قتال المشركين(١).

وأجيب على هذا التوجيه بأجوبة منها:

أ - أن حديث رد المشرك حين شركه، يؤيده ظاهر القرآن؛ كما في الآيات التي ذكرها المانعون(٢).

ب - أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد وعدهم إحدى الطائفتين: العير، أو النفير (ذات الشوكة)، ثم تأكدت الأخيرة أخيرًا(٣).

ج - أن هذا الحديث ورد فيه ما يدل على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتوقعون القتال، وإن لم يجزموا به، حيث جاء فيه: «أدركه رجل، كان يُذكر منه جرأة ونجدة؛ ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه».

د- أن هذا الرجل قد عرض الإعانة بنفسه على النبي ﷺ بعد أن تأكّد القتال،

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/ ١٣١).

(٢) ينظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه ص٥٢٦، ٥٣٠، دار الذخائر- الدمام، ط٢- ١٤١٧هـ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ١٤٥).

(٣) ينظر: دلائل النبوة للبيهقي (٣/ ٧٨)، ولأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (١/ ٤٦٩)، تحقيق: د.محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، دار النفائس- بيروت، ط٢- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ففيهما: «... وكان الله ﷻ وعدهم إحدى الطائفتين، وكانوا أن يلقوا العير أحب إليهم وأيسر شوكة وأحضر مغنمًا، فلما سبقت العير وفاتت رسول الله ﷺ سار رسول الله ﷺ بالمسلمين يريد القوم... ».

وذلك عندما أدركه بالبيداء[1]، فإنه عرض نفسه ثلاث مرات، كما في نص الحديث، فرده ﷺ بنفي الاستعانة به ما دام متصفًا بالشرك.

الوجه السادس: أنه ربما قصد بقوله: «**لن أستعين بمشرك**» أي: في هذه الغزوة[2].

وأجيب على هذا التوجيه: بأن هذا التخصيص لا دليل عليه، وهو خلاف إطلاق النص وعمومه؛ ويؤيده بقية الروايات التي جاءت بصيغة النكرة في سياق النفي؛ فتفيد العموم؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل-كما تقدم في الإجابة على الوجه الأول الذي ذكره المجيزون في الجواب على هذا الحديث، وظاهر أن هذا الدليل للمانعين هو من أقوى أدلتهم، فهو صحيح، صريح، ولهذا وقف عنده المجيزون كثيرًا، وحاولوا الجواب عنه جمعًا بينه وبين أدلتهم.

٢- **ما صح من حديث البَرَاءَ** رضي الله عنه، قال: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ مُقَنَّعٌ بِالحَدِيدِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله أُقَاتِلُ أَوْ أُسْلِمُ؟ قَالَ: «**أَسْلِمْ، ثُمَّ قَاتِلْ**». فَأَسْلَمَ، ثُمَّ قَاتَلَ، فَقُتِلَ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**عَمِلَ قَلِيلًا وَأُجِرَ كَثِيرًا**»[3].

---

(١) البيداء: كل مفازة لا شيء بها، وجمعها: بيد، اسم لأرض ملساء بين مكة والمدينة، وهي إلى مكة أقرب، تعد من الشرق أمام ذي الحليفة. وقال ابن الأثير: «... اسم موضع مخصوص بين مكة والمدينة، وأكثر ما ترد ويُراد بها هذه». ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث للقاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي (١/ ١١٦)، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ت، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ١٧١)، ومعجم البلدان (١/ ٦٢٠)، والمعالم الأثيرة في السنة والسيرة لمحمد شُرَّاب ص٦٧.

(٢) ينظر: شرح سنن أبي داود لابن رسلان (مخطوط) (ل/ ١٥٢)، نقلًا عن فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٧٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب عمل صالح قبل القتال (٤/ ٢٠) ح(٢٨٠٨)، وأخرجه مسلم مختصرًا، كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد (٣/ ١٥٠٩) ح(١٩٠٠). وينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ٢٩ ١ ٣١).

=

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ الحديث على عدم جواز الاستعانة بالمشركين في القتال والتحالف معهم؛ حيث إنه ﷺ لم يقبل منه المشاركة في القتال حال كفره؛ قال المناوي: «تعليله في خبر آخر بأنه لا يستعين بالمشركين»(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن النبي ﷺ تفرّس في المشرك الذي جاء يريد القتال، الرغبة في الإسلام، ولذلك فإنه سأله: يَا رَسُولَ الله أُقَاتِلُ أَوْ أُسْلِمُ؟ ولاشك أن النبي ﷺ أرشده لما فيه الخير له فقَالَ: «**أَسْلِمْ، ثُمَّ قَاتِلْ**». فَأَسْلَمَ، ثُمَّ قَاتَلَ، فَقُتِلَ، فليس فيه أنه ردَّه لأجل شركه، ويشهد لذلك إسلام الرجل بغير تردد.

ويجاب عن هذه المناقشة: بأنه قد جاءت النصوص الكثيرة التي تبين عموم منع الاستعانة بالمشركين؛ ومنها ماتقدم من قوله ﷺ: «**لا أستعين بمشرك**»؛ حيث إنها نكرة جاءت في سياق النفي، فتفيد العموم كما تقدم؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل.

٣- ما جاء من حديث أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ رضي الله عنه في منع النبي ﷺ كتيبةً من بني قَيْنُقَاعَ؛ إذ قال ﷺ لما رآهم لحقوه في غزوة أحد: «مَنْ هَؤُلَاءِ؟» قَالُوا: بَنُو قَيْنُقَاعَ

=

وهذا الرجل هو أصيرم بني عبد الأشهل عمرو بن ثابت بن أقيش، كما جاء في مسند أحمد (٣٩/ ٤١) ح(٢٣٦٣٤)، من حديث أبي هريرة، وحسن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند(٣٩/ ٤٢)، وأخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب فيمن يسلم ويقتل مكانه في سبيل الله ﷿ (٣/ ٢٠) ح(٢٥٣٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٢٤) ح(٢٥٣٣)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وأورد الحافظ ابن حجر رواية أبي داود والحاكم من طريق حماد بن سلمة، وقال: «هذا إسناد حسن» الإصابة (٢/ ٥٢٦)، وحسّنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢/ ٤٨٢) ح(٢٢١٢).

(١) ينظر: فيض القدير (١/ ٥٠٨)، وينظر أيضًا: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٥).

وَهُوَ رَهْطُ عَبْدِ اللهِ بْنِ سَلَامٍ. قال: «أَوَقَدْ أَسْلَمُوا؟». قَالُوا: لَا، بَلْ هُمْ عَلَى دِينِهِمْ. قَالَ: «قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ»[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: الحديث نص صريح في منع الاستعانة بالمشركين وعدم جواز التحالف معهم في قتال المشركين[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن بني قينقاع كانوا أهل منعة، متعزِّزين في أنفسهم؛ فمنع الاستعانة بهم إنما جاء خوفًا من الانقضاض على المسلمين، وطعنهم من الخلف؛ فالحديث فيما إذا خاف الإمام ذلك، فلا ينبغي حينئذ أن يستعين بهم، وأن يمكنهم من الاختلاط بالمسلمين[(٣)].

قال السرخسي: «...فَخَشِيَ أَنْ يَكُونُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِنْ أَحَسُّوا بِهِمْ زَلَّةَ قَدَمٍ،

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ١٣٣) ح(٢٥٦٤)، والطبراني في الأوسط (٥/ ٢٢١) ح(٥١٤٢)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٦٤) ح(١٧٨٧٨)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٢/ ٤٨)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣/ ٢٤١)، وابن المنذر في الأوسط في السنن والإجماع (١١/ ١٧٦) ح(٦٥٦٤)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣٠٣): «رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه سعد بن المنذر بن أبي حميد، ذكره ابن حبان في الثقات، وبقية رجاله ثقات». وذكره الحافظ ابن حجر في الطبعة المسندة من: المطالب العالية، له، وقال: «هذا إسناد حسن» (٤/ ٣٩٨) (٤٢٦٣)، وذكره الألباني في الأحاديث الصحيحة، تقوية له بالشواهد، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣/ ٩٢) ح(١٠١١).

(٢) ينظر: الأوسط في السنن والإجماع لابن المنذر (١١/ ١٧٦)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٤، ٢٧٥.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩٥.

فَلِهَذَا رَدَّهُمْ. وَعِنْدَنَا إِذَا رَأَى الْإِمَامُ الصَّوَابَ فِي أَلَّا يَسْتَعِينَ بِالْمُشْرِكِينَ لِخَوْفِ الْفِتْنَةِ فَلَهُ أَنْ يَرُدَّهُمْ»[1].

الثاني: أن بني قينقاع كان لهم كيان مستقل، لا يقاتلون تحت راية المسلمين، وعندنا إنما يستعين بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين، فأمّا إذا انفردوا براية أنفسهم فلا يستعان بهم[2].

الثالث: أن بني قينقاع لم يخرجوا لإعانة النبي ﷺ، وإنما خرجوا لإعانة حلفائهم عبد الله ابن أبيّ وأصحابه؛ إن قاتلوا قاتلوا، وإن انعزلوا عن القتال انعزلوا. فغاية ما في الحديث أنه ﷺ لم يستعن بهم، ولم ير حاجة إلى إعانتهم.

ونوقشت هذه الأوجه وتلك الإجابات: بأن الحديث تضمن علّة الرد؛ فإنه ﷺ لما رآهم سأل: «**أَوَقَدْ أَسْلَمُوا؟**» قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: «**قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ**».

فسؤاله ﷺ عن إسلامهم، وتعليل رده لهم بالتعليل العام ««**فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ**» ظاهر في المعنى الذي لأجله رُدّوا، وهو كونهم غير مسلمين، وليس لشيء آخر مما ذكر[3].

٤-ما جاء في منع النبي ﷺ لمشركَيْن أتياه يطلبان شهود غزاة سيشهدها قومهم؛ إذ قال لهما: «**أَوَأَسْلَمْتُمَا؟**» قالا: لا. قال: «**فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ**»، فأسلما وشهدا الوقعة مع الرسول ﷺ[4].

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (٤/ ١٤٢٣).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢٤)، وإعلاء السنن للتهانوي (١٢/ ٦٠)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٠).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٠).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٤٢) ح(١٥٧٦٣)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣/ ٢٣٩)، وابن

وجه الدلالة:

قالوا: فهذا نص صريح في المنع - أيضًا - يدل على عدم جواز الاستعانة بالمشركين[1].

ونوقش هذا الاستدلال: من وجوه:

الأول: بأنه إنما قال النبي ﷺ ذلك لعلمه أن الرجلين يسلمان إذا أبى ذلك عليهما؛ إذ تفرس في وجهيهما الرغبة في الإسلام؛ فردَّهما رجاء إسلامهما؛ فقال ذلك تجوزًا؛ تحريضًا على الإسلام، فصدَّق الله ظنه؛ ألا ترى أنه قال في الحديث: «**فأسلما**»[2].

الثاني: بأنه إنما قال النبي ﷺ ذلك لاستغناء المسلمين عنهما؛ فلم تكن للمسلمين

= سعد في الطبقات الكبرى (٣/ ٥٣٤، ٥٣٥)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٢٠٩)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٢١، ١٢٢)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٣٧)، من حديث خبيب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده خبيب بن إساف الأنصاري، قال: « خرج رسول الله ﷺ في بعض غزواته فأتيته أنا ورجل، قبل أن نسلم، فقلنا: إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهدًا، ولا نشهده، فقال: «**أَوَأَسْلَمْتُمَا ؟**» قلنا: لا. قال: «**فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ**»، فأسلمنا وشهدنا مع الرسول ﷺ... الحديث ».
وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٥/ ٤٣): « إسناده ضعيف دون قوله: «**فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ**» فهو صحيح لغيره... ». وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣٠٣) وقال: «رواه أحمد والطبراني، ورجالهما ثقات» ، وقال الشوكاني: «حديث خبيب بن عبد الرحمن، أخرجه الشافعي والبيهقي، وأورده الحافظ في التلخيص، وسكت عنه...» نيل الأوطار (٩/ ٨٩)، وقال الألباني: رجاله ثقات غير عبد الرحمن بن خبيب، ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا، وقد ذكره ابن حبان في الثقات. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣/ ٩٢).

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٣.

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ٢٣)، والحاوي الكبير (١٤/ ١٣١)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩٥، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨١).

حاجة أو ضرورة تبيح لهم ذلك.

قال الماوردي: «أما الخبر فمحمول على أحد وجهين:

إما أنه امتنع من ذلك تجوزًا؛ تحريضًا على الإسلام، وهكذا كان، وإما لاستغنائهم عنهم، وهكذا يكون»(1).

الوجه الثالث: أنه ﷺ ردَّهما لأنه كان يخال الغدر منهما، لضعف كان بالمسلمين، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ﴾[آل عمران: ١٢٣]، وإذا خاف الإمام ذلك فلا ينبغي أن يستعين بهم، وأن يمكنهم من الاختلاط بالمسلمين(2).

٥- ما روي من أن رسول الله ﷺ قال: «**لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ**»(3).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث النهي عن الاستضاءة بنار المشركين؛ أي لاتجعلوها ضوءًا لكم.

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٤/ ١٣١)، ولعل مراده ب«وهكذا يكون» أي: وهكذا يكون الحكم إذا كان المسلمون في غُنية عن الكفار، فإنهم حينئذ لا يستعان بهم. والله أعلم.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢٣، ٣٤)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٢).

(٣) أخرجه النسائي، كتاب الزينة، باب قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: «**لَا تَنْقُشُوا عَلَى خَوَاتِيمِكُمْ عَرَبِيًّا**» (٨/ ١٧٦) ح(٥٢٠٩)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢١٦) ح(٢٠٤٠٨)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ٢٦٣) ح(٦٧٨٥) بلفظ: «**لَا تَسْتَضِيئُوا بِنِيرَانِ أَهْلِ الشِّرْكِ**»، و أخرجه أحمد في المسند (١٩/ ١٨) ح(١١٩٥٤) بلفظ: «**لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِ**»، جميعهم من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١٩/ ١٨): «إسناده ضعيف لجهالة الأزهر بن راشد البصري. العوام: هو ابن حوشب». وقال الشوكاني: «حديث أنس في إسناده عند النسائي أزهر بن راشد وهو ضعيف، وبقية رجال إسناده ثقات» نيل الأوطار (١٤/ ٥٢)، وقال ابن حجر: «أزهر بن راشد البصري مجهول» تقريب التهذيب ص٩٧، وقال الذهبي عن الأزهر بن راشد: «ضعفه ابن معين وقال أبو حاتم: مجهول» ميزان الاعتدال (١/ ١٧١). وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ح(٦٢٢٧).

والنار كناية عن الحرب؛ يقال: أوقد نار الحرب؛ أي: أَوْجَدَ شرها وهيجها. وكانت العرب في الجاهلية يوقدون النار عند التحالف، وتسمى (نار الحلف)[(١)].

والحديث يُكنِّي عن الحرب مع المشركين، وأخذ رأيهم، فيفهم منه النهي عن الحرب مع المشركين...[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف لا تقوم بمثله الحجة ؛ في إسناده الأزهر بن راشد البصري، وهو ضعيف؛ **قال الحافظ ابن حجر:** «أزهر بن راشد البصري مجهول»[(٣)]، وقال الذهبي عنه: «ضعفه ابن معين وقال أبو حاتم: مجهول»[(٤)]، وقال الشوكاني: «حديث أنس في إسناده عند النسائي أزهر بن راشد وهو ضعيف، وبقية رجال إسناده ثقات»[(٥)].

الوجه الثاني: على فرض صحة الحديث؛ فإن معناه عند شراح الحديث ليس

---

(١) قال الثعالبي: «(نَار الْحلف): هي الَّتِي كَانَت الْعَرَب توقدها عِنْد التَّحَالُف؛ فَلَا يعقدون حلفهم إِلَّا عِنْدهَا ويذكرون عِنْد ذَلِك مرافقها وَيدعونَ الله على من ينْقض الْعَهْد بالحرمان من مَنَافِعهَا وَرُبمَا دنو مِنْهَا حَتَّى تكَاد تحرقهم ويهولون الْأَمر فِيهَا». ينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي ص٥٧٧، طبعة: دار المعارف – القاهرة، د.ت.

وينظر: الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني (٣/ ١٨٥) طبعة دار الأمة –بيروت، ط٦- ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٦-١٦٢٧)

(٢) ينظر: الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني (٣/ ١٨٥) ، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٦-١٦٢٧)

(٣) ينظر:تقريب التهذيب ص٩٧.

(٤) ينظر: ميزان الاعتدال (١/ ١٧١).

(٥) ينظر:نيل الأوطار (١٤/ ٥٢).

فيه ما يدل على النهي عن التحالف مع المشركين مطلقًا؛ فإنه إما أن يكون:

أ-**بمعنى مقاربتهم**[1]؛ ويكون المراد هنا: النهي عن الإقامة في بلاد الكفر، وذلك بالهجرة منها إلى دار الإسلام.

ب-**وإما أن يكون بمعنى** الزجر عن استشارة غير المسلمين، والتحذير من العمل بما يشيرون به.

قال الإمام السندي: «قوله: لا تستضيئوا بنار المشركين، أي: لا تقربوهم. وقيل: أراد بالنار هاهنا: الرأي، أي: لا تشاوروهم، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة»[2].

وقال السيوطي: «لا تستضيئوا بنار المشركين. قال في النهاية: أراد بالنهار هنا الرأي، أي: لا تشاوروهم. فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة»[3].

وقال ابن الأثير: «لا تستضيئوا بنار المشركين، أي: لا تستشيروهم، ولا تعملوا بآرائهم. فشبَّه الأخذ برأيهم والعمل به بالاستضاءة بالنار»[4].

وقال ابن القيم: «والصحيح أن معناه: مباعدتهم وعدم مساكنتهم، كما في الحديث الآخر: «**أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ بَيْنَ ظَهَرَانَيِ الْمُشْرِكِينَ لَا تَرَاءَى نَارُهُمَا**»[5]»[6].

فأما على المعنى الأول: وهو النهي عن الإقامة في بلاد الكفر، وذلك بالهجرة منها إلى دار الإسلام؛ فليس هذا محل البحث؛ فلا علاقة له بمسألة الأحلاف

---

(١) ينظر: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص١٦١.
(٢) ينظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٨/ ١٧٧).
(٣) ينظر: سنن النسائي بشرح الإمام السيوطي (٨/ ٧٧)، وينظر أيضًا: النهاية لابن الأثير (٣/ ١٠٥)..
(٤) ينظر: جامع الأصول (٤/ ٧١١).
(٥) تقدم تخريجه ص٢٣٤.
(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٤٥٢).

العسكرية التي نحن بصددها، ويكون الحديث خارج محل النزاع.

وأما على المعنى الثاني: وهو النهي عن استشارة غير المسلمين، والتحذير من العمل بما يشيرون به؛ فهو:

أولًا: ليس على إطلاقه؛ فإن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحق بها، ولا يضره من أي وعاء خرجت، بعد أن يثبت لديه أنها حكمة صائبة لا ضرر منها، ولا خداع فيها.

ثم إن عموم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] يدل على أن أهل العلم بالشيء - ولو كانوا غير مسلمين - مرجع يرجع إليه، في ذلك الأمر الذي عندهم علمه، وهم أهل خبرة فيه[١].

وقد استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلًا من بني الديل، وهو من بني عبد بن عدي هاديًا خِرّيتًا - والخريت الماهر بالهداية -[٢]؛ ومن ثَمَّ فلا حرج في استشارتهم فيما هم فيه مختصون، والمؤمن بعد ذلك - كما هو الشأن فيه - كَيِّسٌ فطنٌ، يعرف المشورة التي تنفعه فيعمل بها، وتلك التي أُريدَ بها خداعه وتوريطه فيتجنبها.

ثانيًا: أنه فيما هو من باب المشورة والرأي، التي ربما تخفى حقائقها، ولا يظهر وجه النصح فيها حقيقة، وقد يكثر فيها الخديعة والمكر، دون أن ينتبه إليها، بخلاف الاستعانة بهم والتحالف معهم في أمور القتال؛ والتي يفطن فيها إلى ذلك.

واعترض على هذا التوجيه: بأنه إن كان بمعنى النهي عن استشارة غير المسلم، فهو مما يدخل في مسألة الأحلاف العسكرية التي نحن بصددها؛ وذلك

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٩).

(٢) أخرجه البخاري ح(٣٩٠٥)، وتقدم تخريجه ص٧٤٩، وسيأتي بمزيد من التفصيل ص٨٠٠.



لأن من مقتضيات التحالف تبادل المشورة بين الحلفاء(١).

وأجيب: على فرض التسليم بتناوله الأحلاف العسكرية التي نحن بصددها، إلا أنه - كما سلف البيان - لا يدل على التحذير من استشارتهم مطلقًا، وإنما يختص التحذير بما يؤدي إلى الضرر في هذا الصدد، **وهذا لا خلاف في منعه في هذه الحالة.**

الوجه الثالث: أن النهي إنما يكون في حالة خاصة، وهي إذا انفردوا براية أنفسهم فلا يستعان بهم.

قال السرخسي: «فَأَمَّا إِذَا انْفَرَدُوا بِرَايَةِ أَنْفُسِهِمْ فَلَا يُسْتَعَانُ بِهِمْ، وَهُوَ تَأْوِيلُ مَا رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «**لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ**»، وَقَالَ ﷺ: «**أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مَعَ مُشْرِكٍ**» يَعْنِي: إذَا كَانَ الْمُسْلِمُ تَحْتَ رَايَةِ الْمُشْرِكِينَ»(٢).

الوجه الرابع: أن تعبير الحديث ب«**لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ**»يوحي بأن النهي في النص إنما ينصب على وضع يكون المسلمون فيه هم الجانب الضعيف المستضيء، الذي يطلب الضوء من غيره، سواءٌ أكان ضوء نار الحرب بالقتال دفاعًا عنهم، أم ضوء نار الحلف بالتحالف العسكري مع من يعلن حمايته عليهم!

ومن ثمَّ فإن هذا النص لا يتناول استضاءة الكفار بنار المسلمين، حين يكون المسلمون هم الجانب الأقوى؛ أو بمعنى آخر لا يتناول النهي عن التحالف مع الكفار؛ إذا كان المسلمون هم الجانب الأقوى ورايتهم هي الظاهرة(٣).

٦-ما ورد من أن النبي ﷺ قال: «**إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مَعَ مُشْرِكٍ**»(٤). وفي

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٩).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢٤)، والروضة الندية شرح الدرر البهية للقنوجي (٢/ ٧٢٠).

(٣) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٣٠-١٦٣٢).

(٤) أخرجه النسائي، كتاب القسامة، باب القود بغير حديدة (٨/ ٣٦) ح(٤٧٨٠)، وابن أبي شيبة

رواية أخرى: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ» . قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ لِمَ؟ قَالَ: «لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: إن النبي ﷺ قد برئ من كل مسلم مع مشرك، وهذه المعية توجد في استعانة المسلم بالمشرك.

قال ابن الأثير: «معنى قوله: «لَا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»: أن لا يكون كل واحد منهما بحيث يرى نار صاحبه، فجعل الرؤية للنار ولا رؤية لها، يعني: أن تدنو هذه من هذه... وقيل معناه: أنه أراد نار الحرب، يقول: نارهما مختلفتان، هذه تدعو إلى الله، وهذه تدعو إلى الشيطان، فكيف تتفقان؟ وكيف يساكنهم في بلادهم وهذه حال هؤلاء وهذه حال هؤلاء؟»[2].

وهكذا جميع النصوص التي فيها النهي عن مساكنة الكفار والإقامة معهم ومخالطتهم.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن النبي ﷺ إنما برئ من معونة المسلم للمشرك، ولم يبرأ من معونة المشرك للمسلم[3].

(٧/ ٣٤٨) ح(٣٦٦٣٠) في مصنفه، والبيهقي في الكبرى (٨/ ٢٢٥) ح(١٦٤٧٠)، وذكره بنحوه الماوردي في كتاب: قتال أهل البغي من الحاوي الكبير ص١٦٠، وابن عبد البر في التمهيد (٨/ ٣٩٠)، وابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١١٩)، من حديث قيس بن أبي حازم أرسله إلى النبي ﷺ.

وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي (٣/ ٩٩٠)، وذلك لوروده موصولًا بأسانيد صحيحة، وإن كان بغير اللفظ المذكور هنا، حيث أحال على تصحيحه للحديث التالي.

(١) تقدم تخريجه ص٢٣٤.

(٢) جامع الأصول لابن الأثير (٤/ ٤٤٨).

(٣) ينظر المصدر السابق ص١٦٠.

أو أن معناه - كما قال السرخسي -: برئ من مسلم مع مشرك، إذا كان المسلم تحت راية المشركين؛ وعندنا إنما يستعان بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين[(1)].

٧- ما أخرجه ثبت عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: **«لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ»**[(2)].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد نص الحديث على عدم جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم[(3)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحلف المنفي هو الذي يَتَعَلَّق بِالْإِرْثِ، وما منع الشرع منه، وما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، فإن ذلك كله منفي، وغير مشروع.

أما التحالف لرفع الظلم عن المظلوم فهذا قد أقره الإسلام[(4)].

وقد ناقش الطحاوي أدلة منع الاستعانة بالمشركين مناقشة عامة، فيها محاولة للجمع بين ما يظهر من تعارض بين نصوص منع الاستعانة بالمشركين وما ورد من الاستعانة ببعض أهل الكتاب - وذلك بالتفريق بين المشركين وأهل الكتاب.

بمعنى أنه: يجوز الاستعانة بأهل الكتاب، ولا يجوز الاستعانة بالمشركين، فإن خرجوا مع المسلمين لم يُمنعوا؛ إذ قال: «بنو قينقاع؛ لَمّا حالفوا عبد الله بن أبي المنافق؛ فواطؤوه على ما هو عليه من النفاق، ووافقوه على ذلك، خرجوا بذلك

---

(١) ينظر: المبسوط (١٠/ ٢٤).

(٢) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣٠)، وتقدم تخريجه وذكر طرقه ورواياته وألفاظه ص٤٢.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٦.

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩٦-٢٩٧، وما تقدم ص٧٥٢ وما بعدها، من هذه الرسالة، في الحديث عن مشروعية الحلف.

من حكم الكتاب الذي كانوا من أهله، وصاروا مشركين كمشركي العرب الذين أخبر رسول الله ﷺ أنه لا يستعين بهم، فلم يستعن بهم في قتاله المشركين لذلك.

فأما من سواهم من تمسك بكتابه الذي جاء به، الذي يذكر أنه على دينه، فمخالف لذلك، ولا بأس بالاستعانة بمثله في قتال المشركين؛ لأنه ليس بمشرك، إنما هو كتابي كافر، وهو عدو للكفار من عبدة الأوثان، كما نحن أعداء لهم»[1].

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن ذلك مردود من وجهين[2]:

الأول: عموم الآيات التي استدل بها المانعون، من مثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨].

الثاني: منع النبي ﷺ كتيبةَ بني قينقاع؛ حيث رد النبي ﷺ اليهود وقال: **«قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ»**[3].

ج-المعقول: وذلك من عدة وجوه:

الأول: أن الكافر لا يؤمن مكره وغائلته لخبث طويته، والحرب تقتضي المناصحة والكافر ليس من أهل المناصحة[4].

الثاني: أن الكافر غير مأمون؛ فأشبه المخذّل[5] والمرجف[1]، وهما يمنعان من

---

(١) ينظر: شرح مشكل الآثار (٦/ ٤١٨).

(٢) ينظر: إعلاء السنن للتهانوي (١٢/ ٥٩، ٦٠)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٤).

(٣) تقدم تخريجه ص٧٨٥.

(٤) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣/ ٦٣)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٧٥).

(٥) المخذّل هو: الذي يضعف قلوبهم المسلمين بعدوهم، عن مقابلة العدو، كأن يقول: عدونا كثير، وعدتنا قليلة، ولا طاقة لنا بالأعداء، والحرّ أو البرد شديد، ونحو ذلك؛ فهو حمل الناس على

الخروج في الجيش، ويردان لو خرجا[2].

الثالث: أن الجهاد عبادة، والكافر ليس من أهلها[3]؛ فلا يجوز الاستعانة به فيها.

الرابع: أن الجهاد شرع لنصرة دين الله، ونشر دعوة الإسلام، والمشرك لايقاتل لذلك؛ فيمنع من الخروج في الجيش الإسلامي[4].

الخامس: أن هذه الأحلاف كلها، سواء كانت ثنائية، أو متعددة الأطراف، أو جماعية تحتم أن يحارب الجيش مع الحليف ليدفع عنه، ويحمي كيانه، سواء كانت لها قيادة واحدة مشتركة، أم قيادات متعددة.

والمسلم لا يقاتل أحدًا، ولا يسفك دمًا، إلا عدوًا صائلًا للدفاع عن الدين، بما في ذلك الوطن الإسلامي، والنفس، والأهل، والكرامة، والعرض، والمال؛ ولا يبتدئ بقتال الناس إلا لإدخالهم تحت سلطان الإسلام، أي ليدخل الناس في

الفشل وترك القتال. ينظر: المطلع على أبواب المقنع للبعلي ص٢١٣، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (١/ ٢١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٦.

(١) المرجِف هو: الذي يخوض في الأخبار الكاذبة أو يولدها ويشيعها؛ فهو يشيع الباطل للاغتمام به؛ ويحدّث بقوة الكفار وضعف المسلمين وهلاك بعضهم، ويخيّل لهم أسباب ظفر عدوهم بهم. ينظر: تفسير غريب القرآن العظيم للرازي ص٣٢٨، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي، القسم الثاني (٢/ ١١٩)، والمطلع على أبواب المقنع، للبعلي ص٢١٣، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٦.

(٢) ينظر: المغني [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٤٤٨)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٤، ٢٧٥، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٣) ينظر: البناية في شرح الهداية للعيني (٦/ ٥٨٠)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٧٥).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٧.

الإسلام ويخرجهم من الكفر.

أما أن يقاتل الكفار لينتقلوا من كفر لكفر، ويسفك دمه في ذلك، فلايجوز بل هو حرام قطعًا. وهو قتال «عصبية»، وقتال تحت راية «عُمِّية»!

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن محل الجواز عند أمن غوائله وخداعه، ولايلزم أن يكون كل كافر بهذه الصفة، حيث إن غالب الأحوال التي يلجأ فيها إلى الاستعانة بالكفار والتحالف معهم إنما تكون في الغالب لرفع ظلم أو صد عدوان، وهذه معانٍ نبيلة اتفقت عليها النفوس البشرية.

كما أن الجهاد ليس محصورًا في نصرة الدين ونشر دعوة الإسلام؛ إذ قد يشرع لرفع الظلم عن المسلمين المستضعفين، أو لرد العدوان؛ وقد توجد الحاجة في مثل تلك الأحوال إلى الاستعانة بالكفار والتحالف معهم على ذلك، مما هو من الأمور التي اتفقت على فضلها الشرائع والنفوس البشرية.

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تجنيد الكفار، والاستعانة بهم، والتحالف معهم على قتال مثلهم، في حال الحاجة إلى ذلك، بالكتاب، والسنة، والأثر والمعقول.

أ-الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وجه الدلالة:

قالوا: دخَلَ فِي ﴿مَّا ٱسْتَطَعْتُم﴾ كُلُّ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ النَّاسِ اتِّخَاذُهُ مِنَ الْعُدَّةِ والأسباب، و﴿مِّن قُوَّةٍ﴾ نكرة تفيد العموم؛ أي: كل ما تقدرون عليه من القوة العقلية والبدنية وأنواع الأسلحة ونحو ذلك مما يعين على قتالهم؛ فكان على

عمومه؛ فيدخل في ذلك التحالف والاستعانة بالكفار على مثلهم إذا ما توفرت القيود المذكورة سلفًا[1].

«فكان على عمومه»، أي فيدخل في ذلك الاستعانة بالكفار على مثلهم، إذا ما توفرت القيود المذكورة سلفًا.

ونوقش هذا الاستدلال: ب«أن هذ نص عام، غير أن ما أردتم إدخاله في عمومه قد أخرجته النصوص الأخرى، من الآيات والأحاديث التي ذكرها المانعون»[2].

كما أنه لايلزم من التحالف معهم والاستعانة بهم حصول القوة المأمور بإعدادها؛ إذ قد يحصل بسبب ذلك -من الإرجاف والتخذيل والتنازع والاتكال عليهم- نقيض ذلك من الفشل وذهاب الريح والقوة والدولة.

ب-السنة:

١-قول النبي ﷺ: «**إِنَّ اللهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ**»[3].

٢- قوله ﷺ : «**إِنَّ اللهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ**»[4].

وسبب هذا الحديث خروج رجلٍ من المشركين، ونكايته الشديدة بالمشركين[5].

---

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي ص٣٢٤، والحاوي الكبير، للماوردي (١٨/ ١٤٤، ١٤٥)، والتحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٠/ ٥٥)، و التفسير المنير، د.وهبة الزحيلي (١٠/ ٤٩)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٣) أخرجه البخاري كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر (٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه (١٧٥)(١١١)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ، وينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/ ٥٤٣).وتقدم تخريجه ص٦٣٥.

(٤) تقدم تخريجه ص٦٣٥.

(٥) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٦)، والروضة الندية للقنوجي (٢/ ٧٢١)، وقد ورد أنه =

وجه الدلالة:

قالوا: ففي الحديث دليل على جواز التحالف مع الكافرين و الاستعانة بهم على أمثالهم، ولا يمتنع تحقق انتصار الدين بذلك.

قَالَ ابن حزم: «فَهَذَا يُبِيحُ الِاسْتِعَانَةَ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ بِأَمْثَالِهِمْ...»[1].

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن تأويله: أن النبي ﷺ لم يعلم به، وغاية ما في هذا الحديث؛ أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين، حيث لم يثبت أن النبي ﷺ أذن له بذلك في ابتداء الأمر[2]، «ومن ادعى أنه علم به قبل مباشرته للقتال وأمره بذلك، فعليه الدليل، وأقلّ الأحوال الاحتمال الموجِب لسقوط الاستدلال»[3].

الثاني: أن هذا الحديث ليس صريحًا في أن الرجل الذي قاتل مع النبي ﷺ كان كافرًا؛ فيحتمل أن يكون المراد به الفاجر غير المشرك[4].

بل إن في هذا الحديث ما يدل على أن الرجل المشار إليه فيه، كان من جملة أهل الإسلام[5]، فقد جاء في رواية مسلم: «شهدنا مع النبي ﷺ حُنينًا، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ

اسمه قزمان بن الحارث، وذكرت في قصته روايات منها ما ذكره المستدل، وهي: «أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين حتى قال ﷺ: «**إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر**» كما ثبت ذلك عند أهل السير. نيل الأوطار للشوكاني (٩/ ٩٠). وينظر ما تقدم حول خبر قزمان وهذا الحديث ص٧٥١.

(١) المحلى لابن حزم (١١/ ٣٥٦).

(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٦)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩١.

(٣) ينظر: ويل الغمام على شفاء الأُوام للشوكاني (٢/ ٤٠٥).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ٢٠٨)، حيث نقله الحافظ ابن حجر عن المهلب وغيره.

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٦٨، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٦).



يُدْعَى بِالْإِسْلَامِ: «هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ»»[1].

٣- ما صح عن عائشة رضي الله عنها قالت: «استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رَجُلًا مِنْ بَنِي الدِّيلِ، ثُمَّ مِنْ بَنِي عَبْدِ بْنِ عَدِيٍّ هَادِيًا خِرِّيتًا[2]، قَدْ غَمَسَ يَمِينَ حِلْفٍ فِي آلِ العَاصِ بْنِ وَائِلٍ، وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارِ قُرَيْشٍ، فَأَمِنَاهُ فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَاحِلَتَيْهِمَا، وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، فَأَتَاهُمَا بِرَاحِلَتَيْهِمَا صَبِيحَةَ لَيَالٍ ثَلَاثٍ، فَارْتَحَلَا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ، وَالدَّلِيلُ الدِّيلِيُّ، فَأَخَذَ بِهِمْ أَسْفَلَ مَكَّةَ وَهُوَ طَرِيقُ السَّاحِلِ»[3].

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث أن النبي ﷺ قد استعان برجل كافر على دين قريش، وهو ابن أريقط[4]، فدلَّ ذلك على جواز الاستعانة بالمشركين في الجهاد وغيره، حيث

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر (٤/ ٧٢) ح(٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه (١/ ١٠٥) ح(١٧٨) (١١١)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، وتمام الحديث: «فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيدًا، فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ الله، الرَّجُلُ الَّذِي قُلْتَ لَهُ آنِفًا: «إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ» فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيدًا، وَقَدْ مَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِلَى النَّارِ»، فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ، فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى ذَلِكَ إِذْ قِيلَ: إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ، وَلَكِنَّ بِهِ جِرَاحًا شَدِيدًا، فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَاحِ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ، فَقَالَ: «**اللهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ الله وَرَسُولُهُ**»، ثُمَّ أَمَرَ بِلَالًا فَنَادَى فِي النَّاسِ: «**أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَأَنَّ اللهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ**». وقوله: «**هذا مِنْ أَهْلِ النَّارِ**» يحتمل أن يكون حين أصابته الجراحة ارتاب وشك في الإيمان، أو استحل قتل نفسه؛ فمات كافرًا. ويؤيده: «**لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ**» وبذلك جزم ابن المنير. ينظر: فتح الباري (٧/ ٥٤٢)، وفيه توجيهات أخرى فلينظر هنالك.

(٢) الخرِّيت: الماهر بالهداية. وتفسيرها ورد مدرجًا في الحديث من كلام الزهري رحمه الله. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٤/ ٥١٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة، أو إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر (٣/ ٨٨) ح(٢٢٦٣).

(٤) وهو اسم الرجل الدِّيلي على المشهور. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/ ٢٨٠)، وزاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٥٢)، وعمدة القاري (١٠/ ٧٢).

استأجراه في ظروف عصيبة، والخسارة المتوقعة من قتله ﷺ أشد من أعظم الخسائر بهلاك أعظم الجيوش الإسلامية وأفضلها[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال: أنه لا مستند للقول بالجواز في هذا الحديث الصحيح من وجوه:

الأول: أن ابن أُرَيقط، لم يكن مُعينًا مُكرمًا، وإنما كان أجيرًا مستخدمًا، وفرق بينهما[(٢)].

الثاني: أن هذا عقد إجارة، وليس عقد استعانة ومناصرة، فليس دليلًا في محل النزاع؛ ولهذا ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: «باب استئجار المشركين عند الضرورة، إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر»[(٣)].

الثالث: على فَرْض دلالته على الاستعانة بالكافر؛ فإنه محمول على حال الضرورة، وهذا تؤيده - أيضًا - ترجمة الإمام البخاري السابقة.

قال الحافظ ابن حجر - شارحًا لها -: «هذه الترجمة مشعرة بأن المصنّف يرى بامتناع استئجار المشرك حربيًا كان أو ذميًا، إلا عند الاحتياج إلى ذلك؛ كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك... وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضمومًا إلى قوله ﷺ: «**إنا لا نستعين بمشرك**»... فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به... وفي الحديث استئجار المسلم الكافر على هداية الطريق إذا أَمِن إليه »[(٤)].

---

(١) ينظر: صدّ عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي ص٢٤، طبعة دار الفرقان- الرياض، ط١ - ١٤١١هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٧).

(٢) ينظر: الدرر السنية لمجموعة من علماء نجد (٨/ ٣٦٥)، و(٩/ ٢٩٤)، من كلام عبد اللطيف بن عبد الرحمن، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٧).

(٣) ينظر: الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، الباب الثالث من كتاب الإجارة، ح(٢٢٦٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (٤/ ٥١٧، ٥١٨).

٤- ما جاء في كتب السير أن النبي ﷺ كتب كتابًا بين المسلمين وبين اليهود وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، ومما جاء في الكتاب: «**وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ**» وجاء فيها: «**وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصّحِيفَةِ**»[(١)]، وجاء فيها: «**وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ**»[(٢)].

وجه الدلالة:

قالوا: ففيها جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم، والاستعانة بأموالهم، والنصرة بأنفسهم[(٣)].

---

(١) تعددت روايات وطرق ورود نص «الصحيفة» عند المحدثين والمهتمين بسيرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بموضوع «الوثيقة» وطرق ورودها وتاريخها، فقد أوردتها المصادر بروايات متعددة، منها: رواية ابن إسحاق، ورواية أبي عبيد القاسم بن سلام، ورواية حميد بن زنجويه. ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ١١٩-١٢٣)، الروض الأنف، للسهيلي (٢/ ٣٤٥)، الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري (ص١٤٥)، كتاب الأموال، القاسم بن سلام، ص٢١٩، كتاب الأموال، الحافظ حميد بن زنجويه (١/ ٤٦٦)، و مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي، د.محمد الحيدر آبادي ص١-٧.

وهناك طرق أخرى وردت منها «الوثيقة» ولكن ليست بنصها الكامل وإنما اقتصرت على ذكر جزء من النص، أو الإشارة إليه، منها: رواية الإمام أحمد (٢/ ٥١) ح(٦١٥) وقال شعيب الأرناؤوط في تعليقه على المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين. ورواية الإمام البيهقي؛ السنن الكبرى (٨/ ١٠٦) ح(٥٦٤٧)، ورواية الإمام النسائي (٢/ ٤٨٦) ح(٤٢٧٨). وتقدم الحديث عنها بشيء من التفصيل ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ص١٨٦، العدد (٥)- ١٤١٣هـ، والكتاب رواه ابن إسحاق بدون إسناد، كما في سيرة ابن هشام (٢/ ١٦٧، ١٧٢)، وابن أبي خيثمة مسندًا له من طريق ابن إسحاق، كما في عيون الأثر (١/ ٢٣٨- ٢٤٠)، وأبو عبيدة في الأموال ص٢١٩ح (٥١٩)، وابن زنجويه في الأموال (٢/ ٤٦٦- ٤٧٠).

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٧، و فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٨).

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لم يصح من خبر هذه المعاهدة إلا كتابتُها، أما نصوصها فلم يثبت منها شيء على الإطلاق[١]. فالنص المستشهد به، جزء من نص طويل، لم يثبت من جهة الإسناد، وقد نص على ذلك عدد من العلماء والباحثين[٢].

ثم على فرض صحتها فيمكن حمل النص على حال الضرورة؛ إذ في بنودها: **«على من دهم المدينة»**.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن كتابة العهد بين المسلمين ويهود ثابتة، وقد نصَّ

---

(١) ينظر: مجلة السنة تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن، ص٩٦، ٩٧، العدد (١٣) -شهر ذي القعدة ١٤١١هـ.

(٢) ومن هؤلاء الشيخ الألباني؛ حيث قال عن هذا الكتاب: «هذا مما لا يعرف صحته، فإن ابن هشام رواه في السيرة؛ قال ابن إسحاق؛ فذكر هكذا بدون إسناد، فهو مُعضل، وقد نقله ابن كثير عن ابن إسحاق» دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه (فقه السيرة) لمحمد بن ناصر الدين الألباني ص٢٥، ٢٦، مؤسسة ومكتبة الخافقين- دمشق، ط١٣٩٧هـ. وقال عن رواية ابن إسحاق المسندة: «هذا الإسناد لا قيمة له؛ لأن كثير ابن عبد الله بن عمرو المزني ضعيف جدًا... » ينظر: المصدر السابق ص٧٩.

وقد رد الشيخ الألباني على من يوهم كلامهم أن ثمة روايتين تعضد نص ابن إسحاق الذي لا إسناد له، بقوله: «إن رواية الإمام أحمد مختصرة جدًا بالنسبة لسياق ابن إسحاق، فإن لفظها: «كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم، وأن يفدوا عاينهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين »؛ فأين هذا السياق المختصر من سياق ابن إسحاق الذي يبلغ نحو صفحتين.. وفيهما من الضعف الشديد في الأول، والاختصار الشديد مع الضعف في الآخر؟!». ينظر: دفاع عن السنة والسيرة ص٨٠، ٨١.

ومن الباحثين الذين شككوا في الوثيقة: ضيدان اليامي؛ في دراسته: (بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة)، فبعد أن درس فيها روايات الوثيقة- ختم دراسته هذه بقوله: «الحقيقة أن هذه الرواية لا تصح...مما يسقط الاحتجاج بها ... وذلك لعدم صحتها من الناحية الحديثية، وبفقدانها شروط الرواية الصحيحة التي اشترطها المحدثون في صحة الرواية وقبولها، وهذا لا يمنع أن تكون بعض جمل هذه الرواية حادثة بالفعل، ولكن ليست بالصيغة المذكورة...». ينظر: بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، ضيدان بن عبد الرحمن اليامي ص٣٤، ٣٥ ، وينظر: ص٣٩، مكتبة المعارف-الرياض، ط١٤٠٨هـ.

على ذلك غير واحد من الباحثين[1]، كما جاء في السيرة ما يشهد لذلك؛ حيث أقر بهذا الاتفاق اليهود أنفسهم؛ فعندما تعرضت المدينة لمهاجمة المشركين خفَّ بعض اليهود لنصرة المسلمين، وذكَّر بعضهم بعضًا بمضامين هذه المعاهدة؛ فجاء على لسان أحد أحبارهم وهو مُخَيْرِيق، لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ، قَالَ: «يَا مَعْشَرَ يَهُودَ، والله لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ نَصْرَ مُحَمَّدٍ عَلَيْكُمْ لَحَقٌّ، قَالُوا: إِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ السَّبْتِ، قَالَ: لَا سَبْتَ لَكُمْ.

---

(١) ومن هؤلاء: أحمد قائد الشعيبي، في دراسته: (وثيقة المدينة المضمون والدلالة)، وقد سبق الحديث عنها بالتفصيل في مقدمة هذه الرسالة ص٣٧ وما بعدها، وتناول فيها طرقها ورواياتها، وتاريخها، ومصادرها، وذكر اتفاق هذه المصادر على أنها تخص المهاجرين والأنصار وموادعة يهود المدينة بعد هجرته ﷺ إلى المدينة وقبل غزوة بدر الكبرى.، وبين اتفاق بنودها مع نصوص الوحي.
ومنهم: هارون رشيد محمد إسحاق؛ حيث ذهب في دراسته: (صحيفة المدينة دراسة حديثية وتحقيق) إلى ارتقائها إلى درجة الحسن لغيره، حيث قال: «فلا يوجد إسناد صحيح للرواية.. ولكن هذا الأسانيد تعضد بعضها بعضًا».
وذكر أن فيها فقرات كثيرة توافق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما توجد روايات تشير إلى عهد كتب من الرسول ﷺ بين المسلمين واليهود، وقال: «وقد أوردنا أكثر من مائة حديث من كلا النوعين، أي ما تثبت كتابة المعاهدة، وما تشهد على فقرات الصحيفة...
ففي ضوء هذا البحث يمكن القول: إن رواية صحيفة المدينة وصلت إلى درجة الحسن، مع العلم أن فيها صلحًا مع اليهود والمشركين بغير الجزية وهو منسوخ بآية الجزية». ينظر: صحيفة المدينة دراسة حديثية وتحقيق ص٣٢٩.
ومنهم: الدكتور أكرم العمري؛ حيث قال: «ولكن نصوصًا من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة، وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم... ،هذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة، وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح؛ فإنها تصلح أساسًا للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية» المجتمع المدني في عهد النبوة ص١١٠، ١١١.
وقال معترضًا على من ينكر الوثيقة: «وبذلك تبين أن الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، ولكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة...» المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري ص١١٠، طبعة خاصة بالمؤلف- ط١-١٤٠٤هـ.

فَأَخَذَ سَيْفَهُ وَعُدَّتَهُ، وَقَالَ: إِنْ أُصِبْتُ فَمَالِي لِمُحَمَّدٍ يَصْنَعُ فِيهِ مَا شَاءَ»[1].

٥- ما جاء من أن النبي ﷺ استعان بالمنافقين في يوم أحد، وانخزل[2] عنه عبد الله بن أبيّ، بأصحابه[3].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ الخبر على استعانته ﷺ بالمنافقين وهم أشدُّ من الكافرين خطرًا وأثرًا، وأشد تربصًا بالمؤمنين، وأحرص على خذلانهم وفشلهم وانكسارهم.

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن المنافقين قوم يُظهرون الإسلام، فيعاملون معاملة المسلمين في أحكام الدنيا، ولهذا أغضى عنهم النبي ﷺ فكانوا يشاركون في الغزوات ولا

---

(١) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ٢/ ١٨٣)، ودلائل النبوة لأبي نعيم (١/ ١٨)، والبداية والنهاية لابن كثير (٣/ ٢٣٧، ٤/ ٣٦)، وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر (٣/ ٢٤٥، ١٠/ ٨٧)، والروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، للسهيلي (٦/ ١٣)، والاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الحميري (١/ ٣٨٢)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١-١٤٢٠هـ. ويؤيده أن ابن حجر ترجم له في الصحابة كما في الإصابة (٦/ ٥٧). وينظر: السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري (٢/ ٣٨٩). وينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨٣-٢٨٤.

(٢) قال ابن الأثير: «حديث أحد: «انخزل عبد الله بن أبي من ذلك المكان»: أي: انفرد» النهاية في غريب الحديث (٢/ ٢٩). يقال: انخزل في مشيته: ارتخى، كأن الشوك شاك قدمه، وأقدم على الأمر ثم انخزل عنه، أي: ارتد [رجع] وضعف. أساس البلاغة للزمخشري ص١٦١، مادة (خزل).

(٣) ذكره ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٩٢، ٩٣)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٢/ ٣٩)، والبيهقي في دلائل النبوة (٣/ ٢٠٦، ٢٠٨)، من مرسل موسى بن عقبة، وفي السنن الكبرى (٩/ ٣١) عدة روايات وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة أحد (٥/ ٩٦) ح(٤٠٥٠)، من حديث زيد بن ثابت.

يمنعون، مع أخذ الحذر، فإذا وجد منهم ما يدعوا لردهم، رُدّوا[(١)].

فأحكام من يظهر الإسلام تختلف عن أحكام من يعلن الكفر؛ ومن ثم فهو إلحاق مع الفارق[(٢)].

قال الشوكاني: «وأما استعانته ﷺ بابن أبيّ، فليس ذلك إلا لإظهاره الإسلام»[(٣)]، فإن مثل عبد الله بن أبيّ قد أظهر الإسلام، وفرق بينه وبين مُظهر الشرك»[(٤)].

بل قال الصنعاني: «ويجوز الاستعانة بالمنافق إجماعًا؛ لاستعانته ﷺ بعبد الله بن أبي وأصحابه»[(٥)].

وقال الماوردي: «وقد أغضى رسول الله ﷺ عن المنافقين، وهم أضداد في الدين، وأجرى عليهم حكم الظاهر، حتى قويت بهم الشوكة، وكثر بهم العدد، وتكاملت بهم القوة، ووكلهم فيما أضمرته قلوبهم من النفاق إلى علام الغيوب المؤاخِذ بضمائر القلوب»[(٦)].

الثاني: أن جواز الاستعانة بالمنافقين في القتال والتحالف معهم مقيد بكونهم مأمونين، وأما إذا خرجوا لتخذيل المسلمين، أو ترويج الإشاعات المثبطة، أو لإطلاع الأعداء على عورات المسلمين؛ فلايسمح لهم بالخروج[(٧)].

---

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٢٧- ٢٣١.
(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٤).
(٣) ينظر: نيل الأوطار (٩/ ٩٠).
(٤) ينظر: ويل الغمام على شفاء الأُوام للشوكاني (٢/ ٤٠٤، ٤٠٥).
(٥) ينظر: سبل السلام (٧/ ٢٦٤).
(٦) ينظر: الأحكام السلطانية ص٨٣.
(٧) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٣١.

٦- ما روي من قبول النبي ﷺ معاونة قُزْمان المشرك يوم أحد[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: في خروج قزمان مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد، وهو مشرك، دليل على جواز الاستعانة بالكافرين في القتال[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الأول: أن الخبر لا يثبت، ولم يأت من طريق صحيح متصلة، وإنما هو من مراسيل ابن إسحاق.

الثاني: أن الحديث خارج محل النزاع؛ إذ إن ظاهره يدل على أنه كان يظهر الإسلام، وإلا ما بشره الصحابة بالشهادة، ويدل على ذلك ما جاء في بعض الروايات: «كان عندنا رجل غريب لا ندري ممن هو؛ أي يظهر الإسلام يقال له: قزمان»[(٣)].

الثالث: على فرض ثبوته، وأنه كان لا يظهر الإسلام؛ فإنه لم يثبت أنه ﷺ أذن

---

(١) أخرجه ابن إسحاق كما في السيرة النبوية؛ قال: «وَحَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، قَالَ: كَانَ فِينَا رَجُلٌ أَتَى لَا يُدْرَى مِمَّنْ هُوَ، يُقَالُ لَهُ: قُزْمَانُ، وَكَانَ رَسُولُ الله ﷺ يَقُولُ، إذَا ذُكِرَ لَهُ: «إِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ»، قَالَ: فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ قَاتَلَ قِتَالًا شَدِيدًا، فَقَتَلَ وَحْدَهُ ثَمَانِيَةً أَوْ سَبْعَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ ذَا بَأْسٍ، فَأَثْبَتَتْهُ الْجِرَاحَةُ، فَاحْتُمِلَ إِلَى دَارِ بَنِي ظَفَرٍ، قَالَ: فَجَعَلَ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَقُولُونَ لَهُ: واللهِ لَقَدْ أَبْلَيْتَ الْيَوْمَ يَا قُزْمَانُ، فأبشر، قَالَ: بِمَاذَا أبشر؟ فو الله إنْ قَاتَلْتُ إِلَّا عَنْ أَحْسَابِ قَوْمِي، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا قَاتَلْتُ. قَالَ: فَلَمَّا اشْتَدَّتْ عَلَيْهِ جِرَاحَتُهُ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ».ينظر: السيرة النبوية (٣/ ٨٨)، والكامل (٢/ ١١٢)، والبداية والنهاية (٤/ ٣٦)، والمغازي (١/ ٢٦٣)، وينظر ماتقدم ص٧٥١.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (١٤/ ٥٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨١.

(٣) ينظر: السيرة الحلبية، علي بن إبراهيم الحلبي (٢/ ٣٢٥)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢- ١٤٢٧هـ.

له بالخروج في ابتداء الأمر، وغاية ما فيه أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين[1].

٧- أن النبي ﷺ أرسل عينًا (جاسوسًا) من خزاعة كان كافرًا، إلى مكة، وذلك في خروجه إليها عام الحديبية[2].

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على جواز الاستعانة بالكافر في الأعمال الحربية وما يتعلق بها؛ حيث استعان ﷺ بكافر لنقل أخبار الكفار إليه، ليتجهز لغزوهم ويتهيأ لذلك بناء على مايقدمه العين من معلومات.

قال ابن القيم معددًا فوائد فقهية من قصة الحديبية: «ومنها أن الاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة؛ لأن عينه الخزاعي كان كافرًا إذ ذاك، وفيه من المصلحة أنه أقرب إلى اختلاطه بالعدو وأخذه أخبارهم»[3].

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن هذا العين هو: بسر بن سفيان الكعبي الخزاعي، وهو لم يكن كافرًا آنذاك، بل كان مسلمًا[4]، ودلّ عليه ظاهر الروايات الصحيحة؛ من خروجه مع

---

(١) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٦)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩١.

(٢) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٣٠١)، وأصل هذا الحديث في البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، (٥/ ١٢٦) ح(٤١٧٨، ٤١٧٩)، وينظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/ ٢١٦ ٢٢٨).

(٣) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٣٠١).

(٤) ومما استشهدوا به قول السهيلي: «واسم عينه ذلك: بسر بن سفيان بن عمرو بن عمير الخزاعي» الروض الأنف (٤/ ٣٣)، وقول الحافظ ابن حجر: «وأما الذي بعثه عينًا على قريش فاسمه: =

النبي ﷺ من المدينة، وإرساله عينًا من ذي الحليفة ومخاطبته له بقول: «يا رسول الله» ثم سيّره معه إلى الحديبية وغير ذلك، وهذا الذي نص عليه العلماء[(١)].

الثاني: قالوا: على فرض التسليم بكفر العين الخزاعي آنذاك؛ فغاية مايدل عليه الحديث هو جواز استعانة الدولة الإسلامية في أعمالها الاستخبارية بكافر توفر فيه شرط الثقة، وكان فردًا بذاته لا يمثل دولة ولا حزبًا ولا أي تجمع من تجمعات الكفر، إذا كان تحقق المصلحة أو رجحان تحققها لا يكون إلا به.

فلا يوجد ما يمنع من ذلك، سواء كان تبرعًا أو بعقد أجرة أو بجُعل؛ فبذل الجُعل في ذلك سائغ سواء كان لمسلمٍ أو لكافرٍ[(٢)].

٨- ما جاء من أن خزاعة خرجت مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح وهم مشركون[(٣)].

= بسر بن سفيان، كذا سماه ابن إسحاق بضم الموحدة وسكون المهملة على الصحيح». ينظر: مجلة السنة، العدد (١٧)، ربيع الثاني ١٤١٢هـ، ص١١٤- ١١٦.

(١) قال ابن عبد البر: «أسلم [يعني بسر] سنة ست وبعثه النبي ﷺ عينًا إلى قريش بمكة وشهد الحديبية... «الاستيعاب في أسماء الأصحاب [بهامش الإصابة في تمييز الصحابة] (١/ ١٦٣)، قالوا: وهذا القول نقله الحافظ في الإصابة، ولم ينقل خلافه، بل نقل ما يدل على تقدم إسلامه، وهو كتابة النبي ﷺ إليه وإلى بديل بن ورقاء، وذلك قبل الحديبية قطعًا»، ومنها: قول ابن الأثير: «أسلم سنة ست من الهجرة، وشهد الحديبية مع رسول الله ﷺ أخرجه الثلاثة» أسد الغابة (١/ ٢١٦)، ومنها: قول الزرقاني: «واختار بعث بسر بن سفيان بن عمر، وهذا لقرب عهده بالإسلام؛ لأنه أسلم في شوال، فلا يظنه من رآه عينًا، فلا يؤذيه». شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني (٣/ ١٧٤)، عناية: محمد بن عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤١٧هـ.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٥-٦٩٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ١٢٦) ح(٤١٧٨، ٤١٧٩)، وتقدم تخريجه ص٧٥٠.

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ هذا الخبر على جواز التحالف مع المشركين والاستعانة بهم؛ حيث إن النبي ﷺ قبل بدخول خزاعة وهم على شركهم وكفرهم في حلف معه، عندما عقد مع قريش صلح الحديبية[1].

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن خزاعة يوم الفتح كانوا مسلمين، وقد دخل بهم النبي ﷺ مكة وهم كتيبة من كتائب الإيمان، لا حليفًا كافرًا، وأن الأدلة على ذلك كثيرة[2].

---

(١) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القِنَّوجي (٢/ ٧٢٠)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، طبعة دار الأرقم-برمنجهام-بريطانيا، ط٢- ١٤١٣هـ، ونيل الأوطار (١٤/ ٥٥)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٧٨.

(٢) ومن ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن خزاعة قتلت رجلًا من بني ليث بقتيل لهم في الجاهلية، عام فتح مكة؛ فقام رسول الله ﷺ... الحديث. أخرجه البخاري، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين (٩/ ٥) ح(٦٨٨٠)، من حديث أَبِي شُرَيْحٍ، فذكر الحديث في تحريم القتال في مكة، وجاء في رواية أتم عند أحمد في المسند (٢٦/ ٢٩٨-٢٩٩) ح(١٦٣٧٦): «...فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللهِ ﷺ غَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا، وَاللهِ مَا رَأَيْتُهُ غَضِبَ غَضَبًا أَشَدَّ مِنْهُ، فَسَعَيْنَا إِلَى أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعَلِيٍّ رضي الله عنهم نَسْتَشْفِعُهُمْ، وَخَشِينَا أَنْ نَكُونَ قَدْ هَلَكْنَا، فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللهِ ﷻ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «**أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللهَ ﷻ هُوَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، وَإِنَّمَا أَحَلَّهَا لِي سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ أَمْسِ، وَهِيَ الْيَوْمَ حَرَامٌ كَمَا حَرَّمَهَا اللهُ ﷻ أَوَّلَ مَرَّةٍ، وَإِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللهِ ﷻ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ قَتَلَ فِيهَا، وَرَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَ بِذَحْلٍ**[العداوة وطلب الثأر] **فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَإِنِّي وَاللهِ لَأَدِيَنَّ هَذَا الرَّجُلَ، الَّذِي قَتَلْتُمْ**» فوداه الرسول ﷺ». قال الأرناؤوط في تحقيقه للمسند (٢٦/ ٢٩٨-٢٩٩): «حديث صحيح دون قوله: «**وَإِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللهِ ﷻ ثَلَاثَةٌ: رَجُلٌ قَتَلَ فِيهَا، وَرَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَ بِذَحْلٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ**» فحسن لغيره...». وحسَّن الألباني إسناده في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه (٨/ ٣٩٢) طبعة دار باوزير للنشر والتوزيع-جدة، ط١- ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م. وينظر: إرواء الغليل للألباني (٧/ ٢٧٨، ٢٧٩).
=

قالوا: «ولا نعلم أحدًا قال غير ذلك بحجة أو بدون حُجة، اللهم إلا السهيلي فإنه شك في ذلك... لكن ليس شكّه في يوم الفتح...»[1].

قال أبو العباس ابن تيمية: «ودخلت خزاعة في عقده، وكان أكثرهم مسلمين، ودخلت بنو بكر في عهد قريش؛ فصار هؤلاء كلهم معاهدين، وهذا مما تواتر به النقل، ولم يختلف فيه أهل العلم»[2].

الثاني: على فرض كونهم كفارًا، فليس فيه أن النبي ﷺ أمرهم بذلك[3].

ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن هناك روايات أخرى كثيرة تدل على أنهم كانوا مشركين؛ والجمع متصور بين تلك الروايات بأن يقال: بأن قبيلة خزاعة لم تكن بكاملها مسلمة يوم فتح مكة، وأن النبي ﷺ أذن لمسلمهم ومشركهم في الخروج للقتال مع المسلمين القادمين من المدينة، وبذلك يتم إعمال النصوص كلها، ويبقى إذنه ﷺ للمشركين في الخروج للقتال معه دليلًا على جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم في قتال الكفار، عند الحاجة، وإذا أمن شرهم[4].

=

ومن ذلك أيضًا: ماجاء عند أحمد وغيره من رواية عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ: «فَأَذِنَ لَهُمْ، حَتَّى صَلَّوْا الْعَصْرَ، ثُمَّ قَالَ: «كُفُّوا السِّلَاحَ» » أخرجه أحمد في المسند (١١/ ٥٢٥) ح(٦٩٣٣)، وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح. المسند بتخريج أحمد شاكر (١١/ ١٤٠)، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١١/ ٥٢٦): إسناده حسن، ولبعضه شواهد يصح بها.

(١) ينظر: مجلة السنة- مجلة دورية كانت تصدر عن المنتدى الإسلامي- لندن- العدد (١١)، رمضان ١٤١١هـ، ص٢٧، ٣١.

(٢) ينظر: الصارم المسلول (٢/ ٢١٧)، وفي ص٤٧ من الجزء ذاته: «النبي ﷺ لما فتحت مكة وأراد أن يشفي صدور خُزاعة - وهم القوم المؤمنون - من بني بكر الذين قاتلوهم، مكّنهم منهم نصف النهار أو أكثر مع أمانه لسائر الناس».

(٣) ينظر: وبل الغمام على شفاء الأوام، للشوكاني (٢/ ٤٠٥).

(٤) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، للقِنّوجي (٢/ ٧٢٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨٧.

٩- ما اشتهر عند أهل السير من أن صفوان بن أمية ﷺ شهد حُنينًا مع النبي ﷺ وكان مشركًا[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ على جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة، إذا علم منه حسن رأي بالمسلمين[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف لاتقوم به الحجة؛ قال ابن عبد البر بعد ذكره رواية

---

(١) رواه مالك بلاغًا عن الزهري، الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله ح(٤٤)، وابن سعد في الطبقات الكبرى بدون إسناد (٢/ ١٥٠)، والطحاوي في مشكل الآثار، من طريق مالك (٣/ ٢٣٨)، والبيهقي في السنن الكبرى بسنده من طريق الشافعي قال: أنبأنا جماعة من أهل العلم من قريش وأهل المغازي وغيرهم عن عدد قبلهم (وشهد صفوان حنين [هكذا] فدخل دار الإسلام بعد هربه منها) وكذلك رواه البيهقي بسنده من طريق مالك عن ابن شهاب بنحو ما في الموطأ. ينظر: السنن الكبرى (٧/ ١٨٦، ١٨٧)، ورواه ابن كثير من طريق ابن إسحاق عن الزهري مرسلًا، البداية والنهاية (٤/ ٣٠٨).
وقال ابن عبد البر بعد ذكره رواية مالك: «هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح، وهو حديث مشهور، معلوم عند أهل السير، وابن شهاب إمام أهل السير وعالمهم، وكذلك الشعبي، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده إن شاء الله» التمهيد (١٢/ ١٩).
والرواية التي ذكرها مالك من مراسيل الزهري، ومراسيل الزهري لا يحتج بها. ينظر: جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي ص٧٩، وشرح علل الترمذي لابن رجب ص٥٣٥، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٣٣٩)، وقال: «وغالب المحققين يعدون مراسيل هؤلاء [يعني الزهري وقتادة و...] معضلات ومنقطعات؛ فإن غالب روايات هؤلاء عن تابعي كبير، عن صحابي، فالظن بمرسله أنه أسقط من إسناده اثنين» الموقظة للذهبي ص٤٠.
وقال ابن المنذر في الأوسط (١١/ ١٧٧)، في معرض رده على ما ذكره الشافعي من خبر يهود بني قينقاع: «فليس مما تقوم به حجة؛ لأنا لا نعلمه ثابتًا، ولعله أخذ ذلك من أخبار المغازي، وعامة أخبار المغازي لا تثبت من جهة الإسناد».

(٢) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/ ٤٧٢)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٠٦).

مالك: «هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح، وهو حديث مشهور، معلوم عند أهل السير، وابن شهاب إمام أهل السير وعالمهم، وكذلك الشعبي، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده إن شاء الله»[(١)].

فالحديث غير متصل من وجه صحيح، غير أن شهرته لاتكفي لتصحيحه والاحتجاج به- كما هو مذهب المحققين من أهل الحديث خلافًا لما ذكره ابن عبد البر من كون شهرته أقوى من إسناده.

والرواية التي ذكرها الشافعي فيها انقطاع للإبهام في إسناده فلا يعدو كونه خبرًا من أخبار أهل المغازي، والاحتجاج بأخبار أهل السير والمغازي في الأحكام دون التثبت منها ليس منهجًا علميًا.

قال ابن المنذر في معرض رده على ما ذكره الشافعي من خبر يهود بني قينقاع: «فليس مما تقوم به حجة؛ لأنا لا نعلمه ثابتًا، ولعله أخذ ذلك من أخبار المغازي، وعامة أخبار المغازي لا تثبت من جهة الإسناد»[(٢)].

الوجه الثاني: أن غاية ما في هذا الدليل - على فرض صحته- خروج صفوان ﵁ قبل إسلامه إلى حنين؛ وليس فيه ما يفيد استعانة النبي ﷺ به في القتال، أو أمره بذلك؛ فلا يستقيم دليلًا[(٣)].

قال الإمام مالك: «خروج صفوان لم يكن بأمر رسول الله ﷺ»[(٤)].

وقال الطحاوي: «إن ما رويناه في قصة صفوان ليس بمخالف لما رويناه في

---

(١) ينظر: التمهيد (١٢/ ١٩).
(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ١٧٧).
(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩١).
(٤) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥).

سواها في هذا الباب، من قول رسول الله ﷺ: «**إني لا أستعين بمشرك**»؛ لأن صفوان كان معه، لا باستعانته به في ذلك»[1].

وقال الباجي: «لم يذكر أن رسول الله ﷺ دعاه [يعني صفوان] إلى الخروج، ويحتمل أن يكون إنما خرج باختياره ولم يدعه النبي ﷺ إلى ذلك؛ لما روي عنه ﷺ أنه لا يستعين بمشرك، ولم يمنعه من الخروج لما رجا أن يرى في طريقه وسفره مع النبي ﷺ ما يقوي في نفسه أمر الإسلام؛ فيكون سببًا لإسلامه، وهل[2] المنع لم يتناول خروجه معه، وإنما يتناول استعانته به»[3].

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن هذه التفرقة لا أثر لها في الحكم؛ ثم إن بقاء صفوان مع المسلمين في حُنين إقرار له، والإقرار يقوم مقام الأمر.

قال ابن حجر في ذلك: «هي تفرقة لا دليل عليها، ولا أثر لها، وبيان ذلك: أن المخالف لا يقول به مع الإكراه، وأما الأمر فالتقرير يقوم مقامه»[4].

١٠- ما اشتهر في أخبار أهل السير، ونقله أهل المغازي من أن النبي ﷺ كان يغزو في بعض الأوقات ومعه قوم من اليهود، وفي بعضها قوم من المشركين، ذكره بهذه الصياغة أبو بكر الجصاص[5]، وهو يشير بذلك إلى وجود عدد من المرويات في ذلك. **ومن تلك الروايات**:

أ- قال الترمذي: «ويروى عن الزهري أن النبي ﷺ أسهم لقوم من اليهود

---

(١) ينظر: مشكل الآثار (٣/ ٢٣٩).
(٢) هكذا في المطبوع، ولعل صوابه: [فهذا]، أو [وهذا].
(٣) ينظر: المنتقى شرح موطأ الإمام مالك (٣/ ٣٤٣).
(٤) ينظر: فتح الباري (٦/ ١٨٠).
(٥) ينظر: أحكام القرآن (٢/ ٤٤٧).

قاتلوه معه»[(١)].

ب - وقال أبو داود في المراسيل: «حدثنا هناد والقعنبي (ثنا) ابن المبارك عن حيوة بن شريح عن الزهري: «أسهم النبي ﷺ لقوم من اليهود قاتلوا معه » وزاد هناد: «مثل سُهْمانِ المسلمين»»[(٢)].

ج - وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن وكيع (ثنا) سفيان عن ابن جريج عن الزهري: «أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود، فيسهم لهم كسهام المسلمين»[(٣)].

د - وروى البيهقي في السنن الكبرى عن طريق أبي بكر بن أبي شيبة: «حدثنا حفص عن ابن جريج عن الزهري أن رسول الله ﷺ غزا بناس من اليهود»[(٤)].

هـ - وروى أبو عبيد في كتاب الأموال عن عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن يزيد بن جابر عن الزهري قال: «كان اليهود يغزون مع رسول الله ﷺ فيسهم لهم»[(٥)].

و - وروى البيهقي في المعرفة عن ابن عباس: «استعان رسول الله ﷺ بيهود

---

(١) ينظر: سنن الترمذي (٤/ ١٢٨).

(٢) نقله عنه الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٤٢٢).

(٣) ينظر: نصب الراية (٣/ ٤٢٢)، وينظر الهامش التالي.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٩٢) ح(١٧٩٧١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٤٨٧) ح(٣٣١٦٣)، وهو من منقطع من مراسيل الزهري، ومراسيل الزهريِّ ضعيفةٌ، وقد كان يحيى القطَّان لا يرى إرسال الزهريِّ وقتادة شيئًا، ويقول: هو بمنزلة الريح. ويقول: هؤلاء قوم حفَّاظ، كانوا إذا سمعوا الشيء علقوه. ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (٤/ ٥٨٥) ح(٣٠٥٢)، تحقيق: سامي جاد الله، وعبد العزيز الخباني، أضواء السلف - الرياض، ط١ - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، والمراسيل لابن أبي حاتم ص٣- رقمي (١، ٢). وضعفه الألباني في الضعيفة (١٣/ ٢٠٦) ح(٦٠٩١).

(٥) أخرجه أبو عبيد في الأموال ص٢٩٦، وينظر الهامش السابق.

بني قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم لهم»[1].

ز - وروى الواقدي عن أبي سبْرة عن فطير الحارثي عن حزام بن سعد بن محيصة قال: «خرج رسول الله ﷺ بعشرة من اليهود غزا بهم إلى خيبر، فأسهم لهم كسُهمان المسلمين ويقال: أحذاهم ولم يسهم لهم»[2].

ح - وروى الخطيب في تاريخ بغداد - بسنده - من طريق سفيان بن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر عن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه فأسهم لهم مع المسلمين»[3].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت هذه النصوص وتلك الأخبار على جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم؛ حيث إنها أفادت أن النبي ﷺ قد استعان بهم وقاتلوا معه وأسهم لهم.

ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الأول: أن هذه الروايات روايات ضعيفة؛ لضعف راوٍ، أو انقطاع سند، أو اضطراب متن، أو لكونها مراسيل لا تقوم بها حجة[4]؛ فلا تنهض دليلًا للمجيزين[5]،

---

(١) نقله ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١١١)، والزيلعي في نصب الراية (٣/ ٤٢٢)، وقال: «قَالَ الْبَيْهَقِيُّ: تَفَرَّدَ بِهِ الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ، وَهُوَ مَتْرُوكٌ». وقال الألباني في الضعيفة (١٣/ ٢٠٦): «تفرد بهذا الحسن بن عمارة، وهو متروك، ولم يبلغنا في هذا حديث صحيح».

(٢) ينظر: المغازي، للواقدي (٢/ ٦٨٤)، ونصب الراية (٣/ ٤٢٢).

(٣) ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (٤/ ١٦٠).

(٤) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ١٧٧)، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٥٣، ٥٤)، وأبو داود في المراسيل ص١١٩، ونصب الراية (٣/ ٤٢٢، ٤٢٣)، وتحفة الأشراف للمزي (١٣/ ٣٦٨) (١٩٣٤٢)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٥٠٣)، والمجتمع المدني في عهد النبوة ص١٢٤، ١٢٥، والحاشية (٤)، وصحيفة المدينة دراسة حديثية وتحقيق ص١٩٣.

(٥) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٩).

وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أما الروايات من (أ - هـ): فما هي إلا طرق عن الزهري وجميعها مرسلة. والمرسل ضعيف لا يحتج به عند جمهور المحدثين ونقاد الأثر وجماعة من الفقهاء والأصوليين[١].

قال الإمام مسلم: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة»[٢].

وذهب الإمام مالك في المشهور عنه وأبو حنيفة وأصحابه والإمام أحمد في المشهور عنه إلى أن الحديث المرسل صحيح يحتج به بشرط أن يكون المرسل ثقة ولا يرسل إلا عن ثقة، فإن كان لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فلا خلاف في رد ذلك المرسل وعدم الاحتجاج به[٣].

وذهب الإمام الشافعي إلى الاحتجاج به بشروط منها أن يكون التابعي من كبار التابعين[٤].

فمرسل الزهري لا يحتج به عند جمهور المحدثين الذين ذهبوا إلى عدم الاحتجاج بالمرسل، ولا عند الفقهاء الذين ذهبوا إلى الاحتجاج به بشروط؛ لأمور منها: لأن الزهري من أصاغر التابعين؛ لكونه لم يلق من الصحابة إلا الواحد والاثنين[٥].

---

(١) ينظر: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث لابن كثير ص٢١، دار التراث -القاهرة، د.ت، ومقدمة في علوم الحديث، ابن الصلاح ص٥٣، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٢) ينظر: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، ابن كثير ص٢١.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص٢١.

(٤) ينظر: الرسالة، الشافعي، بتحقيق أحمد شاكر ص٤٦١- ٤٦٥.

(٥) ينظر: ومقدمة في علوم الحديث لابن الصلاح ص٢٦، و الرسالة، للشافعي ص٤٦١ ٤٦٥.

ولأن الزهري يروي عن غير الثقة، قال التهانوي: «وقد نص المحدثون على مراسيل بعض التابعين بالضعف، منهم الزهري. قال ابن معين ويحيى بن سعيد القطان: ليس بشيء، وكذا قال الشافعي قال: لأنا نجده يروي عن سليمان بن أرقم[(١)]، وروى البيهقي عن يحيى بن سعيد قال: مرسل الزهري شرٌّ من مرسل غيره؛ لأنه حافظ، وكلما قدر أن يسمي سمى، وإنما يترك من لا يستحب أن يسميه»[(٢)].

وقال ابن عبد الهادي في التنقيح: «مراسيل الزهري ضعيفة، كان يحيى بن القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئًا، ويقول هي بمنزلة الريح »[(٣)].

وأما رواية البيهقي في كتاب المعرفة فقد تفرد بها الحسن بن عمارة وهو متروك، كما قال ابن حجر في التقريب[(٤)]. وقال البيهقي: «لم أجده إلا من طريق الحسن بن عمارة وهو ضعيف»[(٥)].

وأما رواية الواقدي، فمعلولة به وبشيخه ابن أبي سبرة؛ فإنه متهم بالوضع كما في التقريب[(٦)].

وأما رواية الخطيب فهي منقطعة؛ لأن يزيد بن يزيد بن جابر لم يلق أبا

---

(١) وهو ضعيف متروك باتفاق المحدثين. ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي (٢/ ١٩٦)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة - بيروت، ط١- ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م.

(٢) ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (٤/ ٥٨٥) ح(٣٠٥٢)، وقواعد في علوم الحديث، التهانوي ص١٥٦، مطابع دار القلم - بيروت، ط٣- ١٣٩٢هـ.

(٣) ينظر: نصب الراية (٣/ ٤٢٢، ٤٢٣).

(٤) ينظر: تقريب التهذيب، ابن حجر (١/ ١٦٩).

(٥) ينظر: التلخيص الحبير، ابن حجر (٤/ ١١١). والزيلعي في نصب الراية (٣/ ٤٢٢).

(٦) ينظر: تقريب التهذيب (٢/ ٣٩٧).

هريرة[١]، فقد ولد يزيد في حدود سنة (٧٧هـ) في حين توفي أبو هريرة سنة (٥٧هـ).

وخلاصة هذا الوجه: أن هذه أخبار ضعيفة لا تقوم بها حجة[٢]، كما أنها تعارض الأحاديث الموصولة الصحيحة.

وبهذا يتبين عدم ثبوت استعانة النبي ﷺ باليهود، فلا يصلح مرسل الزهري لمعارضة حديث عائشة[٣].

الوجه الثاني: مخالفتها للأصل العام المعلوم من الشريعة في معاملة الكفار بما يؤدي للركون إليهم، ومنها عدم الاستعانة بهم، وهو ثابت نقلًا، ومشهور فعلًا وواقعًا؛ والأحاديث الواردة في ذلك بمنزلة القواعد الكلية، من مثل: «**لن أستعين بمشرك**»، و«**إنا لا نستعين بمشرك**»، و«**إنا لا نستعين بالمشركين على المشركين**»[٤].

قال الحافظ ابن حجر - مناقشًا من حمل رد المشرك في بدر على تفرّس رغبته في الإسلام، فرده رجاء إسلامه، ومن حمله على أن الأمر فيه للإمام -: «في كلٍ منهما نظر، من جهة أنها نكرة في سياق النفي؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل»[٥].

الوجه الثالث: معارضتها لما ورد عن النبي ﷺ من رفض الاستعانة باليهود أنفسهم، كما في منع النبي ﷺ كتيبةً من بني قينقاع[٦].

---

(١) ينظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (١١/ ٣٧٠، ٣٧١).

(٢) ينظر: اليهود في السنة المطهرة، عبد الله بن ناصر بن محمد الشقاري (٢/ ٦٥٣)، دار طيبة- الرياض، ط١-١٤١٧هـ، والمجتمع المدني في عهد النبوة، لأكرم العمري ص١٢٥.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨٧-٢٩٠.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٩).

(٥) ينظر: فتح الباري (٦/ ١٨٠).

(٦) وقد قال البيهقي عن إسناد حديث الكتيبة هذا: «وهذا الإسناد أصح»، أي مما روي في

١١-ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «**سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا، فَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ، فَتُنْصَرُونَ، وَتَغْنَمُونَ، وَتَسْلَمُونَ، ثُمَّ تَرْجِعُونَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ النَّصْرَانِيَّةِ الصَّلِيبَ، فَيَقُولُ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَدُقُّهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ، وَتَجْمَعُ لِلْمَلْحَمَةِ**»[١].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد أخبر النبي ﷺ أنها ستقع مصالحة بين المسلمين والروم، ويغزون جميعًا عدوًا من وراء المسلمين»[٢]، فدلّ على مشروعية التعاون مع أهل العهد من الكفار.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث يحتمل معنيين:

- **المعنى الأول:** تغزون أنتم وهم عدوًا آخرين بالمشاركة والاجتماع بسبب

الاستعانة بهم. السنن الكبرى (٩/ ٣٧).وقد تقدم ص٧٨٥.

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣٨/ ٢٢٨) ح(٢٣١٥٧)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو (٣/ ٨٦) ح(٢٧٦٧)، وابن ماجه، كتاب الفتنة، باب الملاحم (٢/ ١٣٦٩) ح(٤٠٨٩)، من حديث ذِي مِخْبَرٍ، وقيل: مِخْمَرٍ، الحبشي خادم النبي ﷺ، و هو ابن أخي النجاشي؛ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ.

وأخرجه أيضًا الحاكم في مستدركه (٤/ ٤٦٧) ح(٨٢٩٨)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٣٧٤) ح(١٨٨١٨)، وابن حبان في صحيحه (١٥/ ١٠١) ح(٦٧٠٨)، وحسن إسناده البوصيري في مصباح الزجاجة (٣/ ٢٦٥)، وصحح إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيقه صحيح ابن حبان (١٥/ ١٠١)، وفي تحقيقه المسند (٢٨/ ٣٤)، وعبد القادر الأرناؤوط في تحقيق جامع الأصول (١٠/ ٢٦)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢٤٧٢).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨١، وينظر: الروضة الندية للقنوجي (٢/ ٧٢١).

الصلح بينكم وبينهم»[1]، وهذا يمكن حمله على حال الضرورة جمعًا بين النصوص الصحيحة، ولاسيما أن أدلة المنع أصح وأصرح.

- **المعنى الثاني:** أنتم تغزون عدوكم، وهم يغزون عدوهم بالانفراد[2]؛ وهذا غير ظاهر فيما أورده المجيزون له، إذ قد يقاتل طرفان طرفًا آخر دون اتفاق بينهما.

الوجه الثاني: أن الحديث هو من أخبار الفتن والملاحم، وأخبار الفتن والملاحم لا يلزم أن كل ما يخبر عنه فيها يكون أمرًا مشروعًا، إذ منها ما يحمل معنى التحذير[3]، وقد يكون هذا منها والله أعلم؛ فإن في آخره أن النصارى يغدرون بالمسلمين، فإن يكن فلا حجة لهم، وإن لا يكن، فيمكن حمله على حال الضرورة[4].

---

(١) ينظر: عون المعبود لشمس الحق آبادي (١١/ ٢٦٨)، مجلد (٦)، وبلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني لأحمد البنا (١٤/ ١٢١، ١٢٢)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: المصدران السابقان.

(٣) ومثاله قول النبي ﷺ: «**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الخَلَصَةِ**»، وَذُو الخَلَصَةِ طَاغِيَةُ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الجَاهِلِيَّةِ. متفق عليه؛ البخاري، كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان (٩/ ٥٨) ح(٧١١٦)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لاتقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة (٤/ ٢٢٣٠) ح(٢٩٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وقول النبي ﷺ: «**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ فَيَكُونَ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللهِ**» متفق عليه؛ البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ٢٠٠) ح(٣٦٠٩)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما (٤/ ٢٢١٤) ح (١٥٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. فهذان الحديثان لا يؤخذ منهما - مثلًا - مشروعية ما نصّا عليه.

قال أبو العباس ابن تيمية في هذا النوع من الأخبار: «وهذا كله خرج منه مخرج الخبر عن وقوع ذلك، والذمّ لمن فعله، كما كان يخبر عن ما يفعله الناس بين يدي الساعة من الأشراط والأمور المحرمات». اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم (١/ ١٤٧) تحقيق: د.ناصر العقل، دار العاصمة-الرياض، ط١- ١٤٠٤هـ.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٨).

ج-الآثار:

حيث احتج أصحاب هذا القول بجملة من الآثار عن السلف في الاستعانة بالكفار والتحالف معهم ومن هذه الآثار:

١- ما جاء من أن سعد بن مالك ﵁ غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم[(١)].

٢- ما جاء عن المثنى بن حارثة الشيباني أنه أذن لبعض النصارى في الاشتراك في القتال، فأذن لأبي زيد الطائي أن يقاتل مع المسلمين في معركة الجسر التي دارت بين المسلمين والفُرس، وقد أبلى بلاء حسنًا، حتى قال ابن الأثير: «وقاتل أبو زيد الطائي حمية للعربية، وكان نصرانيًا قدم الحيرة لبعض أمره»[(٢)].

٣- ماروي في معركة البويب - نهر بالعراق - أن أنس بن هلال النمري جاء في جمع عظيم من النمر نصارى، وقالوا: نقاتل مع قومنا[(٣)].

فقال المثنى لأنس: إِنَّكَ امْرُؤٌ عَرَبِيٌّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَلَى دِينِنَا، فَإِذَا حَمَلْتُ عَلَى مِهْرَانَ فَاحْمِلْ مَعِي، فَأَجَابَهُ، فَحَمَلَ الْمُثَنَّى عَلَى مِهْرَانَ فَأَزَالَهُ حَتَّى دَخَلَ فِي مَيْمَنَتِهِ، ثُمَّ خَالَطُوهُمْ وَاجْتَمَعَ الْقَلْبَانِ.. وَقَتَلَ غُلَامٌ نَصْرَانِيٌّ مِنْ تَغْلِبَ مِهْرَانَ وَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ، فَجَعَلَ الْمُثَنَّى سَلَبَهُ لِصَاحِبِ خَيْلِهِ، وَكَانَ التَّغْلِبِيُّ قَدْ جَلَبَ خَيْلًا هُوَ وَجَمَاعَةٌ مِنْ تَغْلِبَ، فَلَمَّا رَأَوُا الْقِتَالَ قَاتَلُوا مَعَ الْعَرَبِ، قَالَ: وَأَفْنَى الْمُثَنَّى قَلْبَ الْمُشْرِكِينَ ، وَالْمُجَنَّبَاتُ بَعْضُهَا يُقَاتِلُ بَعْضًا[(٤)].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٦٤) ح(١٧٨٨٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/ ٤٨٨) ح(٣٣١٦٦)، وابن حزم في المحلى معلقًا عن وكيع (٧/ ٣٣٤).

(٢) ينظر: الكامل (٢/ ٢٠٢-٢٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/ ٧٤)، والبداية والنهاية (٧/ ٢٩).

(٣) ينظر: الكامل (٢/ ٣٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/ ٧٤).

(٤) ينظر: الكامل (٢/ ٣٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/ ٧٤)، والنهاية (٧/ ٢٩).

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت هذه الآثار على مشروعية الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم، إذا أمن شرهم، عند الحاجة.

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أنها روايات تاريخية لا سند لها، وبعضها معارض بما هو أصح منها، وبيان ذلك:

-أما ما ذكره المؤرخون من أن أبا زيد الطائي قاتل مع المثنى بن حارثة في معركة الجسر، فهو رواية تاريخية لا سند لها، وإن صحت فإنها تحمل على أنها تصرف فردي صدر من أبي زيد الطائي.

-وأما رواية الطبري بخصوص أنس بن هلال النمري الذي لحق بالمثنى في معركة البويب ومعه جمع عظيم من نمر النصارى، فتردها المصادر التاريخية؛ فالبلاذري لم يذكرها في فتوحه(١).

وذكر ابن حزم أن الذي قتل مهران هو المثنى بن حارثة(٢)، وجاء في فتوح البلدان أن جرير بن عبد الله والمنذر بن حسان الضبي هما اللذان قتلا مهران(٣).

وذكر ابن حجر في الإصابة ترجمة «أنسي بن هلال النميري» فنسبه إلى نمير وليس إلى نمر.

فإن كانت نَمِر من تغلب، وكانت تغلب من نصارى العرب القاطنين

---

(١) ينظر: فتوح البلدان، البلاذري ص٢٥٠، دار ومكتبة الهلال- بيروت، ط ١٩٨٨ م.

(٢) ينظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم ص٣٢٥، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

(٣) ينظر: فتوح البلدان ص٢٥٠.

بالجزيرة العربية فلم تكن نمير كذلك، وإنما نجد في قبائل العرب بطنين تحملان اسم نمير: فنمير الأولى كانت من عامر بن صعصعة، من هوازن من قيس عيلان، وكانت مساكنهم بنجد، وقد أسلمت كافة شبه الجزيرة العربية قبل الفتوح، فنمير هذه كانت من المسلمين بكل تأكيد.

أما نمير الثانية فهي من بجيلة، وهي مسلمة وقد كان أنسي بن هلال تحت قيادة جرير بن عبد الله البجلي أمير بجيلة ... وقد ذكر ابن حجر أنسي في القسم الذي نُفي عنه صحبة النبي ﷺ، ثم قال: إن عمر بن الخطاب أمد به المثنى بن حارثة في فتوح العراق، وأنه استشهد مع أخيه مسعود بن حارثة يوم البويب، فهذا يؤكد أنه نفس الشخص المذكور في رواية الطبري، ونفى عنه النصرانية، وأكد أنه من المسلمين، ولكنه لا تثبت له صحبة للنبي ﷺ [(١)].

الثاني: أنه على فرض صحة ذلك؛ فإنه يحتمل أنه غزا بهم للخدمة، لا أن يشاركوا في الأعمال القتالية، وربما كان ذلك بأن يدلّوا على عورات العدو، من طرق، وقلاع، وموارد ماء، ونحو ذلك [(٢)].

الثالث: أنه فعل صحابي عارض نصًا نبويًا صحيحًا صريحًا، كما عارض فهمًا عامًا عند الصحابة رضي الله عنهم.

فقد ثبت إنكار الصحابة رضي الله عنهم مشاركة من ظنوه على شركه، في القتال، وأجابهم بما يدل على إدراكه سبب إنكارهم لمشاركته؛ وذلك أن رجلًا - ممن كان على الشرك - لحق ببعض بني عمّه من المسلمين في أحد، «فَلَمَّا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ،

---

(١) ينظر: الإصابة، ابن حجر (١/ ٤٩٧)، والاستعانة بغير المسلمين لمحمد شبير ص٢٩١-٢٩٢.
(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧٠٠).

قَالُوا: إِلَيْكَ عَنَّا يَا عَمْرُو. قَالَ: إِنِّي قَدْ آمَنْتُ»[1].

د-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الاستعانة بالمشركين في قتال الكفار نوع من المكيدة لهم في الحرب، فنضربهم بأمثالهم[2].

كما قال ابن حزم: «وإن أمكننا أن نضرب بين أهل الحرب من الكفار حتى يقاتل بعضهم بعضًا، ويدخل إليهم من المسلمين من يتوصل بهم إلى أذى غيرهم؛ فذلك حسن »[3].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن ما ذكر هنا نوع من المخادعة وعدم الوفاء بالعهد، والكافر المستعان به يكون مستأمنًا، والمستأمن ذو عهد تنطبق عليه آثار العهد التي منها حمايته وعدم مخادعته؛ فالحرب خدعة إلا في العهود.

وأما ما ذكره ابن حزم، فلا ينبغي أن يحمل على ما يخالف رأيه في المسألة، وقد مضى أنه ممن يقولون بالمنع، إلا في حال الضرورة، وعلى هذا، فمراد ابن حزم هنا: ضرب الكفار غير المعاهدين بمثلهم[4].

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب فيمن يسلم ويقتل مكانه في سبيل الله ﷺ (٣/ ٢٠) ح(٢٥٣٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٢٤) ح(٢٥٣٣)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» وقال الذهبي: على شرط مسلم. وأخرجه البيهقي في الكبرى (١٨٥٤٣).
وأورد الحافظ ابن حجر رواية أبي داود والحاكم من طريق حماد بن سلمة، وقال: «هذا إسناد حسن» الإصابة (٢/ ٥٢٦)، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢/ ٤٨٢) (٢٢١٢)، وأصله في البخاري. وهذا الرجل هو أصيرم بني عبد الأشهل عمرو بن ثابت بن أقيش، كما تقدم تخريجه ص٧٨٣.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨٢.

(٣) ينظر: المحلى (٢/ ٥٢٤).

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧٠١).

الثاني: أن قتالهم بهذه الصفة - إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر الغالب - إنما هو لإعزاز الدين، كما أن الاستعانة بهم ضد من يوافقهم في الاعتقاد تؤدي إلى المبالغة في إغاظتهم وقهرهم، والاستعانة بأهل الشرك، كالاستعانة عليهم بالكلاب.

كما قال السرخسي في شرح السير الكبير: «والاستعانة بهم عند الحاجة بمنزلة الاستعانة بالكلاب، أو كأن ذلك للمبالغة في قهر المشركين حيث يقاتلهم من يوافقهم في الاعتقاد»[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن إعزاز الدين يقع بما يكون على مقتضى الشرع، ووسائل الشرع فيه كثيرة، ولا ينبغي أن يكون إعزاز الدين بما نهى عنه الشرع ونفاه.

وأما القياس على الكلاب، فقياس ظاهر الفساد؛ فإن الكفار بشر أهل عقول وعداء، نعم هم في عمايتهم عن الحق كالأنعام بل هم أضل، لكنهم أهل العداء المبين لنا، الذين حذر منهم الشرع[(٢)].

الوجه الثالث: أن المشركين خول[(٣)]، كالعبيد، فجازت الاستعانة بهم والاستخدام[(٤)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن كونهم خولًا كالعبيد، لا يجلب لنا الأمن من مكرهم، ولا يخرج المستعين بهم من مخالفة النص، واتخاذهم أنصارًا وأعوانًا، وهل اغتال الخليفة الثاني إلا أحد العبيد[(٥)]؟! مع أنه لم يكن في حال قتال تنصرف

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٨)، (١٠/ ٢٣)، وشرح السير الكبير له (١/ ٢٥٧).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧٠١).

(٣) الخول: ما أعطاك الله تعالى من العبيد والنعم، والخدم، وسموا خولًا؛ لأنهم يتخولون الأمور، أي يصلحونها. ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح الأزدي ص٧٤، وكتاب العين للفراهيدي، (٤/ ٣٠٥)، ومشارق الأنوار للقاضي عياض (١/ ٣٩٠).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ١٤٥).

(٥) حيث قتل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ، أَبو لؤلؤة -وكان نصرانيًا- غُلَام المُغيرَة بن

الهمم فيه إلى مدافعة العدو الظاهر.

الوجه الرابع: أن المشركين إن قُتلوا فعلى شرك، وإن قَتلوا فللمشرك؛ فلم يكن للمنع وجه[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال بأن التعليل بعدم الأسف على المشرك إن قُتِل، وأن المستعان عليه مثله إن قَتل، تعليل تردّه أوجه المنع الشرعي التي أوردها المانعون[(٢)].

ثم إن هذه الوجوه الأربعة من المعقول هنا إنما هي أدلة من النظر؛ فلا يصح أن يُقابل بها نصوص الشرع[(٣)].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، القائلون بمنع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، في الحالات التي لا تصل إلى حال الضـرورة الشرعية، أو الحاجة العامة، التي تنزل منزلتها، وذلك لما يأتي:

أولًا: لقوة أدلة أصحاب القول الأول، ووضوحها؛ فهي أدلة صحيحة صريحة، جاءت بصيغ يصعب حملها على معاني خاصة.

ثانيًا: ولضعف أدلة أصحاب القول الثاني في عضد قولهم، إما ثبوتًا، أو دلالة، مع قوة مناقشة المانعين لها.

شُعْبَة، ضربه فِي خاصرته وَهُوَ فِي صَلَاة الصُّبْح. ينظر: عمدة القـاري شرح صـحيح البخـاري، للعيني (١٠/ ٢٥٢)، و(١٦/ ٢١٠)، وتاريخ الطبري (٤/ ١٩٠-١٩١)، الكامـل (٢/ ٤٢٧)، والتلخيص الحبير (٤/ ٦٤).

(١) ينظر المرجع السابق.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٧٠١).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٧٠٢).

ثالثًا: الإجابة على ما أورده المجيزون من مناقشاتٍ، بأجوبة تجعل القول بمسلك الجمع بين الأدلة - هنا - محل نظر؛ لعدم تقابل الأدلة في الحجية؛ فأدلة المنع صحيحة وصريحة في جملتها، بينما أدلة المجيزين، ما بين مرويات ضعيفة، أو صحيحة، غير أنها في غير محل النزاع، أو غير صريحة فيه.

ولهذا قال القرطبي: «وكتاب الله تعالى يدل على خلاف ما قالوه، مع ما جاء من السنة في ذلك»[(١)].

رابعًا: إنكار الصحابة رضي الله عنهم لمشاركة المشرك لهم في القتال، مما يشير إلى ظهور حكم المنع بينهم. فقد أنكر الصحابة رضي الله عنهم مشاركة من ظنوه على شركه، في القتال، وأجابهم بما يدل على إدراكه سبب إنكارهم لمشاركته[(٢)].

ومع القول بالجواز -حال الضـرورة أو الحاجة العامة- فإن ذلك منوط بالمصلحة، التي تتمثل - هنا - في المنفعة أو الحاجة أو الضـرورة، على اختلاف الأقوال في المسألة- ثم هي من المسائل التي يتغيّر مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغيّر الحكم فيها تبعًا لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطًا بالضـرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها؛ ومن ثمَّ فإن **هذا القول مقيد بشروط ومن أهم تلك الشروط:**

أن يكون قرار الاستعانة بالكفار في قتال مثلهم صادرًا عن الخليفة، أو رئيس الدولة المسلم، أو من يفوضه في ذلك من المسلمين؛ كالقائد الأعلى للقوات المسلحة المسلم، لأن ذلك من اختصاصات الخليفة أو الرئيس؛ فهو يصدر عنه

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ١٤٥)، وينظر مثله في: ويل الغمام على شفاء الأُوام للـشوكاني (٢/ ٤٠٤).

(٢) كما تقدم في مناقشة أدلة المجيزين من الآثار.

حكمًا وإجراءً، ولهذا يشترط ظهور حكم أهل الإسلام على المستعان بهم؛ إذ له - لا لغيره - اكتراء كفارٍ لجهادٍ... وإنما لم يجز لغير الإمام اكتراؤهم؛ لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد، لكون الجهاد من المصالح العامة[1].

وجاء في فتح الوهاب: «وله [يعني الإمام] لا لغيره، اكتراء كفارٍ لجهاد... وإنما لم يجز لغير الإمام اكتراؤهم؛ لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد، لكون الجهاد من المصالح العامة»[2].

أن تتحقق المصلحة من المستعان بهم - كما قال ابن العربي -: «إن كان في ذلك فائدة محققة فلا بأس»[3]؛ بأن يكون المستعان بهم ذوي قوة وشجاعة وكفارة، ولذا لا تجوز الاستعانة بالضعفاء وغير الأكفاء لعدم تحقق المصلحة.

أن يكون المستعان به مأمونًا حسن الرأي في المسلمين، فلا تجوز الاستعانة بمن عرف بالغدر والخيانة والتجسس على المسلمين، ونقل عوراتهم إلى غير المسلمين.

ولهذا منع ابن تيمية الاستعانة بالنُصيْريين في حماية الثغور الإسلامية فقال: «وأما استخدام هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم، فإنهم من أغشُ الناس للمسلمين ولولاة أمورهم وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، وهم شر من المخامر الذي يكون في العسكر، فإن المخامر قد يكون له غرض مع أمير العسكر، وإما مع العدو، وهؤلاء مع الملة؛ نبيها ودينها، وملوكها وعلمائها، وعامتها، وخاصتها، وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين، وعلى

---

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧٠٤).
(٢) ينظر: فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب لزكريا الأنصاري (٢/ ١٧٢).
(٣) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٦٨).

إفساد الجند على ولي الأمر، وإخراجهم من طاعته »[١].

وقال الإمام الشافعي: «وإن كان مشرك يغزو مع المسلمين، وكان معه في الغزو من يطيعه من مسلم أو مشرك، وكانت عليه دلائل الهزيمة والحرص على غلبة المسلمين وتفريق جماعتهم؛ لم يجز أن يغزوا به...؛ لأن هذا إذا كان في المنافقين مع استتارهم بالإسلام، كان في المكتشفين في الشرك مثله فيهم أو أكثر، إذا كانت أفعاله كأفعالهم أو أكثر.

ومن كان من المشركين على خلاف هذه الصفة فكانت فيه منفعة للمسلمين بدلالة على عورة عدو، أو طريق، أو ضيعة[٢]، أو نصيحة للمسلمين فلا بأس أن يغزى به»[٣].

وقال العمراني: «ولا يجوز للإمام أن يستعين بالكفار على قتال الكفار من غير ضرورة... وإن دعت إلى ذلك حاجة، بأن يكون في المسلمين قلة، ومن يستعين به من الكفار يعلم منه حسن نية في المسلمين... جاز له أن يستعين به»[٤].

وقال ابن قدامة: «ولا يأذن لمشرك... فإن دعت حاجة إليه، ولم يكن حسن الرأي في المسلمين، لم يستعن به أيضًا؛ لأن ما يخشى من ضرره أكثر مما يرجى من نفعه. وإن كان حسن الرأي فيهم، جاز»[٥].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥/ ١٥٥).

(٢) الضيعة: العقار، والأرض المُغِلّة. القاموس المحيط للفيروزآبادي ص٩٤٣، والمعجم الوسيط ص ٥٤٧، والمصباح المنير للفيومي (٢/ ٣٦٦).

(٣) ينظر: الأم (٤/ ١٧٥)، وينظر: مختصر المزني ص٢٦٩، ٢٧٠.

(٤) ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني اليمني الشافعي (١٢/ ١١٦، ١١٧).

(٥) ينظر: الكافي (٥/ ٤٧٢).

أن يكون المسلمون ذوي قوة ومنعة؛ بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار الحربيين لأمكن مقاومتهم.

أن يكون المستعان به على خلاف أكيد مع العدو، لئلا تكون هذه الاستعانة وسيلة إلى التجسس على المسلمين، والاطلاع على أسرارهم؛ ولذا لا تجوز الاستعانة بمن يدعي المخالفة للأعداء؛ كبعض يهود في هذا العصر.

قال بدر الدين ابن جماعة: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذمي إلا إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين، وأمن خيانتهم، وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو. فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم. وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة»[(١)].

وقال النووي: «وفي كتب العراقيين وجماعة أنه يشترط أن يكون في المسلمين قلة، وتمس الحاجة إلى الاستعانة، وهذان الشرطان كالمتنافيين لأنهم إذا قلوا حتى احتاجوا لمقاومة فرقة إلى الاستعانة بالأخرى، فكيف يقاومونها؟

قلت: لا منافاة، فالمراد أن يكون المستعان بهم فرقة لا يكثر العدو بهم كثرة ظاهرة»[(٢)].

أن لا يترتب على الاستعانة بهم التنازل عن المبدأ والعقيدة وما هو ثابت في الإسلام؛ كما قال سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ

---

(١) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ص١٥٨ - ١٥٩.

(٢) ينظر: روضة الطالبين (٧/ ٤٤١). وتقدم بيان أوجه الإجابة على هذا الاستشكال ص ٧٦٧ هامش (١)، عند استعراض أقوال المذهب في اشتراط الضرورة لجواز الاستعانة.

أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون:١-٦] وأن لا يترتب على الاستعانة بهم موالاتهم وتحسين كفرهم والسكوت عن بيان حقيقة باطلهم عند الحاجة إلى البيان.

أن لا تؤدي الاستعانة بهم إلى المقاتلة تحت رايتهم، والانضواء تحت إمرتهم؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

ومن خلال تلك النصوص من كلام الفقهاء؛ فإن جواز الاستعانة بالكافر في قتال مثله، في حال الضرورة ليس على إطلاقه، وإنما هو مقيد بشروط المجيزين على النحو الآنف ذكره، كما أن الضرورة هنا هي الضرورة الحقيقية الشرعية المعتبرة.

قال ابن حزم مبينًا حقيقة الضرورة هنا: «فإن أشفوا على الهلكة واضطروا، ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنوا أنهم في استنصارهم لا يؤذون مسلمًا ولا ذميًا في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل»(١).

وقال عبد اللطيف آل الشيخ - في رده على رسالة لأحد المحتجين بالقول بالجواز - مبينًا الضرورة الشرعية المعتبرة: «غلط صاحب الرسالة في معرفة الضرورة، فظنها عائدة إلى مصلحة ولي الأمر في رياسته وسلطانه، وليس الأمر كما زعم ظنه، بل هي: ضرورة الدين وحاجته إلى ما يعين عليه وتحصل به مصلحته كما صرح به من قال بالجواز»(٢).

وقال ابن حزم مبينًا برهان الجواز حال الضرورة وبعض قيودها: «برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[الأنعام: ١١٩]،

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).
(٢) ينظر: الدرر السنية (٧/ ١٧٥).

وهذا عموم لكل من اضطروا إليه، إلا ما منع منه نص أو إجماع.

فإن علم المسلم واحدًا كان أو جماعة، أن من استنصر به من أهل الحرب أو الذمة يؤذون مسلمًا أو ذميًا فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بهما وإن هلك، لكن يصبر لأمر الله تعالى وإن تلفت نفسه وأهله وماله، أو يقاتل حتى يموت شهيدًا، فالموت لابد منه ولا يتعدى أحد أجله، برهان ذلك أنه لا يحل لأحد أن يدفع ظلمًا عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره، هذا ما لا خلاف فيه»[(١)].

ومراعاةً لهذه الشروط والقيود في تطبيقات هذه المسألة في الفتاوى؛ أصدرت لجنة الفتوى في الأزهر فتوى في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، حرمت فيها انضمام أي دولة إسلامية للأحلاف التي تدعو إليها الدول الاستعمارية، ولا يجوز لأي دولة إسلامية أن تستجيب لها وتشترك فيها، وبينت فيها وجه هذا المنع لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الإسلامية، ولأنه من أقوى مظاهر الموالاة المنهي عنها شرعًا[(٢)].

ثمرة الخلاف وما يترتب عليها من آثار في واقع الجيوش الإسلامية المعاصرة:

إضافة إلى ما يترتب على ذلك الخلاف فيما يتعلق بحكم عقد الأحلاف بين الدول الإسلامية، وغير الإسلامية في مجال الأعمال العسكرية القتالية-سواء في مواجهة دول غير مسلمة أخرى-كما في هذه المسألة- أو في غير ذلك -كما سيأتي-، وتقييد جواز ذلك بالضرورة أو الحاجة العامة التي يقررها الحاكم المسلم؛ فإن

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٢) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧هـ - ١٩٥٦م، وسيأتي ذكر نص الفتوى كاملة في المطلب الثاني، ص٨٤٨.

هذا الخلاف يثير تساؤلات هامة حول ما يتعلق بالتحاق غير المسلمين من مواطني الدولة المسلمة بجيوشها، وما ضوابط ذلك، وما مجالات الاستفادة بهم واستخدامهم في تلك الجيوش؟

وفي ذلك يقول الدكتور محمد خير هيكل: «الجيش النظامي إنما يتكون، في الأصل، من المكلفين بالجهاد من المسلمين، وما دام أهل الذمة ليسوا من أهل التكليف بالجهاد، فالجيش النظامي، على هذا، ليس هو مكانًا طبيعيًا لهم - إذا رغبوا في القتال - إلا أنهم وقد أبيح لهم القتال مع المسلمين ضد العدو، ونظرًا لأن الجيش النظامي إنما هو الجهاز الذي يتم عن طريقه قتال العدو على الوجه الأفضل - لذا؛ فإنه يجوز لهم الالتحاق بهذا الجيش من أجل تحقيق ذلك الغرض الذي أبيح لهم القيام به؛ وذلك في حدود ما تستدعيه المصلحة الإسلامية بطبيعة الحال.

ولكن، رغم ذلك، يبقى أن المكان الأنسب لغير المسلمين من الرعية، في المجال العسكري، ليس هو الجيش النظامي، وإنما هو الجيش الاحتياطي؛ لأن هذا الجيش - أي الاحتياطي - يضم كل من يستدعى إلى القتال حين الحاجة من المكلفين بالجهاد - غير المتفرغين للحياة العسكرية...

وأما ما هو دور المواطنين من أهل الذمة في الجيش، إذا التحقوا به؟ فالجواب: أن ذلك يعود إلى صاحب السلطة الشرعية.. فله أن يفتح أمامهم مجال ممارسة القتال الفعلي من المقاتلين المسلمين؛ وله أن يحدد مجال استخدامهم في نطاق الشؤون غير القتالية، كالخدمات الهندسية، والتموينية، والطبيّة، والجاسوسية ضد العدو... وما شاكل ذلك...

كما لصاحب السلطة - أيضًا - أن يحدّد في هذا النطاق: ما هي الأبواب التي

يجوز لغير المسلمين أن يدخلوها، والأبواب التي لا يدخلها إلا المسلمون... وذلك كله على ضوء ما يرى صاحب السلطة من المصلحة في هذه الأمور»[(١)].

وقال: «**وخلاصة القول**: أن الأجانب يجوز أن يستخدموا بصفتهم متعاقدين، أو مستخدمين، أو مرتزقة... لمصلحة الجيش الإسلامي، ويعطون ما يستحقونه، من أجور ومكافآت على ما يقومون به من أعمال»[(٢)].

ويُلحظ اقتصار الأستاذ محمد هيكل على التقييد بالمصلحة، فإن قصد بها الضرورة والحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة فمقبول.

لكن الذي يظهر من كلامه أنه لايقيد الجواز بالضرورة أو الحاجة العامة، وإنما يرى أن ذلك هو الأنسب؛ ومن ثَمَّ؛ فإن قوله أقرب إلى رأي المجيزين دون قيد، وهو ما سبق بيان كونه مرجوحًا، لا تسنده الأدلة الشرعية[(٣)]. والله أعلم.

وهذا بدوره يطرح سؤالًا آخر وهو: ما حكم الاستعانة بالكفار في أمور الحرب مما لا يعد قتالًا؟ وهذا مانتعرض له في هذه المسألة:

مسألة: حكم الاستعانة بالكفار في أمور الحرب مما لا يعد قتالاً:

تمهيد: الأصل أن لا تستعين الدولة الإسلامية بغير أهل الملة في ما يمكن أن يقوم أهلها؛ ولاسيما ما كان منها ذا صلة بالأمور العسكرية.

و«لا خلاف بين علماء الإسلام في أنه: لا يجوز لأولياء أمور المسلمين أن يتخذوا بطانة من الكفار والمنافقين، يطلعونهم على سرائرهم، وما يضمرونه لأعدائهم، ويستشيرونهم في الأمور؛ لأن هذا من شأنه أن يضر مصلحة المسلمين،

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٢/ ١٠٤٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/ ١٠٥٢).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧٠٨).

ويعرض أمنهم للخطر، وقد ورد التنزيل بتحذير المؤمنين من موالاة غيرهم ممن يخالفونهم في العقيدة والدين»[1].

وهذا أمر مستقر، وأصل معتمد، ولذا ذكّر به العلماء من يتساهل في أمر المخالفين في الدين ويقرّبهم، ومنه ما جاء في كتاب: (معالم القربة): «اعلم أن التساهل مع أهل الذمة في أمور الدين خطر عظيم... وهذا أصل يعتمد عليه في ترك الاستعانة بالكافر، فكيف استعمالهم على رقاب المسلمين»[2].

ومع هذا فقد يحتاج المسلمون إلى الاستعانة بغيرهم في أمور الحرب، مما لا يعد قتالًا، كالخدمة، والتدريب العسكري.

وهناك أعمال كثيرة في أمور الجهاد، مما ليس داخلًا في الأعمال القتالية يمكن الاستعانة بالكافر فيها:

ومنها: الاستعانة بخبرة الكافر في الدلالة على الطرق المناسبة، لسهولتها أو أمنها أو أن يوجد فيها ما يعين على سلوكها مدة أطول، من غذاء أو ماء أو وقود، ونحو ذلك.

ومنها: التجسس على الأعداء الحربيين، والخونة من المعاهدين؛ ونقل أخبارهم.

ومنها: التدريب على استعمال بعض الأسلحة الحديثة، والتدريب على بعض فنون القتال التي تقتضيها العمليات الحديثة، ولاسيما في ظل استخدام أسلحة عالية الدقة والتطور، وذلك كله في معسكرات التدريب، لا ساحات القتال وأماكنه، التي سبق بيان حكم الاستعانة بالكفار فيها.

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٠٥)، و (١٩/ ٧٧).

(٢) ينظر: معالم القربة في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي الشافعي ص٤٤-٤٥، عني بنقله وتصحيحه: روبن ليوي، مطبعة دار الفنون - كمبردج، د.ت.

ومنها: الاستعانة بسلاح الكافر، بالاستعارة أو الشراء.

ومنها: الاستعانة بالكافر في الأعمال البدنية والعلمية المختلفة مما لا تعلق له بالدين كحفر الخنادق والأنفاق، وتركيب الجسور على الممرات، وإزالة الساترات الترابية، وتمهيد الطرق، وإبعاد النفايات الحربية من المركبات والمدرعات المدمرة، ونحو ذلك.

ومنها: الاستعانة بالطبيب والممرض الكافر المأمون، ولاسيما أنها مظنة ضرورة وحاجة ملحة في جميع الجيوش في هذا العصر.

وهذه الأعمال التي لا ولاية للكافر فيها على المسلم، وليست من الوظائف الدينية، ولا خطورة فيها على أهل الإسلام- يكاد يتفق الفقهاء على جواز الاستعانة بالكافر فيها -عند الحاجة-[1]؛ إما لظهورها وإمكان كشف الخيانة فيها، أو لتعلقها بمصلحة ظاهرة للكافر، من أجرة وحمية ونحو ذلك.

ومما استدل به الفقهاء على جواز الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، مما ليس داخلًا في الأعمال القتالية مما سبق من هذه الأعمال ونحوها، ما يلي[2]:

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٣٠)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٥٦٩)، ومجمع الأنهر للكليبولي (٢/ ٤٣٤)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١٠)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٤٠)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٤٠)، والآداب الشرعية لابن مفلح (٢/ ٤٤٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ١٤٤)، وغذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني (٢/ ١١ - ١٧)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢- ١٤٢٣هـ، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٨٢، وحكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد لابن سبيل ص١١٧ - ١٢٢، ضمن ثلاث رسائل فقهية. والعمدة في إعداد العدة، عبد القادر بن عبد العزيز ص٦٥، ٦٦، دار البيارق- عمان، ط١٤٢٠هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧١٠).

(٢) وتضاف ما صح من أدلة من يجيزون الاستعانة بالكافر في القتال، مع حملها على ما كان دون الأعمال القتالية.

أ-من الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر بإعداد ما يستطاع إعداده من القوة المرهبة للعدو، «فكان على عمومه»[(١)]، إلا ما استثني، وهو الاستعانة بهم في القتال، ولاسيما أن في الإعداد اقتناء الأسلحة المتطورة، والتدرب عليها استعمالًا واتقاءً، وهي أسلحة لا يمكن الإفادة منها في هذا العصر - الذي قلّ فيه صنّاعه في بلاد أهل الإسلام، أو عدمت صناعته فيها - إلا بالاستعانة بأهل الخبرة به من بلاد الكفر، فكان ذلك مما لا يتم الواجب إلا به، فكان واجبًا.

ب- من السنة:

١- ما سبق من حديث عائشة ﵂ قالت: «استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلًا من بني الدّيل... هاديًا خرِّيتًا، وهو على دين كفار قريش، فأمِنَاه، فدفعا إليه راحلتيهما وواعداه غارَ ثور بعد ثلاث ليال، فارتحلا... فأخذ بهم أسفل مكة وهو طريق الساحل»[(٢)].

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ قد استعان في سلوك طريق الهجرة برجل كافر على دين قريش؛ ففي ذلك دليل على جواز الاستعانة بالمشركين في الدلالة على الطرق وما في معناها من المصالح؛ ولاسيما في حال الضرورة[(٣)]؛ ولهذا ترجم البخاري هذا

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/ ١٣١).

(٢) تقدم تخريجه ص٨٠٠.

(٣) ينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/ ٢٣٢٨، ٣٢٩)، تحقيق: محمد صفوت الشوادفي، دار =

الحديث بقوله: «باب استئجار المشركين عند الضرورة، إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر»[(١)].

وفي شرح ترجمة الإمام البخاري السابقة، قال ابن حجر: «هذه الترجمة مشعرة بأن المصنف يرى بامتناع استئجار المشرك حربيًا كان أو ذميًا إلا عند الاحتياج[(٢)] إلى ذلك كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك... وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضمومًا إلى قوله ﷺ: «**إنا لا نستعين بمشرك**».. فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به...

وفي الحديث استئجار المسلم الكافر على هداية الطريق إذا أَمِن إليه، واستئجار الاثنين واحدًا على عملٍ واحد»[(٣)].

«فهذه الواقعة، تدل على جواز الاستعانة بالمشرك المأمون، العالم بمسالك الطرق، للدلالة على الطريق، وعلى الأهداف العسكرية»[(٤)].

٢- أن النبي ﷺ استعار من صفوان بن أمية دروعًا يوم حنين[(٥)]؛ وكان أعاره

= ابن رجب -المنصورة، ط٣-١٤٢١هـ، وصد عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي ص٢٤.

(١) ينظر: الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، الباب الثالث من كتاب الإجارة، ح(٢٢٦٣)، وينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/ ٣٢٨، ٣٢٩)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٠٨)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٤٨.

(٢) يقصد الضرورة كما هو المثال، وكما في ترجمة البخاري، وهو إنما يشرحها.

(٣) ينظر: فتح الباري (٤/ ٥١٧، ٥١٨).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٤٨.

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٢٤/ ١٢-١٤) ح(١٥٣٠٢)، وأبو داود، كتاب البيوع، أبواب الإجارة، باب في تضمين العوَر (٣/ ٢٩٦) ح(٣٥٦٢، ٣٥٦٣)، والنسائي، كتاب العارية والوديعة، باب تضمين العارية (٥/ ٣٣٢) ح(٥٧٤٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤) ح(٢٣٠١) من حديث صفوان بن أمية، وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، وأخرجه من حديث جابر (٣/ ٥١) (٤٣٦٩)، وقال: «صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه =

قبل أن يسلم ثم أسلم[(١)].

وجه الدلالة:

في الحديث دليل واضح على جواز الاستعانة بالمشركين في استعارة السلاح.

٣- ما جاء من أن النبي ﷺ جعل فداء بعض أسرى بدر - ممن لم يكن عنده فداء من مال- أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة؛ فإذا أجادوها أطلقهم[(٢)].

وجه الدلالة:

ففي هذا دليل على «جواز تعليم الكافر للمسلم ما لا تعلق له بالدين، كما يوجد الآن من الأمور الصناعية، في الهندسة، والطب، والزراعة، والقتال، ونحو ذلك»[(٣)].

٤-ما جاء في قصة صلح الحديبية عند البخاري وغيره: «... فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ جَاءَ بُدَيْلُ بْنُ وَرْقَاءَ الخُزَاعِيُّ فِي نَفَرٍ مِنْ قَوْمِهِ مِنْ خُزَاعَةَ، وَكَانُوا عَيْبَةَ نُصْحِ رَسُولِ الله ﷺ مِنْ أَهْلِ تِهَامَةَ، فَقَالَ: إِنِّي تَرَكْتُ كَعْبَ بْنَ لُؤَيٍّ، وَعَامِرَ بْنَ لُؤَيٍّ نَزَلُوا أَعْدَادَ مِيَاهِ الحُدَيْبِيَةِ، وَمَعَهُمُ العُوذُ المَطَافِيلُ، وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُّوكَ عَنِ البَيْتِ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**إِنَّا لَمْ نَجِئْ لِقِتَالِ أَحَدٍ، وَلَكِنَّا جِئْنَا مُعْتَمِرِينَ، وَإِنَّ**

=

الذهبي، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٤/ ١٣-١٤)، وصححه الألباني بمجموع طرقه في إرواء الغليل (٥/ ٣٤٤)، وينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٢٠٨) ح(٦٣١).

(١) ينظر: السنن لأبي داود ص٣٩٥، تعليقًا على الحديث رقم (٣٥٦٣)، وسبل السلام للصنعاني (٥/ ٢٢٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤/ ٩٢) ح(٢٢١٦) والبيهقي في الكبرى (٦/ ٥٢٣) ح(١٢٨٤٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٥٢) ح(٢٦٢١)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح» شرح المسند (٤/ ٩٢) الحاشية (٢٢١٦).

(٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تكملة الشيخ/ محمد عطية سالم (ت: ١٤٢٠) (٦/ ٩٢)، في تفسير سورة العلق، وينظر: العمدة في إعداد العدة لعبد القادر بن عبد العزيز ص٦٥.

قُرَيْشًا قَدْ نَهِكَتْهُمُ الحَرْبُ، وَأَضَرَّتْ بِهِمْ، فَإِنْ شَاءُوا مَادَدْتُهُمْ مُدَّةً، وَيُخَلُّوا بَيْنِي وَبَيْنَ النَّاسِ، فَإِنْ أَظْهَرْ: فَإِنْ شَاءُوا أَنْ يَدْخُلُوا فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ فَعَلُوا، وَإِلَّا فَقَدْ جَمُّوا، وَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأُقَاتِلَنَّهُمْ عَلَى أَمْرِي هَذَا حَتَّى تَنْفَرِدَ سَالِفَتِي، وَلَيُنْفِذَنَّ اللهُ أَمْرَهُ...» الحديث[(١)].

وعن ابن إسحاق: «كَانَتْ خُزَاعَةُ عَيْبَةَ رَسُولِ اللهِ ﷺ مُسْلِمُهَا وَمُشْرِكُهَا، لَا يُخْفُونَ عَلَيْهِ شَيْئًا كَانَ بِمَكَّةَ»[(٢)].

قال ابن حجر: «وَكَانَ الْأَصْلُ فِي مُوَالَاةِ خُزَاعَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَّ بَنِي هَاشِمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا تَحَالَفُوا مَعَ خُزَاعَةَ فَاسْتَمَرُّوا عَلَى ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ»[(٣)].

وجه الدلالة:

قال ابن حجر: «وَفِيهِ جَوَازُ اسْتِنْصَاحِ بَعْضِ الْمُعَاهَدِينَ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ، إِذَا دَلَّتِ الْقَرَائِنُ عَلَى نُصْحِهِمْ، وَشَهِدَتِ التَّجْرِبَةُ بِإِيثَارِهِمْ أَهْلَ الْإِسْلَامِ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَلَوْ كَانُوا مِنْ أَهْلِ دِينِهِمْ.

وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ: جَوَازُ اسْتِنْصَاحِ بَعْضِ مُلُوكِ الْعَدُوِّ اسْتِظْهَارًا عَلَى غَيْرِهِمْ، وَلَا يُعَدُّ ذَلِكَ مِنْ مُوَالَاةِ الْكُفَّارِ، وَلَا مُوَادَّةِ أَعْدَاءِ اللهِ؛ بَلْ مِنْ قَبِيلِ اسْتِخْدَامِهِمْ، وَتَقْلِيلِ شَوْكَةِ جَمْعِهِمْ، وَإِنْكَاءِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ جَوَازُ الِاسْتِعَانَةِ

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشُّرُوطِ فِي الجِهَادِ وَالمُصَالَحَةِ مَعَ أَهْلِ الحَرْبِ وَكِتَابَةِ الشُّرُوطِ (٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١) من حديث المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ.

(٢) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٣٧)، وينظر أيضًا: المعجم الكبير للطبراني (٢٠/ ٩) ح(١٣)، ومعالم السنن للخطابي (٢/ ٣٢٢)، مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/ ٣٢٨، ٣٢٩)، وإرواء الغليل للألباني (١/ ٥٥) ح(٢٠).

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٣٧).

بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ»[1].

قال محمد الراشد: «واستنباط ابن حجر رحمه الله في جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهارًا على غيره في غاية الأهمية؛ لأننا يمكن أن نستأنس به في تصحيح ما يكون من الدولة الإسلامية من التعاون السياسي مع دولة كافرة ضد دولة كافرة أخرى، مما هو دون القتال معًا، ويمكن أن يشمل حتى التسليح بمثل ما يقع الآن بين الباكستان والصين مثلاً ضد الهند، فإن صدق الصين في تعاونها راجع إلى عداوتها مع الهند »[2].

ج-من المعقول:

- أن مثل هذه المعاملات محل للمعاوضة المشروعة مع الكافر وغيره؛ فالاستعانة بالكافر بشراء السلاح أو استعارته منه جائز؛ لأنه يدخل في حكم التعامل مع الكفار، في البيع والشراء والإجارة، وهو جائز باتفاق الفقهاء، وأدلته من الشرع مشهورة معلومة.

- ولأن إسلام البائع أو المؤجر ليس بشرط لانعقاد عقد البيع أو الإجارة أو العارية؛ فيجوز بيع الكافر وشراؤه وإجارته وإعارته[3]، وتتأكد مشروعية ذلك فيما تدعو إليه حاجة الدولة الإسلامية[4].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٥/ ٣٣٧).

(٢) ينظر: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد (٤/ ٢٥٥- ٢٥٦)، دار المحراب-كندا، ط١-د.ت.

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار (٤/ ١٢٢)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ٢٧٥)، ومقدمات ابن رشد (٢/ ٦١٣ ٦١٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٢٦٩) وما بعدها، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي ص٢٥٨.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٧١٤)، =

وبهذا يتبين أن الاستعانة بغير المسلمين في شراء السلاح أو استئجاره أو استعارته جائزة عند الحاجة، وبشرط أن لا يكون فيها خدش لكرامة المسلمين، وأن لا يتسبب عنها دخول المسلمين تحت سلطان الكافرين، أو ترك بعض الواجبات والفرائض الإسلامية(١).

وهذه المسألة هي من اختصاصات ولي الأمر، فهي منوطة به، وهي منوطة بالمصلحة، التي تتمثل هنا في المنفعة أو الحاجة أو الضرورة، على اختلاف الأقوال في المسألة.

قال الدكتور محمد هيكل: «فإذا اقتضت المصلحة أن يستخدم الواحد منهم في الجيش الإسلامي... خبيرًا يدرِّب أفراد الجيش على استعمال الأجهزة وصيانتها، أو جاسوسًا يستطلع أخبار العدو، ويعطيها للمسلمين، أو ما شاكل ذلك؛ فإن هذا الاستخدام جائز ما دامت المصلحة تقتضيه... ويستحق هذا المستخدم أو المتعاقِد، ما يسمّى له من الأجر أو المكافأة على ما يقوم به من أعمال»(٢).

كما أنها من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغير الحكم فيها تبعًا لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطًا بالضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها أو المنفعة الظاهرة المأمونة.

ومن نصوص الفقهاء - التي تبين ضوابط وشروط الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، التي لا تتضمن أعمالًا قتالية - ما يلي:

=

والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد شبير ص٢٥٨، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٩١- ٢٩٢.

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد شبير ص٢٥٨.

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٢/ ١٠٥٠).

أ-عند الحنفية:

قال ابن عابدين: «إذا كان في دلالته منفعة عظيمة للمسلمين، فيرضخ له على قدر ما يرى الإمام، ولو أكثر من سهام الفرسان»[(١)].

وقال الموصلي مبينًا من يرضخ لهم إذا أعانوا المسلمين، ولا يسهم لهم: «وللذمي إن أعان المسلمين أو دلهم على عورات الكفار والطريق...»[(٢)].

ب-عند المالكية:

قال ابن أبي زيد القيرواني: «ويكره للإمام أن يكون معه أحد من المشركين، أو يستعين ببعضهم على بعض.. قال ابن حبيب: وهذا في الزحف والصفّ وشبهه؛ فأما في هدم حصن أو رمي مجانيق، أو صنعة أو خدمة فلا بأس»[(٣)].

وقال الباجي: «وتمنع الاستعانة به [يعني المشرك] في الحرب؛ وإن استعين به في الأعمال والصنائع والخدمة»[(٤)].

وجاء في الشرح الكبير: «وحرم علينا استعانة بمشرك.. إلا لخدمة منه لنا، كنوتي[(٥)] أو خياط أو لهدم حصن»[(٦)]. قال الدسوقي - شارحه -: «قوله: (إلا

---

(١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٦٠).

(٢) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٣٠).

(٣) ينظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد (٣/ ٣٥).

(٤) ينظر: المنتقى للباجي (٣/ ١٧٩).

(٥) نوتي: مفرد، جمعه: نواتي، تداوله العامة بلفظ: نوتيه. والنوتي: الملاح الذي يدبّر السفينة في البحر، ولعل اللفظ منحوت من: نات، بمعنى تمايل؛ لأن النوتي يميل بالسفينة من جانب إلى جانب» ينظر: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى الخطيب ص٤٢٧، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٦هـ.

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٧٨).

لخدمة) اللام بمعنى: في، أي: إلا إذا كانت الاستعانة به في خدمة لنا، فلا تحرم، والمحرم إنما هو الاستعانة به في القتال، قوله: (أو لهدم حصن) أي: أو حفر بئر، أو متراس، أو لغم»[(١)].

ج-عند الشافعية:

قال الشربيني: «(ولو عاقد الإمام) أو نائبه (علجًا) - هو الكافر الغليظ الشديد سمي به لدفعه عن نفسه بقوته، ومنه سمي العِلاج علاجًا؛ لدفعه الداء - ... يدل على قلعة تفتح عنوة - وهي بفتح القاف وإسكان اللام وحكي فتحها: الحصن - إما لأنه قد خفي علينا طريقها، أو ليدلنا على طريق خال من الكفار، أو سهل، أو كثير الماء، أو الكلأ، أو نحو ذلك؛ (وله منها جارية جاز) ذلك، سواء أكان ابتداء الشرط من العلج أم من الإمام، وهي جعالة بجعل مجهول غير مملوك، احتملت للحاجة»[(٢)].

د-عند الحنابلة:

قال الخطابي: «وفيه [يعني بعث النبي ﷺ عينًا له من خزاعة زمن الحديبية[(٣)]] دليل على جواز قبول قول المتطبِّب الكافر، فيما يخبر به عن صفة العلة، ووجه العلاج، إذا كان غير مُتّهم فيما يصفه، كان غير مظنون به الريبة في ذلك»[(٤)].

وقال أبو العباس ابن تيمية: «وإذا كان اليهودي أو النصراني خبيرًا بالطب،

---

(١) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٧٨)، وينظر مثله في: شرح الزرقاني (٣/ ١١٤).

(٢) ينظر: مغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٤٠).

(٣) والحديث أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ح(٤١٧٨، ٤١٧٩)، وتقدم تخريجه ص٧٥٠.

(٤) ينظر: معالم السنن (٤/ ٧٢)، وهذا على رأي من يرى أن العين الخزاعي كان كافرًا.

ثقة عند الإنسان جاز له أن يستطبه كما يجوز له أن يودعه المال وأن يعامله وقد استأجر رسول الله ﷺ رجلًا مشركًا لما هاجر وكان هاديًا خريتًا ماهرًا بالهداية إلى الطريق من مكة إلى المدينة وائتمنه على نفسه وماله؛ وكانت خزاعة عيبة نصح[(١)] رسول الله ﷺ مسلمهم وكافرهم...»[(٢)].

وقال ابن القيم، مستنبطًا بعض فوائد غزوة حنين: «ومنها: أن الإمام له أن يستعير سلاح المشركين وعدتهم، لقتال عدوه؛ كما استعار رسول الله ﷺ أدراع صفوان، وهو يومئذ مشرك»[(٣)].

وقال ابن مفلح: «ويجوز له (أي للإمام ونائبه) أن يبذل جعلًا لمن يدله على طريق أو قلعة يفتحها (أو ماء) في مفازة، أو مال يأخذه، أو ثغرة يدخل منها؛ لأنه ﷺ وأبا بكر استأجرا في الهجرة من يدلهم على الطريق؛ ولأنه من المصالح أشبه أجرة الوكيل، ويستحق الجعل بفعل ما جعل فيه، سواء له كان مسلمًا أو كافرًا، من الجيش أو غيره... وله إعطاء دال ولو بغير شرط»[(٤)].

وفي الآداب الشرعية: «يجوز للإمام أن يبذل جعلًا لمن يدل على ما فيه مصلحة للمسلمين، وأن المجعول له يستحق الجعل مسلمًا كان أو كافرًا، وقاسوه

---

(١) عيبة نصح: يقال عيبة الرجل، أي: موضع سره وأمانته، مأخوذ من عيبة الثياب التي يضع فيها الرجل حر متاعه. ينظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض (٢/ ١٨٦).

(٢) ينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/ ٣٢٨، ٣٢٩).

وقال ابن عبد البر: «... الحارث بن كلدة فمات في أول الإسلام، ولم يصح إسلامه، روي أن النبي ﷺ أمر سعد بن أبي وقاص أن يأتيه ويستوصفه في مرض نزل به؛ فدل ذلك على أنه جائز أن يشاور أهل الكفر في الطب إذا كانوا من أهله، والله أعلم» الاستيعاب في أسماء الأصحاب [مع الإصابة] (١/ ٢٨٩).

(٣) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم (٣/ ٤٧٩).

(٤) ينظر: المبدع (٣/ ٣٠٨).

على أجرة الدليل»[١].

وقال المرداوي: «ويجوز أن يبذل جعلًا لمن يدله على طريق أو قلعة أو ماء»[٢].

وجاء في (غذاء الألباب): «(لا) يكره استطباب أهل الذمة (ضرورة) أي لأجل الضـرورة؛ لأن الحاجة داعية إليه، ولأن إدخال الضرر من استطبابه متوهم، والعلة معلومة، فلا يمتنع من اتخاذ ما يزيل المعلوم من الضرر بخوف إدخال ضرر متوهم، قال شيخ الإسلام: إذا كان اليهودي أو النصراني خبيرًا بالطب ثقة عند الإنسان جاز له أن يستطبه، كما يجوز أن يودعه المال وأن يعامله.

وإذا أمكنه أن يستطب مسلمًا فهو كما لو أمكنه أن يودعه أو يعامله؛ فلا ينبغي أن يعدل عنه، وأما إذا احتاج إلى ائتمان الكتابي واستطبابه، فله ذلك، ولم يكن من ولاية اليهود والنصارى المنهي عنها؛ وليس الكتابي بقيد فالمجوسي كذلك»[٣].

فهذه النصوص تبين ضوابط وشروط الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، التي لا تتضمن أعمالًا قتالية.

---

(١) ينظر: الآداب الشرعية (١/ ٣١٨).

(٢) ينظر: الإنصاف للمرداوي (٤/ ١٤٤).

(٣) ينظر: غذاء الألباب شرح منظومة الآداب للسفاريني (٢/ ١٦).

المطلب الثاني

التحالف مع الكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر

هذه المسألة تناولها الفقهاء تحت عنوان: قتال المستأمن أو الأسير المسلم للكافرين تحت راية الكافرين؛ فلو أن قومًا من المسلمين أسارى في بلاد الشرك، أو تجار، استعان بهم أصحاب تلك البلاد على قوم آخرين من المشركين فهل يقاتلونهم معهم؟

غير أن هذه المسألة قد تختلف في بعض صورها عن المسألة التي نحن بصددها؛ إذ إن هذه تشبه مسألة التحاق المسلم للقتال مع جيش الكفار؛ سواء اضطرارًا أو اختيارًا؛ فتعلقها أكثر بالتحاق فرد أو أفراد معدودين بجيوش الكفار والانخراط والاندماج التام فيها والقتال معهم، بينما الحديث في هذه المسألة عن تحالف فئة من المسلمين؛ جماعة أو دولة، مع الكافرين لقتال كفار آخرين، ويشمل ذلك انضمام دولة مسلمة لأحد الأحلاف المعاصرة؛ كحلف الناتو مثلًا، والذي تُتداول قيادته بين أعضائه، وبالطبع أغلبها دول كافرة

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم.

وهذا قول الحنفية(١)، والإمام مالك(٢)، والشافعي(٣)، وأحمد(٤).

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٩٧، ٩٨)، وشرح السير الكبير (٤/ ١٥١٥ وما بعدها)، باب قتال أهل الإسلام أهل الشرك مع أهل الشرك، مختصر اختلاف العلماء (٣/ ٤٥٤ - ٤٥٥).

(٢) ينظر: المدونة (٢/ ٣١)، والمنتقى (٣/ ١٧٩)، وعيون المجالس، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي (٢/ ٦٩٣)، تحقيق امباي بن كيبا كاه، مكتبة الرشد-الرياض، ط١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٣) ينظر: الأم (٤/ ٢٤٢)، ومعرفة السنن والآثار (٧/ ٩٧، ٩٨).

(٤) ينظر: التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام لأبي يعلى (٢/ ٢٢١).

القول الثاني: جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم.

ذكره السرخي في شرح السير الكبير، والبيهقي في معرفة الآثار، ولم ينسباه لأحد معين[(١)]. ونسبه الدمشقي للشافعية[(٢)]. وهو قول ابن حجر الهيتمي[(٣)].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم جواز قتال المسلمين مع المشركين والتحالف معهم تحت رايتهم، بالكتاب والسنة والمعقول.

أ-الكتاب:

-قول الله ﷻ: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾[النساء: ١٤١].

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣)، ومعرفة السنن والآثار (١٣/ ٣٤٠).

(٢) ينظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، أبو عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني (مطبوع على هامش الميزان للشعرني) (٢/ ١٧٤)، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد عثمان شبير ص٣٠٦، وينظر أيضًا: معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٣/ ٣٤٠) ح(١٨٤٢٠).

(٣) حيث سئل الشيخ شهاب الدين ابن حجر الهيتمي: «...إِذَا أَعَانَ الْمُسْلِمُونَ إِحْدَى طَائِفَتَيْ الْكَفَرَةِ فِي حُرُوبِهِمْ، وَقَاتَلُوا الْآخَرِينَ مَعَهُمْ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَلَا حَاجَةٍ، حَتَّى يَقْتُلُوا أَوْ يُقْتَلُوا فِي الْحُرُوبِ؛ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ أَوْ لَا؟».

فأجاب: «...وَإِذَا أَعَانَ مُسْلِمٌ أَوْ أَكْثَرُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ فَقَتَلَهُ فِي الْحَرْبِ أَحَدُ الْحَرْبِيِّينَ فَهُوَ شَهِيدٌ؛ لَا يُغَسَّلُ وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَلَهُ ثَوَابٌ أَيُّ ثَوَابٍ إِنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا، وَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بَيْنَ مَنْ خَرَجَ بِنَفْسِهِ وَمَنْ خَرَجَ بِطَلَبِ مَلِكِهِمْ لَهُ حَيْثُ لَا إِجْبَارَ...».

وأضاف: «...وَلِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يُقَاتِلُوا كُلًّا مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ، وَأَنْ يُقَاتِلُوا أَحَدَهُمَا، لَا بِقَصْدِ نُصْرَةِ الطَّائِفَةِ الْأُخْرَى، بَلْ بِقَصْدِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْإِسْلَامِ، وَإِلْحَاقِ النِّكَايَةِ فِي أَعْدَاءِ اللهِ تَعَالَى، وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِهَذَا الْقَصْدِ حَصَلَ لَهُ أَجْرُ الْمُجَاهِدِ..».

ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر)، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (٤/ ٢٢٢)، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية، د.ت.

وجه الدلالة:

قالوا: إن المسلمين بتحالفهم مع الكافرين والانضواء تحت رايتهم يجعلون للكافرين سبيلًا وسلطانًا عليهم؛ حيث يقاتلون تحت إمرة الكافرين، بموجب هذا التحالف على هذا الوجه؛ حيث يأتمرون بأوامرهم، ويصدرون عنها، ويخضعون لتوجهاتهم وتوجيهاتهم، وقد نهى الله ﷻ في الآية عن كل ذلك؛ فالآية الكريمة تنفي أن يكون هناك سبيل للكافرين على المؤمنين في الدنيا؛ أي أَنَّهُ لَا يَجْعَلُ لَهُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا شَرْعًا، فَإِنْ وُجِدَ فَهُوَ بِخِلَافِ الشَّرْعِ [(١)].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الآية إنما هي في الآخرة، كما يدل على ذلك السياق؛ حيث قال سبحانه قبلها: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

قَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: «وَبِهِ قَالَ جَمِيعُ أَهْلِ التَّأْوِيلِ، كَمَا نَقَلَهُ عَنْهُ الْقُرْطُبِيُّ» [(٢)].

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة: بأنه لاتعارض بين المعنيين؛ وعموم اللفظ يشمل الدنيا والآخرة؛ فلا وجه لحملها على أحد المعنيين دون الآخر [(٣)].

---

(١) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (١/ ٣٢٠)، ط. دار الفكر، والتفسير الوسيط، د.محمد سيد طنطاوي (٣/ ٣٥٥)، وأحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٢٧٩)، وينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص١٢٥-١٢٦، طبعة دار التقوى، د.ت.

(٢) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي (١/ ٣١٩)، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (٢/ ١٢٦)، وتفسير القرطبي (٥/ ٤١٩، ٤٢٠)، وينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري (٩/ ٣٢٤)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٤٣٦).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٠)، و تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (٥/ ٣٧٩)، ، وفي ظلال القرآن، لسيد قطب (٢/ ٧٨٢)، والتفسير الوسيط ، د.محمد طنطاوي (٣/ ٣٥٥).

ويمكن أن يجاب على هذا التوجيه: بأنه على فرض تناولها للدنيا؛ فإنه لا دليل فيها على ماذهبتم إليه؛ من منع التحالف مع الكفار ضد كفار آخرين أعظم خطرًا وضررًا منهم على المسلمين، والقتال معهم تحت رايتهم لتحقيق مصلحة للمسلمين أو دفع مفسدة؛ فإن الآية من باب البشارة لا من باب الحكم الشرعي.

حيث وَعَدَ الله المؤمنين بِأَنْ لَا يَجْعَلَ لِلْكَافِرِينَ سبيلًا عليهم، وَإِنْ تَأَلَّبَتْ عِصَابَاتُهُمْ وَاخْتَلَفَتْ مَنَاحِي كُفْرِهِمْ؛ فَالْآيَةُ وَعْدٌ مَحْضٌ دُنْيَوِيٌّ، وَلَيْسَتْ مِنَ التَّشْرِيعِ فِي شَيْءٍ، وَلَا مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ فِي شَيْءٍ لِنُبُوِّ الْمَقَامِ عَنْ هَذَيْنِ[1].

ويمكن أن يناقش ذلك: بأنه بعيدًا عن دلالة الآية صراحة على منع التحالف في هذه الصورة؛ إلا أنه يبقى أن احتجاج الفقهاء بها على فروع من المسائل الفقهية المختلفة التي يمنع فيه أي أمر يترتب عليه جعل سبيل للكافرين على المؤمنين.

ومن ذلك: «وُقُوعِ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ بِرِدَّةِ الزَّوْجِ؛ لِأَنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ يُثْبِتُ عَلَيْهَا لِلزَّوْجِ سَبِيلًا فِي إِمْسَاكِهَا فِي بَيْتِهِ، وَتَأْدِيبِهَا وَمَنْعِهَا مِنَ الْخُرُوجِ، وَعَلَيْهَا طَاعَتُهُ فِيمَا يَقْتَضِيهِ عَقْدُ النِّكَاحِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٣٤] فَاقْتَضَى قَوْلُه تَعَالَى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وُقُوعَ الْفُرْقَةِ بِرِدَّةِ الزَّوْجِ وَزَوَالِ سَبِيلِهِ عَلَيْهَا؛ لأنه مادام النِّكَاحُ بَاقِيًا فَحُقُوقُهُ ثَابِتَةٌ وَسَبِيلُهُ بَاقٍ عَلَيْهَا»[2].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (٥/ ٢٣٨).

(٢) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (١/ ٣٢٠)، طبعة دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، طبعة ١٤١٥هـ – ١٩٩٥ م، والتفسير الوسيط للقرآن الكريم، د. محمد سيد طنطاوي (٣/ ٣٥٥)، طبعة دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة الأولى، من ١٩٩٧م إلى١٩٩٨م ، أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٢٧٩).

ومعلوم أن قواعد التحالفات ونظام الأحلاف العسكرية يمنح قيادة تلك الأحلاف الحق في إلزام أعضاء الحلف بشكل مطلق بسياسته وتوجهاته، ولا تملك الدولة الإسلامية أي خيار في ذلك، خاصة إذا كانت أغلبية الأعضاء أو جلُّها من دول غير إسلامية؛ أو بمعنى آخر: إذا كانت الراية الظاهرة والكلمة المسموعة والحكم النافذ لهذه الدول[1].

ب-السنة:

١-ما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: **«...وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ...»**[2].

---

(١) ينظر ماسبق من نظام الأحلاف المختلفة وسياساتها، ضمن مبحث الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، ص١٣٨ وما بعدها، والتعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين، محمد السيد النحاس ص١٢٦.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة (٣/ ١٤٧٦) ح(١٨٤٨)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

و (عِمِّيَّةٍ): قال ابن الأثير: «هُوَ فِعِّيلة، مِنَ العَمَاء: الضَّلالة، كالقِتال فِي العَصَبِيَّة والأَهْواء. وَحَكَى بَعْضُهُمْ فِيهَا ضَمَّ الْعَيْن». ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢/ ٢٦٩).

وقال ابن منظور: «هُوَ فِعِّيلَةٌ مِنَ العَماء: الضَّلالة؛ كالقتالِ فِي العَصَبِيّةِ والأَهْواءِ، وَحَكَى بعضُهم فِيهَا ضَمَّ العَيْن... وَقِيلَ: العِمِّيَّة الفِتْنة، وَقِيلَ: الضَّلالة... والعَمْياءُ والعَمايَة والعُمِيَّة والعَمِيَّة، كلُّه: الغَوايةُ واللَّجاجة فِي الْبَاطِلِ. والعُمِّيَّةُ والعِمِّيَّةُ: الكِبرُ مِنْ ذَلِكَ». ينظر: لسان العرب، لابن منظور (١٥/ ٩٧).

وقال السندي: «(فِي عِمِّيَّةٍ) بِكَسْرِ عَيْنٍ، وَحُكِيَ ضَمُّهَا، وَبِكَسْرِ مِيم، وَبِمُثَنَّاةٍ تَحْتِيَّةٍ مُشَدَّدَةٍ: هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي لَا يَسْتَبِينُ وَجْهُهُ». ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي (٢/ ١٤٠)، طبعة دار الجيل - بيروت، د.ت.

وجه الدلالة:

قالوا: نصَّ الحديث على تحريم كل قتال يكون تحت راية عِمِّيَّةٍ، والراية العِمِّيَّة: هي من يقاتل من أجل العصبية أو الأهواء أو الشهوات أو غير ذلك من أمور الجاهلية التي نهى عنها الله تعالى.

وليس قتال الكفار إلا لأجل معنى أو أكثر من ذلك؛ فهو قتال محرم، ومن يقتل فيه فقتلة جاهلية؛ ومن ثمَّ فيحرم على المسلمين الاشتراك فيها تحت أي صورة من الصور؛ ويشمل ذلك التحالف معهم لأجل أي قتال لا يكون لإظهار الدين أو لإعلاء كلمة الله تعالى.

قال السندي: «(فِي عِمِّيَّةٍ) ... هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي لَا يَسْتَبِينُ وَجْهُهُ، وَقِيلَ: هِيَ كِنَايَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ مُجْتَمِعِينَ عَلَى أَمْرٍ مَجْهُولٍ لَا يُعْرَفُ أَنَّهُ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ»[(١)].

والمراد ب (ميتة جاهلية، أو قتلة جاهلية): «الْمُرَاد مَاتَ كَمَا يَمُوت أَهْل الْجَاهِلِيَّة من الضلال، وَلَيْسَ الْمُرَاد الْكفْر»[(٢)].

وقَالَ السُّيُوطِيُّ: «هِيَ فعِّيلَةٌ مِنَ الْعَمَى: وَهِيَ الضَّلَالَةُ؛ كَالْقِتَالِ فِي الْعَصَبَةِ وَالْأَهْوَاءِ»[(٣)].

وقال ابن تيمية: «من حالف شخصًا على أن يوالي من والاه، ويعادي من عاداه، كان من جنس التتر المجاهدين في سبيل الشيطان»[(٤)].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديث فيمن يقاتل من أجل العصبية

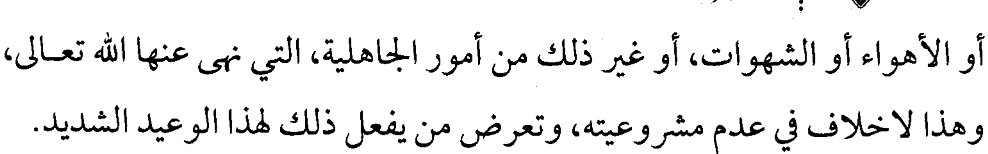
---

(١) ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ١٤٠).

(٢) ينظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٧/ ١٢٣) (٤١١٢).

(٣) ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ١٤٠).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠).


أو الأهواء أو الشهوات، أو غير ذلك من أمور الجاهلية، التي نهى عنها الله تعالى، وهذا لاخلاف في عدم مشروعيته، وتعرض من يفعل ذلك لهذا الوعيد الشديد.

أما في مسألة التحالف مع الكافرين والقتال معهم ضد كافرين آخرين؛ فليس الباعثَ عليه شيء من ذلك، وإنما هو تحقيق مصلحة الإسلام، بإضعاف الكافرين وكسر شوكتهم، وذلك بدفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما، كما هو مقرر في أصول الإسلام وقواعده ومقاصده.

ويجاب على هذه المناقشة: من وجوه:

الأول: أن الحديث عام في كل من يقاتل تحت هذه الراية العمية بغض النظر عن الباعث الذي يقاتل من أجله.

وقتال المسلم للمشركين تحت راية المشركين هو قتال في سبيل أهداف ومصالح الكافرين، وليس قتالًا في سبيل الله، ويحرم على المسلم أن يريق دمه إلا في سبيل الله[1].

الثاني: أن المصلحة تهدر إذا خالفت أصلًا أو صادمت نصًا، فلا اعتبار لهذه المصلحة الموهومة، كما أنه لايبعد أن ينقلب حليف اليوم من الكافرين إلى عدو بعد أن يفرغ من مواجهة أعدائه.

الثالث: أن دفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما، إنما يتصور عند تتحقق الضرورة الشرعية المعتبرة، وتعرض المسلمين لعدوان الكافرين ويعجزون عن مواجهتهم بأنفسهم؛ وليس كما في هذه الحال.

---

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص١٢٢.

كما قال ابن حزم مبينًا حقيقة الضرورة هنا: «فإن أشفوا على الهلكة واضطروا، ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنوا أنهم في استنصارهم لا يؤذون مسلمًا ولا ذميًا في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل»[(1)].

٢-ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: الرَّجُلُ يُقَاتِلُ حَمِيَّةً، وَيُقَاتِلُ شَجَاعَةً، وَيُقَاتِلُ رِيَاءً، فَأَيُّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللهِ؟ قَالَ ﷺ: «**مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ العُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ**»[(2)].

وجه الدلالة:

قالوا: بين الحديث أن المقصود من القتال الشرعي أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله هي كلمة التوحيد أي كلمة توحيد الله ودعوة الله إلى الإسلام، وهي اسم جامع لحكمه وشرعه[(3)]، و الذي يقاتل تحت راية كافرة، لا يقاتل من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا[(4)].

قال ابن تيمية: «فإذا كان المجاهد الذي يقاتل حمية للمسلمين أو يقاتل رياء للناس ليمدحوه أو يقاتل لما فيه من الشجاعة، لا يكون قتاله في سبيل الله ﷻ حتى يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فكيف من يكون أفضل تعلمه صناعة القتال

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٢) تقدم تخريجه ص٣٨٢.

(٣) ينظر في بيان المقصود ب (كلمة الله): فتح الباري (٦/ ٢٨)، الديباج على مسلم للسيوطي (٤/ ٤٩٨)، دار ابن عفان-الخبر، السعودية، ط١-١٤١٦هـ-١٩٩٦م، تحفة الأحوذي (٥/ ٢٣١)، عون المعبود (٧/ ١٣٩).

(٤) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص١٢٢-١٢٣.

مبنيًا على أساس فاسد ليعاون شخصًا مخلوقًا على شخص مخلوق؟!، فمن فعل ذلك كان من أهل الجاهلية الجهلاء»[١].

ج-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الفئتين المتقاتلتين في هذه الحال حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون؛ فلا ينبغي للمسلم أن ينضم إلى إحدى الفئتين فيُكثِّر سوادَهم، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق، لا لإظهار حكم الشرك[٢].

قال الإمام مالك رحمه الله: «لا يحل لهم - يعني المسلمين - أن يسفكوا دماءهم على هذا - يعني إعانة أهل الشرك - وإنما يُقاتل الناسُ ليدخلوا في الإسلام من الكفر، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر ويسفكوا في ذلك دماءهم فهذا مما لا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه على هذا»[٣].

الثاني: أنه لا يوجد ضمان أنه بعد التورط والانخراط في حلف دولة غير مسلمة، لا تحارب المسلمين، أن ينقلب الحال وتحارب المسلمين[٤].

وقد وقفت الدول العربية والإسلامية، في الماضي القريب بجانب الحلفاء، في الحرب العالمية الثانية ضد ألمانيا؛ فكانت النتيجة انتصار الحلفاء الذين تضخمت قوتهم بعد الحرب وكانت ولا تزال وبالًا على المسلمين، وقد كان من

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ٢١).
(٢) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٥١٥)، و الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد شبير ص٣٠٥.
(٣) ينظر: المدونة (٢/ ٣١، ٣٢).
(٤) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص١٢٦.

الفقه والوعي ترك قوى الشر يأكل بعضها بعضًا[(١)].

الثالث: أن أغلب هذه الأحلاف -إن لم تكن كلها- على فرض أنها لا تقاتل المسلمين ظاهرًا، فهي تقدم العون الواضح والدعم الصريح لأعداء المسلمين، سواء كان ذلك ماديًا أو فنيًا أو معنويًا[(٢)].

ولا يمكن أن ينكر هذه الحقيقة إلا مكابر أو جاهل، وما قضية فلسطين عنا ببعيد!!

ومن المعلوم أن حليف المحارب يأخذ حكم المحارب، فعن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قال: كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءَ لِبَنِى عُقَيْلٍ، فَأَسَرَتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ، وَأَسَرَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ، رَجُلًا مِنْ بَنِي عُقَيْلٍ، وَأَصَابُوا مَعَهُ الْعَضْبَاءَ، فَأَتَى عَلَيْهِ رَسُولُ الله ﷺوَهُوَ فِي الْوَثَاقِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: «**مَا شَأْنُكَ؟**» فَقَالَ: بِمَ أَخَذْتَنِي، وَبِمَ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِّ؟ فَقَالَ: «**إِعْظَامًا لِذَلِكَ أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيفَ**»... الحديث[(٣)].

قال ابن تيمية: «الْمُحَارِبُونَ يَسْتَوِي فِيهِمْ الْمُعَاوِنُ وَالْمُبَاشِرُ عِنْدَ جُمْهُورِ الْأَئِمَّةِ: كَأَبِي حَنِيفَةَ، وَمَالِكٍ، وَأَحْمَد، فَمَنْ كَانَ مُعَاوِنًا كَانَ حُكْمُهُ حُكْمَهُمْ»[(٤)].

الرابع: أن التحالف مع الدول غير الإسلامية يؤدي إلى تدعيم كيانات كافرة[(٥)]، والإسلام لا يعمل على حماية الدول الضعيفة من الدول القوية ونصرة

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (٢/ ٦٦٢).

(٢) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص١٢٦.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب النذر، باب لا وفاء لنذر في معصية الله (٣/ ١٢٦٢) ح(١٦٤١).

(٤) ينظر: فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩١).

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في القرآن والسنة، د. محمد علي الحسن ص٣٥٤، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د.سعيد عبد الله حارب المهيري ص٢٣٢.

الكيانات الكافرة، بل يعمل على حماية الشعوب التي أرهقها الطغيان، وكبلتها القيود، وأضعف النخوة فيها الظلم والاستبداد، ولهذا يجوز الدفاع عن الكافرين الذين تعرضوا للظلم والعدوان - كما بينا سابقًا - ولا يجوز للمسلمين أن يقاتلوا مع الكافرين لإظهار حكم الشرك وتثبيت كيان الدول الكافرة[(1)].

الوجه الخامس: أن التحالف قد يفضي إلى الدخول مع هؤلاء المشركين في حرب غير إسلامية وغير عادلة[(2)]، كما يؤدي إلى مفاسد شرعية كثيرة؛ منها الخضوع والركون إليهم، والموالاة، والمناصرة لهم[(3)]، وكل هذا منهي عنه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ [هود: ١١٣]. وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾ [الممتحنة: ١].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم، **بالآثار، ومن ذلك:**

-ما جاء أن الزُّبَيْر بْن الْعَوَّامِ رضي الله عنه قاتل هو وأصحاب معه مع النجاشي عدوًا له[(4)].

فقد روى ابن كثير في البداية والنهاية عن أم سلمة قالت: «فَأَقَمْنَا مَعَ خَيْرِ جَارٍ فِي خَيْرِ دَارٍ، فَلَمْ يَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْحَبَشَةِ يُنَازِعُهُ فِي مِلْكِهِ، فَوَاللهِ مَا عَلِمْنَا حُزْنًا حَزِنَّا قَطُّ كَانَ أَشَدَّ مِنْهُ؛ فَرَقًا مِنْ أَنْ يَظْهَرَ ذَلِكَ الْمَلِكُ عَلَيْهِ. فَيَأْتِي مَلِكٌ لَا يَعْرِفُ مِنْ حَقِّنَا مَا كَانَ يَعْرِفُهُ، فَجَعَلْنَا نَدْعُو الله، وَنَسْتَنْصِرُهُ لِلنَّجَاشِيِّ،

---

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٢٩١..

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د.عبد الطريقي ص٢٤٩-٢٥١.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د.عبد الطريقي ص٢٤٩-٢٥١، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (٢/ ٦٦٢).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد عثمان شبير ص٣٠٤-٣٠٥.

فَخَرَجَ إِلَيْهِ سَائِرًا.

فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَنْ رَجُلٌ يَخْرُجُ فَيَحْضُرُ الْوَقْعَةَ حَتَّى يَنْظُرَ عَلَى مَنْ تَكُونُ؟ فَقَالَ الزُّبَيْرُ -وَكَانَ مِنْ أَحْدَثِهِمْ سِنًّا-: أَنَا. فَنَفَخُوا لَهُ قِرْبَةً فَجَعَلَهَا فِي صَدْرِهِ، ثُمَّ خَرَجَ يَسْبَحُ عَلَيْهَا فِي النِّيلِ، حَتَّى خَرَجَ مِنْ شِقِّهِ الْآخَرِ إِلَى حَيْثُ الْتَقَى النَّاسُ، فَحَضَرَ الْوَقْعَةَ، فَهَزَمَ الله ذَلِكَ الْمَلِكَ وَقَتَلَهُ، وَظَهَرَ النَّجَاشِيُّ عَلَيْهِ.

فَجَاءَنَا الزُّبَيْرُ فَجَعَلَ يَلْمَعُ لَنَا بِرِدَائِهِ، وَيَقُولُ: أَلَا فَأَبْشِرُوا، فَقَدْ أَظْهَرَ الله النَّجَاشِيَّ. قُلْتُ: فَوَالله مَا عَلِمْنَا أَنَّنَا فَرِحْنَا بِشَيْءٍ قَطُّ فَرَحَنَا بِظُهُورِ النَّجَاشِيِّ»[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد قاتل الزبير وأصحابه مع النجاشي ضد عدوٍّ له، وكلاهما غير مسلم، وكان ذلك تحت راية النجاشي.

وناقش الجمهور هذا الاستدلال: من وجوه:

الأول: أن خبر الزبير لا يثبت؛ قال الشافعي: «لا نعلم خبر الزبير يثبت»[(٢)].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٢٦٣) ح(١٧٤٠)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٢٤٢) ح(١٨٤٢٦)، وابن إسحاق في المغازي (سيرة ابن إسحاق) ص١٩٧، وابن كثير في البداية والنهاية (٤/ ١٨٥-١٨٦).

وهذه الروايات من طريق محمد بن إسحاق قد صرح فيها بالتحديث، قال الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرح بالسماع. وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣/ ٢٦٨): إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن إسحاق، فقد روى له مسلم متابعة، وهو صدوق حسن الحديث إلا أنه مدلس، لكنه هنا صرح بالتحديث فانتفت شبهة تدليسه.

(٢) ينظر: معرفة السنن والآثار (٧/ ٩٧).

الثاني: أنه على فرض ثبوته؛ فلاحجة فيه؛ حيث إن النجاشي كان مسلمًا، حيث آمن برسول الله ﷺ وصلى النبي ﷺ عليه عند وفاته.

قال الشافعي: «ولو ثبت كان النجاشي مسلمًا، كان آمن برسول الله ﷺ وصلى النبي ﷺ عليه»[1].

وقال أحمد: «النجاشي كان مسلمًا كما قال الشافعي»[2].

قال السرخسي: «فلهذا استحل الزبير رضي الله عنه القتال معه»[3].

الثالث: أنه ليس في الخبر دليل أنه قاتل معه، وغاية مافيه أنه حضر لينظر لمن تكون الدائرة.

قال ابن التركماني: «قلت: ذكر البيهقي خبر الزبير وسكت عنه، ونص في كتاب المعرفة على أنه حديث حسن، ثم بعد ثبوته في الاستدلال به نظر؛ لأن الزبير لم يقاتل معهم، وإنما حضر لينظر على من تكون الوقعة، ثم أخبر أصحابه بأن الله أظهر النجاشي»[4].

وأجيب عن هذا الوجه: بأنه جاء في رواية أنه قاتل وأبلى بلاء حسنًا؛ حيث ذكر السرخسي حَدِيثَ الزُّبَيْرِ رضي الله عنه حِينَ كَانَ عِنْدَ النَّجَاشِيِّ فَنَزَلَ بِهِ عَدُوُّهُ، فَأَبْلَى يَوْمَئِذٍ مَعَ النَّجَاشِيِّ بَلَاءً حَسَنًا. فَكَانَ لِلزُّبَيْرِ عِنْدَ النَّجَاشِيِّ بِهَا مَنْزِلَةٌ حَسَنَةٌ[5].

وأجيب على هذا الاعتراض: بأنه على فرض صحة رواية مشاركته في القتال؛

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣).

(٤) ينظر: الجوهر النقي (٩/ ١٤٤).

(٥) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (٤/ ١٤٢٤).

فتحمل على أنه لم يكن للمسلمين يومئذ ملجأ غيره، كما جاء في خبر أم سلمة رضي الله عنها -المتقدم؛ فلو ثبت أنه حضر وقاتل؛ فإنه يكون بمثابة الاستثناء عملًا بقاعدة (الضرورات التي تبيح المحظورات) وقاعدة: (تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما)، ونحوها من القواعد التي أيدتها الشريعة في تقريرها للأحكام الشرعية[1].

كما قال ابن تيمية: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[2].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بعدم جواز التحالف مع الكفار لقتال كفار آخرين تحت رايتهم، ولا معاونتهم في ذلك؛ لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراضات، ولإجابتهم على مناقشات واعتراضات أصحاب القول الثاني.

حيث إنها تؤدي إلى تقوية المشركين على المسلمين، وإلى إعزاز الشرك وإظهاره، وإلى المخاطرة بالنفس في سبيل تحقيق النصر للعدو، وإلى أن يقاتل المسلم تحت إمرة الكافرين وكل ذلك ممنوع لايجوز.

وهذا هو حكم المقاتلة مع المشركين عند جماهير الفقهاء في حال الاختيار، أما

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (٤/ ١٤٢٤)، والاستعانة بغير المسلمين، د.محمد شبير ص٣٠٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/ ٤٨).

في حالات الضرورة والإكراه، فأجاز فريق من الفقهاء ذلك؛ وهم الحنفية والشافعية والحنابلة، ومنعه آخرون، وهم المالكية.

ومن نصوص الفقهاء المجيزين ذلك عند الضرورة:

قال محمد بن الحسن: «وإن قالوا لهم: قاتلوا معنا عدونا من المشركين وإلا قتلناكم، فلا بأس بأن يقاتلوا دفعًا لهم، وقتل أولئك المشركين لهم حلال، ولا بأس بالإقدام على ما هو حلال عند تحقق الضرورة بسبب الإكراه، وربما يجب ذلك، كما في تناوله الميتة وشرب الخمر»[(١)].

ونقل البيهقي عن الشافعي أنه استحسن أَنْ لَا يُقَاتِلُوا معهم، إِنْ لَمْ يَسْتكْرِهُوهُمْ عَلَى قِتَالِهِمْ[(٢)].

وقال البهوتي: «ويحرم أن يعينهم المسلم على عدوهم إلا خوفًا من شرهم؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢]»[(٣)].

وأما عند المالكية:

فقد سئل الإمام سحنون عن هذه المسألة: «أرأيت لو أن قومًا من المسلمين في بلاد الشرك، أو تجارًا استعان بهم صاحب تلك البلاد على قوم من المشركين ناوأوه، من أهل مملكته أو من غير أهل مملكته، أترى أن يقاتلوا معه أم لا؟

فأجاب بقوله: سمعت مالكًا يقول في الأسارى يكونون في بلاد المشركين،

---

(١) ينظر: السير الكبير مع الشرح (٤/ ١٥١٧).

(٢) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٣/ ٣٤٠) ح(١٨٤٢٠)..

(٣) ينظر: كشاف القناع (٣/ ٦٣).

فيستعين بهم الملك على أن يقاتلوا معه عدوه ويجاء بهم إلى بلاد المسلمين؟.

قال: قال مالك: لا أرى أن يقاتلوا على هذا، ولا يحل لهم أن يسفكوا دماءهم على مثل ذلك. قال مالك: وإنما يقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الشرك، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر، ويسفكوا دماءهم في ذلك، فهذا مما لا ينبغي، ولا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه على هذا»[(١)].

وقد اشترط جمهور الفقهاء لمعاونة المشركين في حال الضرورة شرطين هما:

الأول: أن يكون المشركون مأمونين صادقين فيما وعدوا به، فلا يعرفون بالغدر والخيانة[(٢)].

والثاني: أن لا يعاونوا على قتال المسلمين، فإذا طلب المشركون من فئة مسلمة أو دولة مسلمة أن يقاتلوا معهم دولة مسلمة أخرى، فلا يجوز لهم ذلك، ولو أكرهوا عليه[(٣)].

قال محمد بن الحسن: «وإن قالوا لهم -أي لأسرى المسلمين- قاتلوا معنا المسلمين وإلا قتلناكم لم يسعهم القتال [مع][(٤)] المسلمين»[(٥)].

وعلل السرخسي ذلك بقوله: «لأن ذلك حرام على المسلمين بعينه، فلا يجوز الإقدام عليه بسبب التهديد بالقتل، كما لو قال له: اقتل هذا المسلم وإلا قتلتك»[(٦)].

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر- مراعاةً لهذه الشروط

---

(١) ينظر: المدونة (١/ ٣٩١).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٣٠٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص٣٠٨.

(٤) كذا في الأصل: ولعلها: معهم، كما هو ظاهر الكلام.

(٥) ينظر: السير الكبير مع الشرح (٤/ ١٥١٧).

(٦) ينظر: المرجع السابق.

والقيود في تطبيقات هذه المسألة في الفتاوى- ما أصدرته لجنة الفتوى في الأزهر من فتوى في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، جاء فيها:

«ولا ريب أن مظاهرة الأعداء وموالاتهم يستوي فيها إمدادهم بما يقوي جانبهم ويثبت أقدامهم بالرأي والفكرة، وبالسلاح والقوة سرًا وعلانية، مباشرة وغير مباشرة. وكل ذلك مما يحرم على المسلم مهما تخيل من أعذار ومبررات.

ومن ذلك يعلم أن هذه الأحلاف - التي تدعو إليها الدول الاستعمارية، وتعمل جاهدة لعقدها بين الدول الإسلامية؛ ابتغاء الفتنة، وتفريق الكلمة، والتمكين لها في البلاد الإسلامية، والمضي في تنفيذ سياستها حيال شعوبها - لا يجوز لأي دولة إسلامية أن تستجيب لها وتشترك فيها؛ لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الإسلامية... وهي في الوقت نفسه من أقوى مظاهر الموالاة المنهي عنها شرعًا، والتي قال الله تعالى فيها: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٥١].

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن موالاة الأعداء، إنما تنشأ عن مرض في القلوب يدفع أصحابها إلى هذه الذلة التي تظهر بموالاة الأعداء، فقال تعالى: ﴿فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ﴾ [المائدة: ٥٢]»[١].

وهكذا راعى مصدرو هذه الفتوى - وهم عدد من فقهاء المذاهب الأربعة في هذا العصر - شروط المجيزين من الفقهاء القدامى، ورأوا عدم انطباقها على الأحلاف المعاصرة؛ حيث وجدوا أن هذه الأحلاف كلها، سواء كانت ثنائية، أو متعددة الأطراف، أو جماعية تحتم أن يحارب الجيش مع الحليف ليدفع عنه،

---

(١) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧هـ - ١٩٥٦م.

ويحمي كيانه، سواء كانت لها قيادة واحدة مشتركة، أم قيادات متعددة.

كما أنه يترتب عليها، لا محالة، قتال المسلم تحت إمرة كافر، وتحت راية كفر، وذلك في جميع الأحوال، سواء كانت القيادة العسكرية للحلف موحدة، أم كانت له قيادات عسكرية متعددة، لأنها كلها تخضع بداهة للقيادة العليا، وسلطة الأمر والنهي، التي تمارسها القيادة السياسية، وهي في الحلف بين الدول إجماعية **بالضرورة**، يشترك فيها الكفار بصوت ملزم، على قدم المساواة، بل وربما كان صوتهم أعلى، وتأثيرهم أقوى.

ووجدوا أن الأحلاف من هذا النوع العصري، الموصوف أعلاه، تُحتِّم على المسلمين القتال مع الكفار حال احتفاظ هؤلاء بكيانهم كدول لها رايتها المستقلة بجانب الراية الإسلامية ومساوية لها، أو ما هو أشنع من سابقه: براية فوق الراية الإسلامية، وبقيادة مستقلة بجانب القيادة الإسلامية ومساوية لها، أو ما هو أشنع وأشنع: بقيادة فوق القيادة الإسلامية.

فليس قتالهم بصفتهم أفرادًا تحت الراية الإسلامية، ولا بصفتهم جماعات أو كيانات، أو دول تحت الراية الإسلامية، خاضعين للقيادة الإسلامية العليا، فرايتهم، إن كانت لهم راية، تحت الراية الإسلامية، وقيادتهم، إن كانت لهم قيادة، تابعة وخاضعة ومؤتمرة بأمر القيادة الإسلامية، ليس هو كذلك وإلا لكان للأمر نصيب من النظر والاجتهاد في ضوء قواعد السياسة الشرعية.

فلأجل ذلك كله جاءت هذه الفتوى الهامة؛ منطلقة من إدراك مصدريها بفقه الواقع وطبيعة تلك الأحلاف؛ فتبين بذلك قيمة هذه الفتوى العصرية، وأهميتها في بيان حكم جلّ الأحلاف العسكرية المعاصرة، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

التحالف مع الكفار و الاستعانة بهم على قتال المسلمين[1]

التحالف مع الكفار أو التناصر بين مسلمين وكفار، ضد مسلمين له حالتان:

الأولى: أن تكون القيادة للكافرين والراية الظاهرة لهم.

فمثل أن ينضم المسلم إلى الكفار، ينصرهم ويظاهرهم ويعينهم على المسلمين، ويذب عنهم، بالمال، والسنان، والبيان.

والحال الثانية: أن تكون القيادة للمسلمين والراية الظاهرة لهم.

وذلك بأن يكون التحالف أو التناصر بين مسلمين وكفار، ويستعان بالكفار على قتال المسلمين تحت راية أهل الإسلام؛ بحيث يصير الكفار تابعين لأهل الإسلام، مؤتمرين بأمرهم.

فهاتان الحالتان لكل منهما حكمه الخاص به:

أما الحال الأولى: التي تكون القيادة للكافرين والراية الظاهرة لهم:

وهي: الانضمام تحت لواء الكفار، لحرب المسلمين، وكسر شوكتهم؛ فهذا من أعظم صور الموالاة، وأخطرها على الإطلاق، وهو خيانة عظمى لله ولرسوله والمؤمنين، وهو كفر يخرج من الملة، والعياذ بالله[2]. والأدلة في هذا كثيرة، منها:

---

(١) تناول العلماء هذا الموضوع تحت مسميات عدة، منها: مناصرة الكفار على المسلمين، أو مظاهرة الكفار ومعاونتهم على المسلمين، أو موالاة الكفار، أو تولي الكفار، وقد يذكرون لفظ الحلف مع لفظ المظاهرة والمعاونة... إلخ.. وهذه المسميات أغلب في كتب التفسير والعقيدة.
ومنها - أيضًا - الاستعانة بأهل الشرك على أهل الإسلام، والاستعانة بالمشركين على البغاة، ونحو ذلك، وهذه أغلب في كتب الفقه وشروح الحديث؛ وقد فصّل أصحاب كل فن في الصورة الألصق بفنهم.

(٢) ينظر: نواقض الإيمان القولية والعملية ص٣٨١، وشرح نواقض التوحيد ص٩٢، والمراجع اللاحقة في حكم هذه الصورة - إن شاء الله -.

قولــه تعــالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

حيث بين الله تعالى أن من فعل ذلك فهو منهم، أي من أهـل ديـنهم وملـتهم، فله حكمهم[(١)].

قال الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية: «إن الله تعالى ذكره نهى المؤمنين جميعًا أن يتخذوا اليهود والنصارى أنصارًا وحلفـاء عـلى أهـل الإيـمان بـالله ورسـوله، وأخبر أنه من اتخذهم نصيرًا وحليفًا ووليًا من دون الله ورسـوله والمـؤمنين؛ فإنـه منهم في التحزب على الله ورسوله والمؤمنين، وأن الله ورسوله منه بريئان...»[(٢)].

ثم قال: «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ ومن يتول اليهود والنصارى من دون المؤمنين فإنه منهم، يقـول: فـإن مـن تـولاهم ونـصرهم عـلى المؤمنين، فهو من أهل دينهم وملتهم، فإنه لا يتولى متولٍّ أحدًا إلا وهو به وبدينـه، وما هو عليه راضٍ، وإذا رضيه ورضي دينه فقد عادى ما خالفه وسـخطه، وصـار حكمُه حكمَه...»[(٣)].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٥٠٧)، والتحريـر والتنـوير للطـاهر بـن عاشـور (٣/ ٢١٧/ ٢٢٠)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٥٣٠)، والردة عن الإسلام، كـمال الـدين قـاري ص٢٠٥، تقديم: فتحي يكن، ومصطفى سعيد الخن، مركـز الرايـة للتنميـة الفكريـة-سـوريا، ط١- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، والمـوالاة والمعـاداة في الـشريعة الإسـلامية، د.محـماس الجلعـود (٢/ ٨٩٤)، والولاء والبراء في الإسلام، د.محمد سعيد القحطـاني ص٢٣٢-٢٣٥، دار طيبـة-مكة المكرمة-الرياض، ط٥- ١٤١٢هـ، ونواقض الإيمان القولية والعمليـة، د.عبـد العزيـز بـن محمد العبد اللطيـف ص٣٨٥، وص١٠١، دار الـوطن-الريـاض، ط١- ١٤١٤هـ، ونـواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د.محمد ابن عبد الله الوهيبي ص١٦٦-١٦٨، دار المسلم-الرياض، ط٢- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٥٠٧).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٨/ ٥٠٧).

ويبين سيد قطب معنى الولاية التي ينهى الله الذين آمنوا أن تكون بينهم وبين اليهود والنصارى؛ فيقول: «إنها تعني التناصر والتحالف معهم. ولا تتعلق بمعنى اتباعهم في دينهم. فبعيد جدًا أن يكون بين المسلمين من يميل إلى اتباع اليهود والنصارى في الدين. إنما هو ولاء التحالف والتناصر، الذي كان يلتبس على المسلمين أمره، فيحسبون أنه جائز لهم، بحكم ما كان واقعًا من تشابك المصالح والأواصر، ومن قيام هذا الولاء بينهم وبين جماعات من اليهود قبل الإسلام، وفي أوائل العهد بقيام الإسلام في المدينة، حتى نهاهم الله عنه وأمر بإبطاله. بعد ما تبين عدم إمكان قيام الولاء والتحالف والتناصر بين المسلمين واليهود في المدينة..

وهذا المعنى معروف محدد في التعبيرات القرآنية. وقد جاء في صدد الكلام عن العلاقة بين المسلمين في المدينة والمسلمين الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام. فقال الله سبحانه: ﴿مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢] .. وطبيعي أن المقصود هنا ليس الولاية في الدين. فالمسلم ولي المسلم في الدين على كل حال. إنما المقصود هو ولاية التناصر والتعاون»[1].

ويقول: «إن سماحة الإسلام مع أهل الكتاب شيء، واتخاذهم أولياء شيء آخر، ولكنهما يختلطان على بعض المسلمين...وهؤلاء الذين تختلط عليهم تلك الحقيقة ينقصهم الحس النقي بحقيقة العقيدة، كما ينقصهم الوعي الذكي لطبيعة المعركة وطبيعة موقف أهل الكتاب فيها... إن المسلم مطالب بالسماحة مع أهل

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن، لسيد قطب (٢/ ٩٠٩).

الكتاب، ولكنه منهي عن الولاء لهم بمعنى التناصر والتحالف معهم»[(١)].

وقال ابن حزم: «وَصَحَّ أَنَّ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] إِنَّمَا هُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ بِأَنَّهُ كَافِرٌ مِنْ جُمْلَةِ الْكُفَّارِ فَقَطْ - وَهَذَا حَقٌّ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ مِنْ الْمُسْلِمِينَ»[(٢)].

ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

قال الإمام الطبري: «معنى ذلك: لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهرًا وأنصارًا، توالونهم على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم؛ فإنه من يفعل ذلك ﴿فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾، يعني بذلك، فقد برئ من الله، وبرئ الله منه بارتداده عن دينه، ودخوله في الكفر، ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾، إلا أن تكونوا في سلطانهم، فتخافونهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم، وتضمروا لهم العداوة، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل»[(٣)].

فالالتجاء إلى الكفار اختيارًا ومناصرتهم ضد المسلمين يعد ردة عن الإسلام - والعياذ بالله -.

ونصوص العلماء في ذلك كثيرة، منها:

قال ابن حزم: «من لحق بدار الحرب مختارًا محاربًا لمن يليه من المسلمين فهو بهذا الفعل مرتد له أحكام المرتد كلها...»[(٤)].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٩٠٩-٩١٠) بتصرف.
(٢) ينظر: المحلى لابن حزم (١٢/ ٣٣).
(٣) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٣١٥-٣١٦).
(٤) ذكر ذلك تحت مسألة (٢١٩٨): «من صار مختارًا إلى أرض الحرب مشاقًا للمسلمين أمرتدٌ هو بذلك أم لا؟...». ينظر: المحلى (١١/ ١٩٩، ٢٠٠).

وقال ابن تيمية: «وكل من قفز إليهم - يعني: إلى التتار - من أمراء العسكر، وغير الأمراء فحكمه حكمهم، وفيهم من الرِّدَّةِ عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام»[١].

وقال - أيضًا -: «فمن قفز عنهم إلى التتار كان أحق بالقتال من كثير من التتار، فإن التتار فيهم المكره وغير المكره، وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة...»[٢].

وقال ابن القيم: «إنه سبحانه قد حكم ولا أحسن من حكمه؛ أنه من تولى اليهود والنصارى فهو منهم ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ فإذا كان أولياؤهم منهم بنص القرآن كان لهم حكمهم...»[٣].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «اعلم أن نواقض الإسلام عشرة نواقض...»[٤] ثم ذكرها، ومنها مظاهرة المشركين على المسلمين، حيث قال: «الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾»[٥].

وقال الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ: «التولي: كفر يُخرج من الملة، وهو كالذبِّ عنهم، وإعانتهم بالمال، والبدن، والرأي»[٦].

ويقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «وقد أجمع علماء الإسلام على أن من ظاهر الكفار على المسلمين وساعدهم عليهم بأي نوع من المساعدة، فهو كافر مثلهم،

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٥٣٠).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٥٣٤).
(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٦٧).
(٤) ينظر: مجموعة التوحيد (١/ ٣٨).
(٥) ينظر: المرجع السابق (١/ ٣٩).
(٦) ينظر: الدرر السنية (٧/ ٢٠١).

كما قال الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣]»[١].

وسبق ذكر نص فتوى لجنة الفتوى في الأزهر في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، وبيان علاقة ذلك بالموالاة والمظاهرة[٢].

فهذه نماذج من أقوال العلماء قديمًا وحديثًا في هذه المسألة، ولعل ما ذكر - هنا - كافٍ في إعطاء تصور موجز لحكم هذه الصورة. والله أعلم. **فهذا هو حكم الحال الأولى.**

وأما الحال الثانية: التي تكون القيادة للمسلمين والراية الظاهرة لهم:

حيث يكون التحالف أو التناصر بين مسلمين وكفار، والاستعانة بهم على قتال المسلمين تحت راية أهل الإسلام؛ بأن يصير الكفار تابعين لأهل الإسلام، مؤتمرين بأمرهم- فهذه المسألة لها عدة صور[٣]:

الصورة الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة.

الصورة الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة.

الصورة الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز (١/ ٢٧٤)، ضمن جواب مهم على سؤال عن حكم الذين يطالبون بتحكيم المبادئ الاشتراكية والشيوعية، ويحاربون حكم الإسلام، وحكم الذين يساعدونهم في هذا المطلب.

(٢) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧هـ - ١٩٥٦م.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د.عبد الله الطريقي ص٧٢،وينظر: التحرير والتنوير (٣/ ٢١٧- ٢٢٠) المجلد ٢.

فأما الصورة الأولى: وهي الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة:

فلا خلاف بين أهل الإسلام قاطبة أنها تعتبر جريمة عظيمة وخطيئة كبيرة، فاعلها في غاية الفسوق، إلا أنه لا يكون بذلك[1] كافرًا كفرًا يخرجه من ملة الإسلام[2]، لكنه على خطرٍ عظيم[3].

---

(١) أي بمجرده، أما لو انضم إلى ذلك ما يوجب الكفر، كأن يكون هذا الفعل لأجل دين الكفر، أو أن مذهب الكفار المخالف للشرع صحيح، أو أن حكم الدولة المسلمة بالشرع لا يناسب العصر، أو غير ذلك من نواقض الإسلام، فهذا كفر عقدي حتى لو لم يستنصر بالكفار، ويلاحظ أن هذا في الاستعانة، أما مسألة الموالاة فلها تفصيل آخر ذكره العلماء. وينظر: شرح نواقض التوحيد لحسن بن علي العواجي ص٨٨ وما بعدها، مكتبة لينة، مصر، ط١- ١٤١٣هـ، وضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن محمد القرني ص٢٣١، ٢١٤، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، و نواقض الإيمان القولية والعملية، د.عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف ص٣٨١، وينظر ماتقدم من المراجع في الحال الأولى.

(٢) قال ابن حزم: «وأما من حملته الحمية من أهل الثغر من المسلمين فاستعان بالمشركين الحربيين، وأطلق أيديهم على قتل من خالفه من المسلمين أو على أخذ أموالهم أو سبيهم؛ فإن كانت يده هي الغالبة، وكان الكفار له كأتباع، فهو هالك في غاية الفسوق، ولا يكون بذلك كافرًا؛ لأنه لم يأت شيئًا أوجب به عليه كفرًا؛ قرآنٌ أو إجماع. وإن كان حكم الكفار جاريًا عليه فهو بذلك كافر على ما ذكرنا». المحلى (١١/ ٢٠٠، ٢٠١).

ويشير ابن حزم بقوله: «على ما ذكرنا» إلى قوله: «من لحق بدار الحرب مختارًا محاربًا لمن يليه من المسلمين فهو بهذا الفعل مرتد، له أحكام المرتد كلها». المحلى (١١/ ١٩٩، ٢٠٠).

ومقصود ابن حزم أن الكفر المنفي هو: الكفر الاعتقادي، وأما الكفر العملي فلا، وإن كان الكفار تابعين له؛ ودليل ذلك قول النبي ﷺ: «**سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ**» متفق عليه؛ أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لايشعر (١/ ١٩) ح(٤٨)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «**سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ**» (١/ ٨١) ح (٦٤)، من حديث عبد الله بن مسعود، فالرسول ﷺ قد سمى قتال المسلم كفرًا.

ينظر: شرح نواقض التوحيد لحسن العواجي ص٩٤، ٩٥، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٤٩)، و الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٧٣.

(٣) وهذه الحال يمكن أن تقع من كلٍّ من يخرجون على الإمام؛ من بغاة، وخوارج، وقطاع طرق؛ =

وأما الصورة الثانية: وهي: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة: فهذه يختلف حكمها باختلاف نية فاعلها وقصده:

- فإن كان فاعل ذلك يريد من ورائه غرضًا دنيويًا؛ كالسلطة وجمع الثروات؛ فهو جرم عظيم للغاية[1]، وكيف يجرؤ مسلم على سفك دماء المسلمين بنفسه، حتى يجرؤ على الإثخان فيهم باستعانته عليهم بأعداء الله الكفرة، الذين لا يرقبون في مؤمن إلًّا ولا ذمة؟!!

- وإن كان فاعل ذلك يريد إزالة الظلم، فالأصل أن فعله هذا خطأ محض، ومعصية توجب التوبة، وإن كانت دون سابقيها؛ لوجود الشبهة[2].

وفي الاستعانة بالكفار والاستنصار بهم ضد الدولة المسلمة الجائرة، تسليط للكفار على المسلمين، وهو محرم شرعًا[3].

=

فأدلة المنع من ذلك أدلة المنع هنا في كل نوع بحسبه، إضافة إلى ماتقدم من أدلة المنع من الاستعانة بالكفار في القتال مطلقًا، أو تحت رايتهم- ينظر ماتقدم من مراجع ص٧٦٩-٧٧٠، وص ٨٤٧-، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٤٩-٦٥٠).

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٧٣. بل إن قتال الكفار لأجل هذا الغرض لا يعد جهادًا شرعيًا. ينظر: صفوة الآثار والمفاهيم لعبد الرحمن الدوسري (٣/ ٢٤٩).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٧٣.

(٣) وسيأتي مزيد بيان له بذكر الأقوال في المسألة وأدلة كل قول - إن شاء الله تعالى - عند الحديث عن الصورة الثالثة وهي الاستعانة بالكفار على أهل البغي.

وقد تحدث الفقهاء عن الأحكام المترتبة على استعانة أهل البغي أو البغاة بالكفار على أهل العدل. ينظر - مثلًا: المغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٦٩)؛ فهم يسمونهم (بغاة)، و ينظر: قوانين الأحكام الفقهية لابن جزي ص٣١٢، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٩)، وينبغي مراعاة مفهوم مصطلح (البغاة) وما يلحق به تبعًا للآراء الفقهية في ذلك. وينظر الهامش التالي، وما تقدم في تعريف أهل البغي والبغاة ص ٦٢٥ من هذه الرسالة.

=

وأما الصورة الثالثة: وهي: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي[1]؛ بمعنى استعانة أهل العدل واستنصارهم بالكفار وتجنيدهم ضد أهل البغي؛ أو استعانة الدولة المسلمة العادلة بالكفار وتحالفها معهم في قتالها ضد البغاة الخارجين عليها؛ فهذه مسألة وقع فيها خلاف بين الفقهاء؛ وبيان هذه المسألة على النحو التالي:

تحرير محل النزاع في هذه المسألة:

لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على أهل البغي؛ إذا كان حكم الشرك هو الظاهر، فالجميع متفقون- كما سبق- على أن ذلك لا يحل[2].

=

وما سبق ذكره بيان لحكم الاستنصار بالكفار في الحالتين السابقتين؛ أما بيان حكم أصل هذا الفعل، وهو: (الخروج على الإمام العادل)، كما في الصورة الأولى، و(الخروج على الإمام الجائر) كما في الصورة الثانية، فهذه تقرر رأي أهل السنة والجماعة على منعها في شأن الإمام العادل باتفاق؛ وفي شأن الجائر - جورًا لا يصل إلى حد الكفر البواح - على رأي الجمهور، وحكى النووي الإجماع على منعه، في شرحه على مسلم (١٢/ ٢٢٩)، وهي مبحوثة في كتب العقيدة.
وينظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة لعبد الله الدميجي ص٤٩٩ - ٥٤٨، وغيرها، والغلو في حياة المسلمين المعاصرة لعبد الرحمن اللويحق ص٤١١ - ٤٤٣، وما تقدم في الفصل الثاني من هذه الرسالة في المبحث الثاني: حكم الاستعانة بالبغاة على البغاة ص ٦٢٥، وما بعدها.

(١) سبق تعريف البغاة، وذكر خلاف العلماء في ذلك؛ فبينما ذهب الحنفية والمالكية والظاهرية إلى أن البغاة هم الخارجون على الإمام العادل مع اشتراط المنعة والتأويل، اعتبر الشافعية والحنابلة أن البغاة هم الخارجون بالتأويل والمنعة على الإمام سواء كان عادلًا أم جائرًا، وسبق بيان أقسامهم وحكمهم، ص٦٢٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٣، ١٣٤)، والمبسوط (١٠/ ١٣٣، ١٣٤)، وفتح القدير (٦/ ١٠٩)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥/ ١٥٤)، و التاج والإكليل (٦ / ٢٧٧)، وحاشية الدسوقي (٤ / ٢٩٩)، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير(٤ / ٤٢٩)، والأم للشافعي (٤/ ٢٢٨)، والمهذب للشيرازي (٥/ ١٩٨)، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/ ٢٦٠)، وكتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص١٥٦، ١٥٧،
=

وإنما ينحصر الخلاف في هذه المسألة، إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر؛ حيث اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة.

وهذا قول جمهور الفقهاء، من المالكية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣)، والظاهرية(٤).

وأصحاب هذا القول في استثناء حالة الضرورة من المنع فريقان(٥):

=

والأحكام السلطانية للماوردي ص١٢٢، والبيان للعمراني (١٢/ ٢٧)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ١٧٩، ١٨٠)، وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري (٢/ ١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٧/ ٣٨٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ١٢٨)، و الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (١٠/ ٥٥)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٣١١)، والمحرر في الفقه للمجد ابن تيمية (٢/ ١٦٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٦٤)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٨٣)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٥١).

(١) ينظر: قوانين الأحكام لابن جزي ص٣١٢، والذخيرة للقرافي (١٢/ ٩)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٩).

(٢) ينظر: الأم (٤/ ٢٢٨، ٢٢٩)، والمهذب للشيرازي (٥/ ١٩٨)، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/ ٢٦٠)، وكتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص١٥٦، ١٥٧، والأحكام السلطانية للماوردي ص١٢٢، والبيان للعمراني (١٢/ ٢٧)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ١٧٩، ١٨٠)، وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لزكريا الأنصاري (٢/ ١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٧/ ٣٨٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٥/ ٤٠٧)، والمجموع شرح المهذب، تكملة المطيعي (٢١/ ٤٢).

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (١٠/ ٥٥)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٣١١)، ورءوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء للعكبري (٥/ ٥٧٠)، والمحرر في الفقه للمجد ابن تيمية (٢/ ١٦٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٦٤)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٨٣)، والدرر السنية لمجموعة من علماء نجد (٧/ ١٧١ - ١٧٥).

(٤) قال ابن حزم: «برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ الآية [الأنعام: ١١٩]، وهذا عموم لكل من اضطر إليه إلا ما منع منه نص أو إجماع، فإن علم المسلم واحدًا كان أو جماعة أن من استنصر به من أهل الحرب أو الذمة [يعني على أهل البغي] يؤذون مسلمًا أو ذميًا فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بهما وإن هلك...» المحلى لابن حزم (١١/ ١١٣).

(٥) ربما يرجع سبب عدم إعمال الجمهور لقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»، في هذه المسألة: أن الأصل في دم المسلم الحرمة، والبغاة مسلمون، وقتالهم إنما هو بالقدر الذي يدفع به بغيهم؛ =

الأول: يمنع ذلك مطلقًا؛ أي وإن دعت الحاجة أو الضرورة[1] إلى ذلك.

وهذا ظاهر قول المالكية[2]، والشافعية[3]، وبعض الحنابلة[4].

=

ولهذا لا يقتل مدبرهم، ولا جريحهم، والكافر لا يرعى هذه الحرمة، فالاستعانة به أشبه باستباحة دم البغاة مطلقًا، ومعلوم أن دم المعصوم لا يباح، ولو للضرورة، وتحريم دم المسلم مطلقًا، حتى في حال الضرورة، من الأمور التي نصّ العلماء على عدم دخول الرخصة فيها، والقتل بغير حق - الذي هو مقتضى القول بالمنع - من المحظورات التي لا تبيحها الضرورات بل «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة» فلعل هذا وجه الخلاف هنا، والله تعالى أعلم.

ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٤، ٩٥، وشرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص١٨٥ (قاعدة ١٧)، ونظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية للزحيلي ص٨٩، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن حميد ص٢٤٥، ٢٤٦، طبعة دار الاستقامة، ط٢- ١٤١٢هـ، والإكراه وأثره في التصرفات، عيسى شقرة ص ٢٠٥-٢٠٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/ ١٢٠)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٥٣٩)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٦٢-٦٦٣).

(١) يجري التساهل في عبارات الفقهاء بإطلاق (الحاجة) محل (الضرورة). والحاجة هنا حاجة عامة، وهي تنزل منزلة الضرورة في هذه الحال، والجميع يعتبرون الضرورة وأحكامها؛ وقد قال الشافعي رحمه الله: «ومعنى الضرورات يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها» الأم (٤/ ١٩٩)، وينظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته، د.صالح بن حميد ص٥٥، والمدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقاء (٢/ ٩٩٦) فقرة (٦٠٣)، طبعة دار القلم- دمشق، طبعة ١٤١٨هـ.

(٢) ينظر: الذخيرة، للقرافي (١٢/ ٩)، والقوانين الفقهية، لابن جزي ص٢٣٩، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي (٤/ ٢٩٩)، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش (٩/ ٢٠٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٧٣، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٦١).

(٣) ينظر: كتاب أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص١٥٦، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٢٧٩)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ١٢٨).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٥٥)، والدرر السنية لعدد من علماء نجد (٧/ ١٧١، ١٧٥).

=

الفريق الثاني: قصر الجواز على حالة الضرورة.

وهو قول جمهور المانعين؛ وهو قول في مذهب الشافعية[(١)]، وهو مذهب الحنابلة[(٢)]، والظاهرية[(٣)].

وذهب بعض الحنابلة إلى **جواز الاستعانة بهم والتحالف معهم عند الحاجة**[(٤)].

القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة.

فيرى أصحاب هذا القول، أنه لا بأس أن يستعين أهل العدل على أهل البغي

= ومنهم من يورد منع الاستعانة بالكافر، ويعطفون على ذلك منع الاستعانة بمن يرى قتلهم مدبرين، ثم يستثنون حال الضرورة بعد ذلك، ومنهم من يستثني حال الضرورة في الموضعين نصًا، ومنهم من يخص الأخير، ومنهم من يفهم من سياقه تخصيص الأخير. ينظر مراجع الحنابلة السابقة.

(١) قال الخطيب الشربيني بعد قوله في الشرح: « (وَلَا يُسْتَعَانُ عَلَيْهِمْ) فِي قِتَالٍ (بِكَافِرٍ) ذِمِّيٍّ أَوْ غَيْرِهِ »- قال: «ظَاهِرُ كَلَامِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لَوْ دَعَتْ الضَّرُورَةُ إلَيْهِ، لَكِنَّهُ فِي التَّتِمَّةِ صَرَّحَ بِجَوَازِ الِاسْتِعَانَةِ بِهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَقَالَ الْأَذْرَعِيُّ وَغَيْرُهُ: إنَّهُ الْمُتَّجَهُ» ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني (٥/ ٤٠٧)، وينظر أيضًا: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، للأنصاري (٤/ ١١٥)، ونهاية المحتاج، للرملي (٧/ ٣٨٧)، و المهذب للشيرازي (٢/ ٢١٩)، وعبّر بالحاجة؛ والمجموع شرح المهذب، تكملة المطيعي (٢١/ ٤٢).والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٧٣، و فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٦٢).

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣/ ٣٨٣).كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي (٦/ ١٦٤)، و مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي (٦/ ٢٦٩)، والمحرر للمجد ابن تيمية (٢/ ١٦٦).

(٣) ينظر: المحلى (١٢/ ٥٢٤).

(٤) ينظر: المغني (٨/ ٥٢٩)، و الكافي لابن قدامة (٤/ ١٥٠). و يجري التساهل في عبارات الفقهاء بإطلاق (الحاجة) محل (الضرورة). والحاجة هنا حاجة عامة، وهي تنزل منزلة الضرورة في هذه الحال، والجميع يعتبرون الضرورة وأحكامها، وينظر ما تقدم في هامش (١) من الصفحة السابقة.

بأهل الذمة، والمستأمنين[1]، إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر.

وهذا القول نص عليه بعض فقهاء الحنفية، منهم السرخسي[2]، وتبعه في ذلك ابن الهمام[3]، وابن نجيم[4]، وغيرهما[5].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول القائلون بعدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة، بالكتاب والسنة والمعقول:

أ-الكتاب:

-قول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وجه الدلالة: قالوا: إن البغاة قوم من المسلمين، والاستعانة بالكافر عليهم تسليط له على المسلم، وتسليط الكافر على المسلم محرم شرعًا.

قال النووي: «لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على مسلم، ولهذا لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم، أن يوكّل كافرًا في استيفائه،

---

(١) نقل ذلك عنهم ابن قدامة في المغني (٨/ ٥٢٩)، وابن المنذر في الإشراف على مذاهب العلماء (٣/ ٢٦١)، ولم أقف عليه في نصوص الحنفية التي رجعت إليها هنا. وقال د.عبد الله الطريقي: «يفهم من عبارة السرخسي الأولى جواز الاستعانة بالكفار أيًا كان نوعهم...أما الاستعانة بأهل الذمة فقد صرح بجوازها». ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ص٢٧٣، ولكن السرخسي أكد أهل الذمة في الاستدلال لما ذهب إليه، وكذلك فعل ابن الهمام في فتح القدير. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٣، ١٣٤)، وفتح القدير (٦/ ١٠٩).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٣٣، ١٣٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (٦/ ١٠٩).

(٤) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥/ ١٥٤).

(٥) ينظر - مثلًا - ابن عابدين في: منحة الخالق على البحر الرايق مع المرجع السابق نفسه (٥/ ١٥٤)، والشيباني في السير الصغير (١/ ٢٣٨).



ولا للإمام أن يتخذ جلادًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين»[1].

وقال البهوتي: «ويحرم استعانة عليهم [يعني البغاة] بكافر؛ لأنه تسليط له على دماء المسلمين، وقال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»[2].

ب-السنة:

١-حيث احتجوا بالأحاديث العامة التي وردت بمنع الاستعانة بالمشركين[3]، ومنها:

قول النبي ﷺ لمشركٍ أدركه في طريقه ﷺ إلى بدر، وطلب أن يتبعه في الغزوة: **«فارجع فلن أستعين بمشرك»**[4].

وجه الدلالة: قالوا: الحديث عام في منع الاستعانة بالمشركين مطلقًا، إلا ما استثني بدليل من إجماع أو غيره.

قال ابن حزم: «وهذا عموم مانع من أن يستعان به [يعني المشرك] في ولاية أو

---

(١) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٧/ ٢٧٩)، وينظر أيضًا: مغني المحتاج للشربيني (٥/ ٤٠٧)، وفتح الوهاب لزكريا الأنصاري (٢/ ١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٧/ ٣٨٧)، وحاشية أبي الضياء الشبراملسي على نهاية المحتاج (٧/ ٣٨٧).

(٢) شرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٨٣)، وينظر: رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء للعكبري (٥/ ٥٧٠).

(٣) تقدم استعراض هذه الأحاديث في المبحث السابق ص٧٥٢ وما بعدها.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحثّ عليه، وذم من علمه ثم نسيه (٣/ ١٤٤٩) ح(١٨١٧). من حديث عائشة رضي الله عنها وله قصة سبق ذكرها ص ٧٥٢.
قال ابن سعد في الرجل الذي أدرك النبي ﷺ: هو خبيب بن يساف. الطبقات الكبرى (٣/ ٥٣٥)، وقول عائشة رضي الله عنها: « (كنا) يحتمل أنها كانت مع المودعين فرأت ذلك، ويحتمل أنها أرادت بقولها: (كنا) كان المسلمون، وحرة الوبرة: موضع على نحو أربعة أميال من المدينة». ينظر: شرح النووي على مسلم (١٢/ ١٩٨، ١٩٩).

قتال أو شيء من الأشياء؛ إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه، كخدمة الدابة أو الاستئجار، أو قضاء الحاجة ونحو ذلك مما لا يخرجون فيه عن الصغار؛ والمشرك اسم يقع على الذمي والحربي»[(١)].

٢-ما جاء عن النبي ﷺ من أنه قال: «**الإِسْلاَمُ يَعْلُو وَلاَ يُعْلَى**»[(٢)].

وجه الدلالة: قالوا: إن البغاة من جملة المسلمين؛ والاستعانة عليهم بالمشركين والتحالف معهم ضدهم تجعل للمشركين استعلاء وتسلطًا عليهم، فلا يجوز ذلك.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: أن مجرد الاستعانة بالكفار لاتجعل الاستعلاء لهم؛ حيث إنهم خاضعون للمسلمين ويقاتلون تحت رايتهم الظاهرة، ومقصود القتال هو التمكين لدولة المسلمين، وبسط كلمتها على الخارجين عليها بغير حق.

كما أن الحديث جاء في عدم إثبات ولاية غير المسلم على المرأة المسلمة إذا أسلمت تحته، كما قال ابن عباس في اليهودية والنصرانية تكون تحت اليهودي أو النصراني فتسلم هي، قال: «يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى»[(٣)].

وهذا وإن كان يشمل منع كل ولاية للكافر على المسلم، فهذا غير موجود في هذه الصورة؛ إذ الولاية والغلبة والراية الظاهرة للمسلمين؛ فالاحتجاج بالحديث على منع الاستعانة بهم غير صحيح.

ج-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن القصد من قتال البغاة كفُّهم وتفريق شملهم، وردهم إلى الطاعة،

---

(١) ينظر: المحلى (١١/ ١١٣).

(٢) تقدم تخريجه ص٣٠٢.

(٣) ينظر: إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، لابن حجر (٧/ ٥٤٤)، وتقدم تخريجه ص٣٠٢.

لا قتلهم؛ والكفار يتدينون بقتلهم، فهم غير مأمونين على نفوسهم، بل وحريمهم، لما يعتقدونه دينًا من إباحة دمائهم وأموالهم التي أوجب الله تعالى حظرها وأمر بالمنع منها، ويتشفّون من المسلمين بذلك، فلا تجوز الاستعانة بهم على البغاة(1).

الثاني: أن الكافر لا يستعان به في قتال الكفار؛ فلأن لا يستعان به في قتال مسلم من باب أولى(2).

الثالث: أن هذا القول يجعل المشرك في منزلة ينال بها مسلمًا حتى يسفك بها دمه؛ مع أن القائل به يمنع المشرك من ذبح النسك، إذا كان تقربًا إلى الله ﷻ، فكيف أجاز أن يجعل المشرك في منزلة ينال بها من مسلمٍ، مع منعه من تسليطه على شاته التي يتقرب بها إلى ربه؟!(3).

ويمكن أن يناقش هذا الوجه: بأن حكم الإسلام هو الظاهر؛ وإنما استحق الباغي القتل بحكم الإسلام فيه.

وأجيب بأن: المشرك هو القاتل؛ والمقتول قد صُيّر حتفه بيدي من خالف دين الله ﷻ؛ ولعله يقتله بعداوة الإسلام وأهله، في الحال التي لا يستحل فيها - القاتل - قتله، والقصد من قتال البغاة كفُّهم وتفريق شملهم، وردهم إلى الطاعة، لا قتلهم(4).

---

(١) ينظر: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص١٥٦، ١٥٧، ونهاية المحتاج للرملي (٧/ ٣٨٧)، والمهذب للشيرازي (٥/ ١٩٨)، والبيان للعمراني (١٢/ ٢٧)، والمجموع شرح المهذب [تكملة المطيعي] (٢١/ ٤٢)، و ورءوس المسائل الخلافية للعكبري (٥/ ٥٧٠)، والمغني [مع الشرح الكبير] لابن قدامة (١٠/ ٥٥)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٣١١)، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٦٤).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٦٤).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٥٨).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٦٥٨).

ثم إن المستدِل منع أمورًا دون ذلك؛ فإنه يمنع إمضاء قضاء ذمي يستقضيه قاض مسلم في حزمة بقل، وهو يسمع قضاءه فإن أخطأ الحق ردَّه؛ استعظامًا أن ينفذ على مسلم شيء بقول ذمِّي، مع أن حكم القاضي المسلم هو الظاهر؛ لأنه بأمر مسلم، ولأن الذمي موضع حاكم، فكيف يترك للمشرك قتل الباغي في الموضع الذي لا يصل الإمام إلى أن يأمره بقتل إن رآه، ولا كف؟![1].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون **بجواز التحالف مع الكفار من أهل الذمة أو المستأمنين والاستعانة بهم على البغاة، بالسنة والمعقول:**

أ-السنة:

حيث احتجوا بعموم الأحاديث التي ورد فيها استعانته ﷺ بالمشركين، وما جاء من تحالفه مع أهل الكتاب من يهود المدينة[2]، ومنها:

١- ما جاء في كتب السير أن النبي ﷺ كتب كتابًا بين المسلمين وبين اليهود وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، ومما جاء في الكتاب: «**وَإِنّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ**» وجاء فيها: «**وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَـذِهِ الصّحِيفَةِ**»، وجاء فيها: «**وَإِنّ بَيْنَهُمْ النّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ**»[3].

وجه الدلالة: قالوا: ففيها جواز الاستعانة بالمشركين من أهل الكتاب والتحالف معهم، والاستعانة بأموالهم، والنصر بأنفسهم[4]؛ إذا كان حكم

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٦٥٨).

(٢) ينظر تلك الأحاديث ص٦٣١ وما بعدها.

(٣) تقدم تخريجه وذكر روايته وطرقه ودلالته ص ٣٦ وما بعدها.

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد شبير ص٢٧٧، و فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٩٨).

الإسلام هو الظاهر[(١)].

٢- أن النبي ﷺ استعان بالمنافقين في يوم أحد، وانخزل[(٢)] عنه عبد الله بن أبيّ، بأصحابه[(٣)].

وجه الدلالة: دلَّ الخبر على استعانته ﷺ بالمنافقين وهم أشدُّ من أهل الكتاب خطرًا وأثرًا، وأشد تربصًا بالمؤمنين، وأحرص على خذلانهم وفشلهم وانكسارهم؛ فدل على جواز الاستعانة بالمشركين من أهل الكتاب إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر -كما في هذه المسألة-[(٤)].

ونوقش الاستدلال بهذه الأحاديث وما في معناها: بأن: الاحتجاج بأن النبي ﷺ استعان بالمشركين على المشركين؛ لا يستقيم في هذه المسألة؛ لأنه ليس في المشركين عِزّ محرّم أن نذلّه، ولا حُرمة حرمت إلا أن نستبقيها؛ كما يكون في أهل دين الله ﷻ، ولو جاز أن يستعان بهم على قتال أهل البغي في الحرب؛ كان أن يمضوا حكمًا في حزمة بقل[(٥)] أجوز»[(٦)].

---

(١) ينظر: الأم (٤/ ٢٢٩)، حكاية لدليل من خالفه.

(٢) قال ابن الأثير: «حديث أحد: «انخزل عبد الله بن أبي من ذلك المكان»: أي: انفرد» النهاية في غريب الحديث (٢/ ٢٩). يقال: انخزل في مشيته ارتخى، كأن الشوك شاك قدمه، وأقدم على الأمر ثم انخزل عنه، أي: ارتد [رجع] وضعف. أساس البلاغة للزمخشري ص١٦١.

(٣) ذكره ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٩٢، ٩٣)،وتقدم تخريجه ص٨٠٥.

(٤) ينظر: الأم (٤/ ٢٢٩)، حكاية لدليل من خالفه.

(٥) البقل: ما نبت في بَزْرِه لا في أرومة ثابتة، أو كل نبات اخضرّت به الأرض وليس بشجر؛ وضابطه: أنه إذا رعي لم يبق له ساق، بخلاف الشجر وإن دقّ. ينظر: كتاب العين للفراهيدي (٥/ ١٧٠)، والمخصص لابن سيده (٣/ ٢٤٠)، والمغرب ص٤٨، والمصباح المنير للفيومي (١/ ٥٨).

(٦) ينظر: الأم (٤/ ٢٢٩).

ب-المعقول:

قالوا: إن قتال أهل العدل لأهل البغي، قتال لإعزاز الدين، والاستعانة على البغاة بالكفار، كالاستعانة عليهم بالكلاب[1].

قال السرخسي: «ولا بأس بأن يستعين أهل العدل بقوم من أهل البغي وأهل الذمة على الخوارج إذا كان حكم أهل العدل ظاهرًا؛ لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين، والاستعانة عليهم بقوم منهم، أو من أهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب»[2].

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه:

الأول: أنه قياس في مقابل النص، والقياس في مقابل النصّ فاسد الاعتبار؛ وبيانه أن القياس هنا في مقابل النصوص التي تحرّم تسليط الكافر على المسلم؛ كما أنه مواجه بعموم قول النبي ﷺ: «**فارجع فلن أستعين بمشرك**»[3].

وجاء في الدرر السنية: «وأما استنصار المسلم بالمشرك على الباغي فلم يقل بهذا إلا من شذَّ واعتمد القياس، ولم ينظر إلى مناط الحكم والجامع بين الأصل وفرعه»[4].

ثم إنه مقابل بقياس آخر، أقوى، فإن الكافر لا يستعان به في قتال الكفار؛ فلأن لا يستعان به في قتال مسلم من باب أولى[5].

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٤)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/ ١٠٩).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٣٤).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (١٨١٧)، وتقدم تخريجه ص٧٥٢.

(٤) ينظر: الدرر السنية (٧/ ١٧١).

(٥) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٦٤).

كما أنه لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم أن يوكل كافرًا في استيفائه؛ فكيف يستعان به ويتحالف معه على قتله؟!

قال النووي: «لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على مسلم، ولهذا لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم، أن يوكّل كافرًا في استيفائه، ولا للإمام أن يتخذ جلادًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين»[1].

الثاني: أن قولهم: إن قتال أهل البغي من أجل إعزاز الدين؛ صحيح، لكن عزّة الدين لا ينحصر تحققها في الاستعانة بالكفار؛ بل إنها تتحقق بغير ذلك.

الثالث: قولهم: إن الاستعانة بالكفار ونحوهم كالاستعانة بالكلاب؛ قد يقال: صحيح أيضًا، لكن ما الداعي لتسليط الكلاب على البغاة، مع أنهم مسلمون؟![2]

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة الفريقين وما جرى عليها من مناقشات وردود، فإن الذي يظهر للباحث بجلاء هو رجحان قول الجمهور؛ القائلين بعدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة؛ وذلك لأسباب:

١ – قوة أدلتهم ووضوحها، فهي ما بين نص، وتقعيد مبني على النص، وقياس جلي، واستدلال من المعنى تؤكده النصوص الشرعية الكاشفة عن طبيعة أهل الكفر؛ فهي أدلة ظاهرة الوضوح، ولاسيما في مثل هذا الأمر الخطير.

٢ – ضعف أدلة أصحاب القول الثاني، وعدم سلامتها من المناقشة والاعتراض.

---

(١) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٧/ ٢٧٩)، وينظر أيضًا: مغني المحتاج للشربيني (٥/ ٤٠٧)، وفتح الوهاب لزكريا الأنصاري (٢/ ١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٧/ ٣٨٧)، وحاشية أبي الضياء على نهاية المحتاج (٧/ ٣٨٧).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي د.عبد الله الطريقي ص٢٧٤.

٣- أن القول بجواز الاستعانة بالكفار على البغاة - إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر - قول لم يستقم له دليل، بل يعارض الأدلة الصحيحة المستقيمة؛ ومن هنا كانت نصوص الأئمة حاسمة حازمة في بيان هذا الحكم:

فقد قال الإمام الشافعي: «لا يجوز لأهل العدل عندي أن يستعينوا على أهل البغي بأحد من المشركين؛ ذمي ولا حربي، ولو كان حكم المسلمين الظاهر؛ ولا أجعل لمن خالف دين الله، الذريعة إلى قتل أهل دين الله»[١]، فتأمل هذه الجملة الأخيرة.

وقال الشوكاني: «وأما الاستعانة بالكفار فلا تجوز على قتال المسلمين؛ لأنه من تعاضد الكفر والإسلام على الإسلام، وقبح ذلك معلوم، ودفعه بأدلة الشرع لا تخفى»[٢].

وعليه؛ فلا يجوز تجنيد غير المسلمين في قتال المسلمين وإن كانوا بغاة.

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: ظهور خطأ من أجاز الاستعانة بالأمريكان وغيرهم من الكفار على دفع عدوان الحكومة العراقية آنذاك، على دولة الكويت والسعودية، إذ كان المنطلق الذي اعتمد عليه هو مسألة جواز الاستعانة بالمشركين؛ فإن من أجازها من الجمهور قد قصرها على الاستعانة بالمشركين على المشركين تحت راية المسلمين الظاهرة، وأن تكون القيادة لهم.

بينما الأمر في حرب الخليج كان على خلاف ذلك؛ فلم تكن استعانة وتحالفًا مع المشركين تحت راية المسلمين؛ بل كانت القيادة والراية والظهور للأمريكان ومن معهم، كما لم يكن المتحالف ضده من المشركين؛ بل كان من المسلمين البغاة

---

(١) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٢٣٢).

(٢) ينظر: السيل الجرار (٤/ ٥٢١). وينظر كلام النووي السابق في بيان الدليل الأول لأصحاب القول الأول، وكذلك بقية مراجع هذا الدليل.

باعتبار معنى البغي العام وليس الخاص الذي سبق بيانه[1].

ومثل ذلك عدم جواز الاستعانة بالأحلاف المعاصرة التي تكون فيها الراية الظاهرة والسلطان والكلمة والقيادة لدولة غير إسلامية[2]، وذلك في الحروب والمواجهات التي تندلع بين بعض الدول الإسلامية، أو مايحدث داخل الدولة الواحدة من مواجهات بين أطياف الشعب وفصائله المختلفة.

ولايعني ذلك ترك الطرف الظالم الباغي ليستأصل شأفة المستضعفين، بل الواجب ردعه ودفعه، ولكن تقع مهمة ذلك على عاتق الدول الإسلامية وجيوشها، وعند عجزها أو غيابها؛ فيكون الجواز متوقفًا على فقه الضرورة، و(تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما) ونحوها من القواعد التي أيدتها الشريعة في تقريرها للأحكام الشرعية[3]. والله أعلم.

* * *

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (٦/ ١٥٢).

(٢) كما هو الحال في حلف الناتو ونحوه من الأحلاف.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (٤/ ١٤٢٤)، والاستعانة بغير المسلمين، د.محمد شبير ص٣٠٧. وينظر ماتقدم من الخلاف في مثل ذلك، وشرطه عند من أجازه ص ٧٦٨ وما بعدها.



المبحث الثالث

حكم تأجير القواعد العسكرية والمطارات

تمهيد:

لم يعد خافيًا على أحد ما آلت إليه طبيعة الحروب الحديثة، وماترتب على ذلك من حاجة الدول الكبرى إلى قواعد عسكرية ومطارات منتشرة ومبثوثة في أنحاء العالم، لتقديم الدعم لجيوشها، ولتحقيق القدرة على سرعة الردع والتدخل عند الحاجة لذلك.

وتتأكد هذه الحاجة للدول ذات الطبيعة التوسعية، أو التي منحت لنفسها حق التدخل في بؤر الصراع المختلفة في أنحاء العالم، تحت دعاوى ومبررات شتى؛ مثل حماية مصالحها، أو تنفيذ قرارات وتوجهات وتعليمات مايسمى بالشرعية الدولية تارة، ومجلس الأمن أخرى، وحقوق الإنسان ثالثة، وهكذا دواليك!!

ولما كانت أغلب الدول العربية والإسلامية بموقعها المتميز، وقربها أو وقوعها في بؤرة الحدث وأماكن الصراع المحتدم، ولغير ذلك من الأسباب – لما كانت بهذه المثابة؛ فقد اعتبرت أراضيها هي الخيار الأنسب لإقامة تلك القواعد، أو لاستئجار تلك المطارات، التي تستخدم لأغراض عسكرية؛ إما مباشرة؛ من خلال استخدامها كمراكز إمداد بالمعدات والطائرات والأسلحة المختلفة، أو غير مباشرة؛ من خلال ماتقدمه من الدعم اللوجستي [1] والمعلوماتي والطبي لقوات

---

(١) (لوجستي): هي الكلمة المعربة للكلمة الإنجليزية (logistic) وهي مأخوذة من الكلمة (logistics) وعن هذه الكلمة يقول قاموس وِبستر: «العلم الذي يبحث موضوع نقل الجنود و معداتهم و ما يحتاجونه، ويتناول توفير تلك المعدات و صيانتها». اه. ينظر: موسوعة ويكيبيديا http://ar.wikipedia.org/wiki.

تلك الدول في ساحات المعارك.

وفي غالب الأحوال- إن لم تكن جميعها- يحظر على أي أحد من أبناء تلك الدول -مهما كانت منزلته- يحظر عليهم الاقتراب من هذه القواعد، أو دخولها، أو دخول أجزاء منها في أفضل الأحوال، بل لا يعلم على وجه الدقة ما تحتويه تلك القواعد من معدات وقوات، ومايدار فيها من أعمال، أو مايجري فيها من اتصالات، والتي تتم في الغالب عبر الأقمار الصناعية بعيدًا عن رقابة الدولة المضيفة.

ومن هنا فقد ثارت مجموعة من التساؤلات؛ مثل:

حكم تعاقد تلك الدول الإسلامية مع الدول الأخرى على تأجيرها القواعد العسكرية، والمطارات في البلاد الإسلامية؟

وهل يجوز لتلك الدول تقديم أي نوع من أنواع المساعدات الأخرى، المتعلقة بالشؤون العسكرية لتلك الدول غير الإسلامية، بعوضٍ أو بغير عوض، الأمر الذي يجعلها تسير في طريق القوة، بفضل تلك الصفقات والمساعدات؟!

هذا ما نعرض له في هذا المبحث من خلال النقاط التالية:

أولًا: التعريف بالقواعد العسكرية وبيان أغراض إنشائها.

ثانيًا: علاقة إيجار هذه القواعد بموضوع البحث.

ثالثًا: علاقة هذه المسألة بمسألة بيع الأسلحة لأهل الحرب، وكلام الفقهاء في ذلك.

رابعًا: حكم هذه المسألة، وبيان القواعد الشرعية العامة التي تندرج تحتها.

أولًا: التعريف بالقواعد العسكرية، وبيان أغراض إنشائها.

عرفت بأنها: «مواقع استراتيجية[1]، من بريةٍ، أو ساحلية، تقيمها الدول

(١) الاستراتيجية: كلمة يونانية الأصل، تعني في الاصطلاح: فن أو علم القيادة العامة في الحرب؛

الكبرى في داخل الحدود الإقليمية للدول الأخرى باتفاق مع حكوماتها مقابل إيجارة سنوية، أو منح، أو إعانات مالية...»[(١)].

وعرفها البعض بأنها: «أرض في دولة ما، تشغلها دولة أخرى لاستعمالها في أغراض حربية، حسب الاتفاق الذي يبرم بين الدولتين»[(٢)].

كيفية إقامة القواعد العسكرية والغرض منها:

تقوم القواعد الأجنبية في العادة على أساس اتفاقات ثنائية بين الدولة الكبرى وحكومة دولة أخرى.

ويعتبر هذا العمل وسيلة استعمارية للسيطرة وبسط النفوذ السياسي والعسكري، منذ أن تطورت أساليب الاستعمار؛ لهذا كانت الولايات المتحدة - وهي دولة لم تباشر الاستعمار القديم - أولى الدول الكبرى التي اتخذت من التحالفات والقواعد العسكرية وسيلة لبسط نفوذها، وهي السياسة التي عرفت بعد الحرب العالمية الثانية بالإمبريالية الجديدة[(٣)].

أي: جميع التدابير اللازمة لتحقيق النصر. ويُطلق اسم (مراكز استراتيجية) على المواقع ذات الأهمية العسكرية في كسب المعارك، سواءٌ في الحرب الدفاعية أو الهجومية، ويعتمد اختيار القواعد العسكرية التي تقيمها بعض الدول الكبرى في أراض أجنبية على الأهمية الاستراتيجية لهذه المواقع، في ضوء تطورات أساليب الحرب الحديثة. ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص٥٥، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد هيكل (٣/ ١٦٤٠).

(١) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص٩٤١، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد هيكل (٣/ ١٦٤٠).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات السياسية والدولية، د.أحمد زكي بدوي ص٨٨، دار الكتاب المصري-القاهرة، ودار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

(٣) الإمبريالية هي: مصلح سياسي يقصد به: علاقة طرف قوي بطرف ضعيف، يصبح بموجبها شعب منطقة جغرافية معينة خاضعًا لرغبات ونفوذ دولة أجنبية، وهي سياسة تهدف إلى تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين الدول الرأسمالية الكبرى، وتحوِّل العالم إلى احتكارات دولية تتآمر على حقوق الشعوب الصغرى، وتعرقل قوى الإنتاج فيها؛ لهذا فإن الإمبريالية بمفهومها الحديث - تعتبر

ولا تعتمد الدول الكبرى في عقد هذه الاتفاقات الثنائية على الإغراءات الاقتصادية فحسب، بل على العوامل السيكولوجية - النفسية - لبث روح الخوف والفزع من أخطار محتملة تهدد هذه الدول، ونُظُم الحكم فيها.

ويعتبر الاحتفاظ بالقواعد العسكرية جزءًا من اتفاقيات الدفاع المشترك[1].

ثانيًا: علاقة إيجار القواعد العسكرية للكفار بموضوع البحث.

لهذا الموضوع علاقة لصيقة ووثيقة بموضوع البحث الذي يتناول طبيعة الأحلاف وأحكامها؛ حيث إن أحد أبرز آثار الأحلاف المعاصرة في الواقع هو ماتمنحه الدول الصغرى لحليفتها الكبرى؛ أو بمعنى أدق: ماتفرضه الدول الكبرى على حليفاتها الصغرى من حق إنشاء القواعد العسكرية على أراضيها، واستخدام موانئها ومطاراتها؛ سواء في حالتي السلم أو الحرب[2] - التي غالبًا لا تقع، وإنما تظل كالأسد الرابض الذي تهدد به تلك الدول لاستنزاف مواردها واستمرار الامتيازات التي تفرضها الدول الكبرى على حليفاتها الصغرى- بينما

=

صورة من الاستعمار التقليدي، تلجأ إليه الدول الاستعمارية القديمة، والدول الرأسمالية، لبسط سيطرتها السياسية والاقتصادية على الدول النامية، عن طريق المِنح، والقروض، وتصدير رؤوس الأموال الأجنبية، مع خفض أسعار منتجاتها من الخامات؛ وبالتالي إلى خفض مستوى المعيشة فيها، وزيادة العجز المالي في ميزانياتها. وفي ظل هذا النظام تتحول المنافسات الاقتصادية الدولية إلى احتكارات لا تخدم سوى مصالح الدول الرأسمالية الكبرى. ينظر: القاموس السياسي، لأحمد عطية الله ص١١٧، وموسوعة الهلال الاشتراكية ص٥٦، ٥٧، مطابع دار الهلال بمصر، ط١٩٨٦م، وموسوعة علم العلاقات الدولية، د.مصطفى عبد الله خشيم ص١٢١-١٢٣، طبعة الدار الجماهيرية -ليبيا، ط٢- ٢٠٠٤م.

(١) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص٩٤١، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص٣١٣.

تظل هذه القواعد العسكرية وتلك المطارات والموانئ طوع أمر وإرادة الدول الكبرى تستعملها كيف تشاء، وتوجهها أين تشاء، وتهدد بها من تشاء.

والعجيب أن الدول الصغرى تساهم في نفقات هذه القواعد وربما تتحمل عن الدول الكبرى كلفة تشغيلها، أو النصيب الأكبر منها، بينما هذه القواعد وتلك الموانئ والمطارات قد تستخدم في حروب ظالمة غير عادلة ضد دول أخرى، لا خلاف بينها وبين الدول التي تنطلق الصواريخ من قواعدها، والطائرات من مطاراتها، والبوارج من موانئها!!

بل قد تكون تلك الدول التي تهاجم من قِبَل الدول الكبرى هي دولًا إسلامية؛ كما حدث في الحرب الظالمة ضد العراق، وكما حدث في الحرب الظالمة ضد أفغانستان!!

ثالثًا: علاقة هذه المسألة بمسألة بيع الأسلحة لأهل الحرب، وكلام الفقهاء في ذلك.

لم يتطرق الفقهاء الأولون إلى بحث مسألة تأجير القواعد العسكرية للكفار، حيث إن هذا الأمر لم يكن قائمًا ولا حتى متوقعًا؛ أن يُمنح الكفار جزءًا من دار الإسلام ليقيموا عليه قاعدة عسكرية، تُسَيَّر منها جيوش الكفار إلى حيث يشاءون!!

إلا أن هناك مسألة أخرى لها بعض التعلق بهذه المسألة تعرض لها الفقهاء وبحثوا حكمها، وقالوا فيها كلمتهم، وهذه المسألة هي بيع الأسلحة لأهل الحرب، وأخرى عند الفتنة.

وهذه المسألة نقل النووي الإجماع على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب؛ حيث قال: «وأما بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع، ولو باعهم إياه لم ينعقد البيع، على المذهب الصحيح، وبه قطع جماهير الأصحاب»[1].

---

(١) ينظر: المجموع (٩/ ٣٣٥)، والوسيط، أبو حامد الغزالي (٣/ ٦٩). وينظر أيضًا: تبيين الحقائق (٥/ ١٢٥)، وبدائع الصنائع (٤/ ١٨٩)، والسير الكبير (٤/ ١٤١)، والخراج لأبي يوسف ص ١٩٠، =

ولايقدح في هذا الإجماع ما جاء من نصوص قد يوهم ظاهرها إباحة ذلك؛ حيث إنها إما ضعيفة لا تثبت، ومع ذلك فلا تسعف من يفهم منها جواز ذلك، وإما أنها صحيحة ولادلالة فيها ألبتة، ومن تلك النصوص:

١-ما روي عَنْ ذِي الْجَوْشَنِ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ بَعْدَ أَنْ فَرَغَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ بِابْنِ فَرَسٍ لِي، فَقُلْتُ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي قَدْ جِئْتُكَ بِابْنِ الْقَرْحَاءِ لِتَتَّخِذَهُ، قَالَ: «**لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ، وَلَكِنْ إِنْ شِئْتَ أَنْ أَقِيضَكَ بِهِ الْمُخْتَارَةَ مِنْ دُرُوعِ بَدْرٍ فَعَلْتُ**» فَقُلْتُ: مَا كُنْتُ لِأَقِيضَكَ الْيَوْمَ بِغُرَّةٍ(١) قَالَ: «**فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِ**»(٢).

وروي من طريق أخرى عند أحمد عن جرير بن حازم عن أبي إسحاق الهمْداني بلفظ: قال:قدِم على النبي ﷺ ذو الجوشن وأهدى له فرسًا- وهو يومئذ مشرك-(٣).

= والحطاب (٤/ ٢٥٤)، وجواهر الإكليل(٢/ ٣ و١٤٥)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٢٨)، ونهاية المحتاج (٥/ ١٢٢)، والقليوبي (٣/ ١٩)، والمغني (٤/ ١٥٥)، ودليل الطالب ص١٠٧، والإنصاف (٤/ ٣٢٧)، والمبدع (٤/ ٤٣)، والمحرر في الفقه (١/ ٣١١)، ومطالب أولي النهى (٣/ ٥٢)، والروض المربع (٢/ ٤٩)، وإعلام الموقعين (٣/ ١٥٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ١٥١-١٥٣).

(١) قال الخطابي: «فيه أنه سمَّى الفرس (غُرة). وأكثر ما جاء ذكر الغرة في الحديث، إنما يُراد بها النسمة من أولاد آدم عليه السلام، عبد أو أمة. وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لا تكون الغُرة إلا عبدًا أبيض، أو جارية بيضاء». ينظر: معالم السنن للخطابي (٤/ ٩٠، ٩١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٣٣٣) ح(١٥٩٦٥)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في حمل السلاح إلى أرض العدو (٣/ ٩٢) ح(٢٧٨٦)، وابن أبي شيبة في مسنده (٢/ ٥٢) ح(٥٥٩)، والطبراني في الكبير (٧/ ٣٠٧) ح(٧٢١٦)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ١٨٤) ح(١٨٢٤٢). وضعف الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٥/ ٣٣٥-٣٣٦)، وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود (٤٨١). وينظر كلام العلماء عنه في الوجه الأول في بيان أن الحديث لاحجة فيه على جواز بيع السلاح لأهل الحرب. وقوله: أُقِيضُكَ مِنَ الْمُقَايَضَةِ، وَهِيَ الْمُبَادَلَةُ. ومعناه: أبدلك به، وأعوضك منه. والمقايضة في البيوع: المعاوضة، أن يعطي متاعًا، ويأخذ آخر، لا نقد فيه. ينظر: معالم السنن للخطابي (٤/ ٩٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢٧/ ١٩٣) ح(١٦٦٣٤)، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٧/ ١٩٣): إسناده ضعيف لانقطاعه.

وهذا الحديث لا حجة فيه على جواز بيع السلاح لأهل الحرب من وجوه:

الأول: أن الحديث ضعيف لا يثبت؛ إسناده ضعيف لانقطاعه، أبو إسحاق- وهو عمرو بن عبد الله السبيعي- لم يسمع من ذي الجوشن، وإنما سمعه من ابنِه شمر عنه.

نصَّ على ذلك سفيان الثوري، وابن أبي حاتم، وأبو القاسم البغوي[1].

وأورده المنذري في مختصر سنن أبي داود[2] ثم قال: والحديث لا يثبت، فإنه دائر بين الانقطاع، أو رواية من لا يعتمد على روايته[3].

الوجه الثاني: أنه ليس في الحديث أن النبي ﷺ سيبيعه على نحو يتقوى به أهل الحرب؛ حيث إن المقابل الذي كان النبي ﷺ سيحصل عليه عوضًا عن الدروع الدفاعية التي عرضها، هو سلاح آخر كان يُعتبر من الأسلحة الهجومية؛ لأن الخيول في ذلك الوقت كانت تقوم بدور المدرعات في أيامنا هذه[4]!

ويبدو أن السلاح الذي عرضه «ذو الجوشن» كان أنفس من السلاح المعروض عليه، ومن أجل ذلك رفض هذه الصفقة.

وعلى هذا، فلا دلالة في الحديث على مطلق جواز بيع السلاح لأهل الحرب؛ لأن الواقع هنا، هو استبدال سلاحٍ أكثر قيمة بسلاح أقل قيمة. وهذا ما لا

---

(١) ينظر: المراسيل، لابن أبي حاتم، تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ - ١٣٩٧هـ، ومختصر سنن أبي داود، للمنذري (٤/ ٩٠).

(٢) ينظر: مختصر سنن أبي داود، للمنذري (٤/ ٩٠) ح (٢٦٦٨).

(٣) ينظر: تخريج الأرناؤوط على المسند (٢٥/ ٣٣٥-٣٣٦)، وضعيف أبي داود للألباني (٢/ ٣٦٧-٣٦٩) ح(٤٨١).

(٤) ينظر: الحرب، محمد صفا ص٤٢٤، طبعة دار الرؤية العلمية-بيروت، والدار السعودية- جدة، ودار النفائس-بيروت، ط٢- ١٩٨١م.

اعتراض عليه[1].

٢ - ومما يورد من النصوص الشرعية في معرض القول بمشروعية بيع السلاح لأهل الحرب، ماصح عَنْ خَبَّابٍ، قَالَ: كُنْتُ قَيْنًا[2] بِمَكَّةَ، فَعَمِلْتُ لِلْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ السَّهْمِيِّ سَيْفًا فَجِئْتُ أَتَقَاضَاهُ، فَقَالَ: لاَ أُعْطِيكَ حَتَّى تَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ قُلْتُ: «لاَ أَكْفُرُ بِمُحَمَّدٍ ﷺ حَتَّى يُمِيتَكَ اللهُ، ثُمَّ يُحْيِيَكَ»...الحديث[3].

قال الزيلعي: «قال ابن حبان في صحيحه: قد يفهم من حديث خباب بن الأرت كنت قينًا بمكة، فعملت للعاص بن وائل سيفًا، فجئت أتقاضاه، الحديث، إباحة بيع السلاح لأهل الحرب، وهو فهم ضعيف، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد، وفرض الجهاد، والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ. انتهى»[4].

وقال ابن حجر حول هذا الحديث مما يتصل بما نحن فيه: «قوله: (باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب)؟ أورد فيه حديث (خباب) وهو إذ ذاك مسلم، في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك، وكان ذلك بمكة، وهي إذ ذاك دار حرب. واطَّلع النبي ﷺ على ذلك وأقرَّه، ولم يجزم المصنف بالحكم، لاحتمال أن

---

(١) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص٢٠٤، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٣).

(٢) القين: الحداد. ينظر: تهذي اللغة للأزهري (٩/ ٢٤٢)، والمصباح المنير (٢/ ٥٢١)، ومختار الصحاح ص٢٦٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب ذكر القين والحداد (٣/ ٦٠) ح(٢٠٩١)، ومسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب سُؤَالِ الْيَهُودِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الرُّوحِ...(٤/ ٢١٥٣) ح(٢٧٩٥) من حديث خَبَّاب بْن الأَرَتِّ رضي الله عنه.

(٤) ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، للزيلعي (٣/ ٣٩١).

يكون الجواز مقيدًا بالضرورة، أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن في قتال المشركين، ومنابذتهم، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه.

وقال المهلب: «كره أهل العلم ذلك إلا لضرورة بشرطين: أحدهما: أن يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله. والآخر: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين»... »[(1)].

وقد اتفقت كلمة أئمة فقهاء المذاهب على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب، وكل ما من شأنه أن يتقووا به على حرب المسلمين:

فعند الحنفية:

قال أبو يوسف في كتاب الخراج: «ولا ينبغي للإمام أن يترك أحدًا من أهل الحرب يدخل بأمان، أو رسولًا من ملكهم يخرج بشيء من الرقيق[(2)]، أو السلاح، أو بشيء مما يكون قوة لهم على المسلمين. فأما الثياب والمتاع، فهذا وما أشبهه لا يمنعون[(3)] منه»[(4)].

---

(١) ينظر: فتح الباري (٤/ ٤٥٢).

(٢) لأنه إما أن يقاتل بنفسه، أو يكون منهم من يقاتل. وتقويتهم بالمقاتل فوق تقويتهم بآلة القتال!. ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٠٩).

(٣) «فإنه عليه الصلاة والسلام أمر ثمامة أن يمير أهل مكة، وهم حربٌ عليه... يقال: مار أهله، أي: أتاهم بالطعام». ينظر: الهداية وشرحها العناية - فتح القدير (٥/ ٤٦١).
وخبر ثمامة جاء في سيرة ابن هشام (٢/ ٦٣٨)، وأخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ١١٢) ح(١٨٠٣١)، وابن حبان في صحيحه (٤/ ٤٢) ح(١٢٣٩)، وقال الأرناؤوط في تعليقه على ابن حبان: إسناده صحيح على شرط مسلم. وذكره في نصب الراية لأحاديث الهداية (٣/ ٣٩٢-٣٩٣)، ونصه: جاء أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، فَسَأَلَهُ بِالرَّحِمِ؛ إِلَّا أَرْسَلْتَ إِلَى ثُمَامَةَ؛ أَنْ يُخَلِّيَ الْحَمْلَ - أي حمل الطعام - إِلَيْنَا، فَإِنَّا قَدْ هَلَكْنَا جُوعًا، ففعل النبي ﷺ، وَكَتَبَ مَعَهُ كِتَابًا إِلَى ثُمَامَةَ؛ أَنْ خَلِّ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَبَيْنَ الْمِيرَةِ - جلب الطعام - فَلَمَّا جَاءَهُ الْكِتَابُ، قَالَ: سَمْعًا وَطَاعَةً لِرَسُولِ الله ﷺ وأصل القصة في الصحيحين؛ البخاري، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة، وحديث ثمامة بن أثال (٥/ ١٧٠) ح(٤٣٧٢)، و مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسير وحبسه، وجواز المنِّ عليه (٣/ ١٣٨٦) ح(١٧٦٤)، من حديث أبي هريرة ﷺ.
قال السرخسي: «وهذا؛ لأن المسلمين يحتاجون إلى بعض ما في ديارهم من الأدوية، والأمتعة. فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون أيضًا ما في ديارهم!».. ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٠٩).

(٤) ينظر: كتاب الخراج لأبي يوسف ص٢٠٤.

وقال المرغيناني: «ولا ينبغي أن يُباع السلاح من أهل الحرب، ولا يُجهَّز إليهم؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب، وحمله إليهم[(١)]، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين، فيمنع ذلك. وكذا الكُراعُ[(٢)] لما بيَّنَّا، وكذا الحديد؛ لأنه أصل السلاح[(٣)]، وكذا بعد الموادعة؛ لأنها على شرف النَّقْض، أو الانقضاء، فكانوا حربًا علينا»[(٤)].

وقال السرخسي: «وإذا دخل التاجر إليهم ليأتي المسلمين بما ينتفعون به من ديارهم فإنه لا يجد بُدًّا من أن يحمل إليهم بعض ما يوجد في ديارنا، فلهذا رخَّصنا للمسلمين في ذلك، إلا الكُراع، والسَّبي، والسلاح، فإنه لا يُحمل إليهم شيء من ذلك - منقول عن: إبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنهم، وهذا لأنهم يتقوون بالكراع والسلاح على قتال المسلمين،

---

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٣٩١) وقال: غَرِيبٌ بِهَذَا اللَّفْظِ، وأخرجه البزار (٩/ ٦٣) ح(٣٥٨٩)، والطبراني في الكبير (١٨/ ١٣٦) ح(٢٨٦) عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، بلفظ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ السِّلَاحِ فِي الْفِتْنَةِ»، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ١٠٨) ح(٦٥٢٤)، وقال: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه بحر بن كنيز، وهو متروك». وأخرجه ابن عدي في الكامل (٦/ ٢٦٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٥٣٥) ح(١٠٧٨٠) من حديث عمران مرفوعًا، وصوب البيهقي وقفه، وكذلك ذكره البخاري تعليقًا، البخاري (٤/ ٣٧٨)، كتاب البيوع، باب بيع السلاح في الفتنة. وضعف الحافظ المرفوع، وصوب وقفه. ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر (٣/ ٤٦). وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٠٥٩).

(٢) قيل لجماعة الخيل خاصة: كُراع. ينظر: العين (١/ ٢٠٠)، والنهاية (٤/ ١٦٥)، والمصباح المنير (٢/ ٥٣١).

(٣) قال ابن الهمام: «وذهب فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير إلى أنه لا يكره، حيث قال: وهذا في السلاح، وأما فيما لا يُقاتل به إلا بصنعة فلا بأس به». ينظر: فتح القدير (٥/ ٤٦١).

(٤) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني (٢/ ٣٨٢).

وقد أُمِرنا بكسر شوكتهم، وقتل مقاتلتهم، لدفع فتنة محاربتهم كما قال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فعرفنا أنه لا رُخصة في تقويتهم على محاربة المسلمين»[١].

وقال ابن نجيم الحنفي: «(ولم نبع سلاحًا منهم) لأن النبي ﷺ نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم؛ ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك، وأراد من السلاح ما يكون سببًا لتقويتهم على الحرب، فدخل الكراع وهو الخيل، والحديد لأنه أصل السلاح»[٢].

وقال ابن الهمام: «... ولا فرق في ذلك بين ما قبل الموادعة وبين ما بعدها لأنها على شرف الانقضاء أو النقض»[٣].

وعند المالكية:

سأل سحنون شيخه ابن القاسم عن رأي الإمام مالك حول ما نحن فيه؛ حيث جاء في المدونة: «قلت لابن القاسم: أرأيت أهل الحرب، هل يُباعون شيئًا من الأشياء - كراعًا، أو عروضًا، أو سلاحًا، أو سروجًا، أو نحاسًا، أو غير ذلك في قول مالك؟

قال: قال مالك: أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كُراع، أو سلاح، أو خرثي[٤]، أو شيء مما يُعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٠٩).
(٢) ينظر: البحر الرائق (٥/ ٨٦).
(٣) ينظر: شرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبناية شرح الهداية العناية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠).
(٤) الخُرْثي: أثاث البيت. أو أردأ المتاع، والغنائم. والمراد هنا ما ليست له قيمة كبيرة، ولكنه يفيد الأعداء في الحرب. ينظر: القاموس المحيط (١/ ١٧٢).

غيره، فإنهم لا يباعون ذلك»[1].

وقال ابن عبد البر: «ويمنعون من شراء كل شيء فيه قوة لهم على المسلمين من السلاح والخيل والسروج والنفط والحديد الذي يعمل منه السلاح وكل ما كان عدة من عدد الحرب»[2].

وقال ابن جزي: «إذا قَدِمَ أهل الحرب إلى بلادنا جاز الشراء منهم، إلا أنه لا يباع منهم ما يستعينون به على الحرب، ويرهبون به المسلمين كالخيل والسلاح، والألوية، والحديد، والنحاس...»[3].

وقال المغربي المالكي: «وكذا يحرم بيع الحربيين آلة الحرب من سلاح أو كراع أو سروج أو غيرها، ممن يتقوون به في الحرب من نحاس وغيره»[4].

وعند الشافعية:

قال النووي: «وأما بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع، ولو باعهم إياه لم ينعقد البيع على المذهب الصحيح، وبه قطع جماهير الأصحاب.. واحتجوا للمذهب بأنهم يعدون السلاح لقتالنا، فالتسليم إليهم معصية، فيصير بائعًا ما يعجز عن تسليمه شرعًا، فلا ينعقد..

وأما بيع السلاح لأهل الذمة في دار الإسلام، ففيه طريقان: أحدهما: وبه قطع إمام الحرمين والجمهور - صحته؛ لأنهم في أيدينا، كبيعه المسلم... والثاني في صحته وجهان.. وأما بيع الحديد لأهل الحرب فاتفق الأصحاب على صحته؛ لأنه

---

(١) ينظر: المدونة للإمام مالك (٤/ ٢٧٠).
(٢) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (١/ ٤٨١).
(٣) ينظر: قوانين الأحكام الشرعية لابن جُزَيّ ص٣١٩.
(٤) ينظر: مواهب الجليل (٤/ ٢٥٣)، والتاج والإكليل (٤/ ٣٣٦).

لا يتعين لاستعماله في السلاح، وقد يستعملونه في آلات المهنة، كالمساحي، وغيرها...»[(١)].

وقال الماوردي: «فَأَمَّا بَيْعُ السِّلَاحِ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ فَحَرَامٌ؛ لِمَا فِيهِ مِنْ تَقْوِيَةِ أَعْدَاءِ اللهِ عَلَى أَهْلِ دِينِ اللهِ»[(٢)].

وقال الخطيب الشربيني: «(وَلَا) يَصِحُّ شِرَاءُ (الْحَرْبِيِّ سِلَاحًا) كَسَيْفٍ وَرُمْحٍ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ عُدَّةِ الْحَرْبِ كَدِرْعٍ وَتُرْسٍ، لِأَنَّهُ يَسْتَعِينُ بِذَلِكَ عَلَى قِتَالِنَا بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ فِي دَارِنَا، فَإِنَّهُ فِي قَبْضَتِنَا... »[(٣)].

وعند الحنابلة:

قال ابن قدامة: «الحكم في كل ما يُقصد به الحرام كبيع السلاح لأهل الحرب، أو لقطاع الطرق، أو في الفتنة، وأشباه ذلك - فهذا حرام، والعقد باطل»[(٤)].

وقال أيضًا: «يحرم البيع ويبطل العقد في كل ما يقصد به الحرام كبيع السلاح لأهل الحرب أو لقطاع الطريق أو في الفتنة»[(٥)].

وقال ابن ضويان: «ولا [أي ولا يصح] بيع السلاح في الفتنة، ولأهل الحرب، أو

---

(١) ينظر: المجموع للنووي (٩/ ٣٥٤)، والأم للشافعي (٣/ ٧٤).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، للماوردي (٥/ ٢٧٠).

(٣) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،للخطيب الشربيني (٢٣٣٨). ويفهم منه وجه إجازة بيع السلاح للذمي في ديار المسلمين، وهو أنهم في قبضة المسلمين، وخاضعون لسلطانهم، ومن هنا يفهم خطأ من يحتج بمثل هذا على جواز بيع السلاح لأهل الذمة مطلقًا؛ حيث يعممون به الدول الغربية ونحوها من الدول غير المسلمة، رغم أنها لاينطبق عليها كلا الأمرين؛ فهي ليست أهل ذمة، وليست في قبضتنا وتحت سلطاننا!!.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (٤/ ٢٨٤)، والشرح الكبير للمقدسي (٤/ ٤١).

(٥) ينظر: المغني (٤/ ١٥٥)، ودليل الطالب ص١٠٧، وينظر أيضًا: الإنصاف (٤/ ٣٢٧)، المبدع (٤/ ٤٣)، المحرر في الفقه (١/ ٣١١)، مطالب أولي النهى (٣/ ٥٢)، الروض المربع (٢/ ٤٩).

قطاع الطريق] لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[المائدة:٣]، ولأنه عقد على عين معصية الله تعالى بها فلم يصح، كإجارة الأمة للزنى والزمر، ولأنه ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة. قاله أحمد»[١].

وعند الظاهرية:

قال ابن حزم: «مسألة: ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به... كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين»[٢].

وقد قرر ابن حزم أيضًا، تحريم الاتجار بحمل السلاح ونحوه إلى بلاد الكفار؛ حيث قال: «ولا يحل أن يحمل إليهم سلاح، ولا خيل، ولا شيء يتقوون به على المسلمين. وهو قول عمر بن عبدالعزيز، وعطاء، وعمرو بن دينار، وغيرهم - ثم استدل على ذلك بعموم النصوص، فقال -: قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ففرضٌ علينا إرهابهم، ومن أعانهم بما يحمل إليهم، فلم يرهبهم، بل أعانهم على الإثم والعدوان»[٣].

ومع اتفاق الفقهاء على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب؛ إلا أنهم اختلفوا في صحة هذا البيع إذا وقع:

فذهب الجمهور إلى عدم صحة هذا البيع، وقالوا: لا يصح بيع ما قصد به

---

(١) ينظر: منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (١/ ٣١٠)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٧- ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م. وحديث النهي عن بيع السلاح في الفتنة تقدم تخريجه ٨٩٧.

(٢) ينظر: المحلى (٧/ ٥٢٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥/ ٤١٩).

الحرام، وأنه لو تم، لا ينعقد؛ لأنه عقد على عين معصية الله تعالى بها، فلم يصح [(١)].

وأما بيع السلاح للكفار من غير أهل الحرب؛ من الذميين أو المعاهدين:

فأما الذميون: فقد دلت النصوص على جواز بيع السلاح لهم، ومن ذلك حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين: «أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعامًا إلى أجلٍ، ورهنه درعه» [(٢)].

قال الحافظ في فتح الباري: «وفيه جواز بيع السلاح، ورهنه، وإجارته، وغير ذلك، من الكافر، ما لم يكن حربيًا» [(٣)].

ونقل الحافظ عن ابن التين: «إنما يجوز بيعه، ورهنه عند مَن تكون له ذمة، أو عهد، باتفاق» [(٤)].

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (٣/ ٣٩٨)، مغني المحتاج (٢/ ١٠)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، للماوردي (٥/ ٢٧٠)، و الإنصاف (٤/ ٣٢٧)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٨١)، والمبدع لابن مفلح الحنبلي (٤/ ٤٢)، المحرر في الفقه لعبد السلام بن أبي القاسم (١/ ٣١١)، ودليل الطالب لمرعي بن يوسف الحنبلي ص١٠٧، ومنار السبيل (١/ ٢٩١).
وحُكي عن بعض الفقهاء وجه شاذ أنه يصح مع أنه حرام؛ لأن النهي راجع للإضرار فيحرم، ولا يفسد البيع إذ لا خلل في نفسه، ولا يفسخ إذ ليس فيه فساد في ثمن ولا مثمون وتجب عليه التوبة لأنه أعان على إثم. ينظر: التاج والإكليل (٤/ ٣٣٦)، والوسيط لأبي حامد الغزالي (٣/ ٦٩)، والمجموع شرح المهذب (٩/ ٣٣٥)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ٣٢٧)، المحرر في الفقه (١/ ٣١١).
والصحيح هو قول الجمهور لأنهم يعدون السلاح لقتالنا، فالتسليم إليهم معصية، فيصير بائعًا ما يعجز عن تسليمه شرعًا، فلا ينعقد. ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص٣٧٦.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب الرهن عند اليهود وغيرهم (٣/ ١٤٣) ح(٢٥١٣)، ومسلم، كتاب البيوع، باب الرهن وجوازه في الحضر كالسفر (٣/ ١٢٢٦) ح(١٦٠٣).

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٤١).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٥/ ١٤٣).

وقد سبق ذكر كلام الشربيني بجواز بيع السلاح لهم، وذكر وجه إباحة ذلك؛ من كون الذمي خاضعًا لسلطان المسلمين، وتحت قبضتهم؛ حيث قال: «(وَلَا) يَصِحُّ شِرَاءُ (الْحَرْبِيِّ سِلَاحًا) كَسَيْفٍ وَرُمْحٍ، أَوْ غَيْرِهِ مِنْ عُدَّةِ الْحَرْبِ؛ كَدِرْعٍ وَتُرْسٍ، لِأَنَّهُ يَسْتَعِينُ بِذَلِكَ عَلَى قِتَالِنَا بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ فِي دَارِنَا، فَإِنَّهُ فِي قَبْضَتِنَا... »[(١)].

وأما المعاهدون أو الموادعون: فقد وقع اختلاف بين الفقهاء في جواز بيع السلاح لهم، على قولين:

الأول: عدم جواز بيع السلاح لهم، سواء قبل الموادعة أو بعدها.

وهذا ظاهر قول جمهور الفقهاء؛ ونص عليه الحنفية. قالوا: ولا فرق في ذلك بين ما قبل الموادعة وبين ما بعدها؛ لأنها على شرف الانقضاء أو النقض[(٢)].

الثاني: جواز بيع السلاح للمعاهدين والموادعين من أهل الحرب.

وهو قول بعض الشافعية، وهو قول الحافظ ابن حجر[(٣)].

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين الفريقين على أنه لايجوز بيع السلاح للموادعين، إذا علم أو غلب على الظن أنهم يستعينون به ويتقوون به على المسلمين، في أي مكان؛ فهذا مما لاخلاف على منعه بين الجميع، وهو الوجه الذي من أجله منعوا بيع السلاح وكل مايتقوى به لأهل الحرب كما سبق من كلامهم.

---

(١) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج،للخطيب الشربيني (٢/ ٣٣٨).

(٢) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٤/ ١٢٢)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن النجيم (٥/ ٨٧)، وشرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبناية شرح الهداية العناية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠)، والمصادر المتقدمة في ذكر أقوالهم في إطلاق تحريم منع السلاح للحربيين.

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٤٣).

ومن ثمَّ؛ فلا يصح الاحتجاج بهذا النصوص وتلك الأقوال - عند من يرى جواز بيع السلاح أو غير ذلك مما هو من عدة الحرب - لا يصح الاحتجاج به على جواز إمداد أي دولة من الدول غير الإسلامية بما تستعين به على حرب المسلمين في أي مكان- بدعوى أن هذه دول تجمعها مع الدول الإسلامية معاهدات واتفاقيات-.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بمنع بيع السلاح إلى الحربي مطلقًا؛ قبل الموادعة وبعدها، بالمعقول؛ حيث قالوا:

إن الموادعة والمهادنة مؤقتة بوقت محدد، كما أنها يمكن أن تفسخ وتنقض بين الطرفين قبل انقضاء مدتها؛ وإذا أجزنا بيع السلاح لهم؛ فإنهم يتقوون به على المسلمين وقد يجرئهم على نقض عهدهم، إذا وجدوا في أنفسهم القوة إلى ذلك؛ فإنهم لا عهد لهم ولا أيمان لهم.

وبالتالي فإنهم إنما يفارقون المحارب غير المعاهد، في عصمة دمائهم، لا في بقاء خطرهم متوقعًا[1].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز بيع السلاح إلى الحربي من أهل العهد والموادعة، بالسنة والمعقول.

أ-السنة:

-ما ثبت عن جَابِر بْن عَبْدِ الله ﵄، أن رَسُول الله ﷺ قال: «مَنْ لِكَعْبِ بْنِ

---

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٤/ ١٢٢)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن النجيم (٥/ ٨٧)، وشرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبناية شرح الهداية العناية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠).

الأَشْرَفِ، فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللهَ وَرَسُولَهُ ﷺ؟». فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ: أَنَا، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: أَرَدْنَا أَنْ تُسْلِفَنَا، وَسْقًا أَوْ وَسْقَيْنِ[1]، فَقَالَ: ارْهَنُونِي نِسَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَرْهَنُكَ نِسَاءَنَا وَأَنْتَ أَجْمَلُ العَرَبِ؟ قَالَ: فَارْهَنُونِي أَبْنَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَرْهَنُ أَبْنَاءَنَا، فَيُسَبُّ أَحَدُهُمْ، فَيُقَالُ: رُهِنَ بِوَسْقٍ، أَوْ وَسْقَيْنِ؟ هَذَا عَارٌ عَلَيْنَا، وَلَكِنَّا نَرْهَنُكَ اللَّأْمَةَ - قَالَ سُفْيَانُ: يَعْنِي السِّلاَحَ - فَوَعَدَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ، فَقَتَلُوهُ[2].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت القصة على أنه كان معتادًا عندهم رهن السلاح عند أهل العهد، وإلا لما عرضوا عليه ذلك، وإلا كان ارتاب فيهم، وهذا يدل على جواز تقديم السلاح لأهل الحرب في المعاملات المشروعة إذا كانوا مرتبطين بمعاهدة سلمية مع المسلمين.

قال الحافظ في فتح الباري: «لو لم يكن معتادًا عندهم رهن السلاح عند أهل العهد - لما عرضوا عليه - [أي: لما عرضوا السلاح على كعب بن الأشرف اليهودي]. إذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عادتهم لاستراب بهم، وفاتهم ما أرادوا من مكيدته. فلما كانوا بصدد المخادعة له، أوهموه بأنهم يفعلون ما يجوز لهم عندهم فعله...»[3].

---

(١) الْوَسْقُ، بالفِتْح: سِتُّون صَاعًا. أي: من الطعام. ينظر: النهاية لابن الأثير (٥/ ١٨٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب رهن السلاح (٣/ ١٤٢) ح(٢٥١٠)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قتل كعب بن الأشرف، طاغوت اليهود (٣/ ١٤٢٥) ح(١٨٠١).

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٤٣). أي: إن الخداع من (محمد بن مسلمة) وصحبه لليهودي كعب بن الأشرف، إنما كان في إيهامه أن المسلمين لا يزالون يعتبرونه معاهدًا، ولذلك يجوز رهن السلاح عنده؛ بينما هو في حقيقة الأمر قد صار من أهل الحرب الناقضين للعهد، بإيذائه لله ولرسوله.. وفي هذه الحال، لا يجوز تقديم السلاح إليه ببيع ولا برهن. بل تجوز مخادعته، والفتك به، وهذا ما أخفوه عنه، حتى يتم خداعه، ويتمكنوا منه. ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٥).

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنه ليس في الحديث ما يدل على جواز بيع السلاح حقيقة، وغاية مافيه جواز بيع الآلات الدفاعية لأهل العهد، مما لايتقوون به على المسلمين، أو يتمكنون به من إيصال الضر إليهم.

قَالَ ابن المُنِيرِ: «إِنَّمَا تَرْجَمَ لِرَهْنِ السِّلَاحِ بَعْدَ رَهْنِ الدِّرْعِ؛ لِأَنَّ الدِّرْعَ لَيْسَتْ بِسِلَاحٍ حَقِيقَةً، وَإِنَّمَا هِيَ آلَةٌ يُتَّقَى بِهَا السِّلَاحُ»[1].

الثاني: بأنه ليس في الحديث ما يدل على جواز رهن السلاح أو بيعه؛ لأن ذلك جرى على سبيل المخادعة لهم، وهو من المعاريض المباحة في الحرب وغيره.

قَالَ ابن بَطَّالٍ: «لَيْسَ فِي قَوْلِهِمْ: نَرْهَنُكَ اللَّأْمَةَ دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ رَهْنِ السِّلَاحِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ مَعَارِيضِ الْكَلَامِ الْمُبَاحَةِ فِي الْحَرْبِ وَغَيْرِهِ»[2].

وَقَالَ ابن التِّينِ: «لَيْسَ فِيهِ مَا بَوَّبَ لَهُ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقْصِدُوا إِلَّا الْخَدِيعَةَ... »[3].

وَأُجِيبَ على هذه المناقشة: بأن الحديث دل على أن رهن السلاح عند أهل العهد كان معتادًا عندهم، وإلا لما عرضوا عليه؛ إذ لو عرضوا عليه ما لم تجرِ به عادتهم لاستراب بهم ووقع الشك في نفسه تجاههم، وفاتهم ما أرادوا من مكيدته.

قال الحافظ: «بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُعْتَادًا عِنْدَهُمْ رَهْنُ السِّلَاحِ عِنْدَ أَهْلِ الْعَهْدِ لَمَا عَرَضُوا عَلَيْهِ؛ إِذْ لَوْ عَرَضُوا عَلَيْهِ مَا لَمْ تَجْرِ بِهِ عَادَتُهُمْ لَاسْتَرَابَ بِهِمْ وَفَاتَهُمْ مَا أَرَادُوا مِنْ مَكِيدَتِهِ، فَلَمَّا كَانُوا بِصَدَدِ الْمُخَادَعَةِ لَهُ أَوْهَمُوهُ بِأَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ مَا يَجُوزُ لَهُمْ

---

(١) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٤٣).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٥/ ١٤٣).
(٣) ينظر: المرجع السابق (٥/ ١٤٣).

عِنْدَهُمْ فِعْلُهُ، وَوَافَقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ؛ لِمَا عَهِدَهُ مِنْ صِدْقِهِمْ، فَتَمَّتِ المَكِيدَةُ بِذَلِكَ.

وَأَمَّا كَوْنُ عَهْدِهِ انْتَقَضَ فَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لَكِنَّهُ مَا أَعْلَنَ ذَلِكَ وَلَا أَعْلَنُوا لَهُ بِهِ، وَإِنَّمَا وَقَعَتِ المُحَاوَرَةُ بَيْنَهُمْ، عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ ظَاهِرُ الْحَالِ»(١)..

ب-المعقول:

وذلك أن المعاهد والموادع من أهل الحرب كالذمي؛ في جواز بيع السلاح له؛ حيث إن كلًّا منهما كافر معصوم الدم بمقتضى العهد مع المسلمين.

ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال: بأن قياسه على الذمي قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن عقد الذمة دائم، بخلاف عقد الهدنة أو الموادعة؛ فإنه مؤقت كما سبق؛ فيتقوى بما ابتاعه من المسلمين من أسلحة وغيره من آلة الحرب عليهم، بعد انقضاء العهد.

الثاني: أن الذمي يختلف عن أهل العهد من المحاربين؛ حيث إن الذمي في قبضتنا، وتحت سلطان المسلمين، بخلاف المعاهد.

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور، القائلين بمنع بيع الأسلحة وغيرها من آلة الحرب للمعاهدين من أهل الحرب، وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، ولأنها جارية على أصل منع بيع السلاح للحربي، والمتفق عليه بين فقهاء المذاهب.

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٥/ ١٤٣).

ويحسن هنا التنبيه إلى أمرين هامين يتعلقان بهذه المسألة ولهما صلة قوية بواقع المسلمين المعاصر :

الأمر الأول: أن هذا الخلاف يمكن تصوره بقوة عندما كان للمسلمين من القوة والعزة والإبداع والابتكار في أسلحة الحرب وغيرها، ماجعلهم يتفوقون على إمبراطوريات العالم وقتها؛ فكان المسلمون هم المتحكمين في هذه الصناعة المتقدمين فيها.

أما في هذه العصور؛ فإنهم أصبحوا عالة على غيرهم من الأمم، يستجدونها لتجود عليهم بما تراه من أسلحة لاتسمن ولاتغني من جوع، ولاتحقق لهم غلبة أو تفوقًا عند مواجهة عدوها الحقيقي.

غير أن هذا لايمنع أن يبقى حكم المنع مستصحبًا، فيما هو من شأنه أن يفيدهم في المجال الحربي؛ مثل المواد الاستراتيجية التي تستخدم بالدرجة الأولى في صناعة الأسلحة.

الأمر الثاني: أن القائلين بالجواز لم يغب عنهم واقع الأمة وقتها؛ حيث كانت أمة واحدة، لا يستطيع معاهدًا أو غيره أن يعتدي على جزء منها، دون أن يكون عدوانه هذا ناقضًا لعهده مع الأمة كلها، وكان يعتبر العلماء إعانة الكافرين على المسلمين كبيرة من الكبائر، تصل في بعض أحوالها إلى الردة عن الإسلام(1).

---

(1) ينظر: نواقض الإيمان القولية والعملية ص٣٨١، وشرح نواقض التوحيد ص٩٢، والردة عن الإسلام، كمال الدين قاري ص٢٠٥ ، والموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، د.محماس الجلعود (٢/ ٨٩٤)، والولاء والبراء في الإسلام، د.محمد سعيد القحطاني ص٢٣٢-٢٣٥، ونواقض الإيمان القولية والعملية، د.عبد العزيز العبد اللطيف ص٣٨٥، وص١٠١، ونواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د.محمد الوهيبي ص١٦٦-١٦٨.

أما في واقعنا المعاصر، وبعد أن تمزقت الأمة أوصالًا؛ فأصبحت دولًا ودويلات؛ فلم يعد يمثل العدوان على بعضها إشكالًا لدى البعض الآخر؛ ومن ثمَّ فإن القائلين بالجواز ينبغي لهم استحضار هذا الواقع الجديد، الذي يتيح للدول المحاربة للمسلمين في قطر ما أن تحظى بدعم دولة أخرى مسلمة، باعتبار مايربطها معها من اتفاقيات ومعاهدات، يبيح أو يلزمها بتقديم جميع سبل الدعم لها من أسلحة وخلافه!!

رابعًا: حكم تأجير القواعد العسكرية في بلاد المسلمين للدول الكافرة:

من المعلوم -كما سبق- أن مسألة تأجير قواعد عسكرية في بلاد المسلمين لغير المسلمين، هي من المسائل الحادثة، التي لم يتعرض الفقهاء لحكمها بعينها، وإن كان لها تعلق ما بمسألة بيع السلاح لأهل الحرب، ومافي معناه مما يستعان به في الحرب، لغير المسلمين

ولهذه المسألة تعلق لصيق بموضوع الأحلاف وبطبيعة الحلف، بما تتضمنه هذه القواعد من معنى النصرة والإعانة؛ الذي هو من أخص وأظهر معاني الحلف ومقصوده.

وقد ثار سؤال يتعلق بهذه المسألة، وهو: تحت أي صورة من صور الأحلاف تندرج هذه المسألة: أهي ألصق وأقرب للحلف الذي تكون فيه الراية الظاهرة للكافرين؛ باعتبار أن هذه القواعد العسكرية لاتخضع لسلطان الدول المسلمة التي تقام عليها، ولا تستطيع أن تفرض كلمتها على طبيعة عملها ومجال تدخلها في الحروب؟

أم هي أقرب للحلف الذي تكون فيه الراية الظاهرة للمسلمين؛ باعتبار أن هذه القواعد في بلاد المسلمين؛ ومن ثم فإن للدولة المسلمة أن تفرض كلمتها عليها وتحدد سياستها ومجال تدخلها في الحروب، وتمنع من استخدامها في

استهداف دول إسلامية، أو حروب ظالمة غير شرعية ولو ضد دول غير إسلامية؛ وإلا فإن لها الحق في إنهاء وجودها وفسخ اتفاقها معها؟

ومن ثَمَّ؛ فإن هذه المسألة تدور حول علاقتها بمفهوم الحلف وطبيعته ونوعه- على نحو ماسبق، وما يُقدَّم لغير المسلمين في الدول الأخرى من مساعدات عسكرية، وما يمتُّ إليها من قواعد في البلاد الإسلامية، لتخزين السلاح فيها، ومطارات لاستخدامها في الحرب، أو في التدريبات العسكرية، وبيع للأسلحة، أو للمواد الاستراتيجية التي تُستخدم في الشؤون العسكرية...

فهل يجوز للمسلمين أن يقدموا هذه الأمور للدول غير الإسلامية في ظل المتغيرات والعلاقات الدولية في الواقع المعاصر؟

وقع اختلاف بين العلماء في هذه المسألة على قولين:

الأول: المنع مطلقًا.

وهذا مقتضى كلام الجمهور المتقدمين ومذهبهم، في مسألة التحالف مع الكفار؛ سواء المانعون مطلقًا(١)، أو المانعون في حال كانت الراية الظاهرة للمشركين(٢)؛ باعتبار هذه القواعد غير خاضعة لسلطان الدولة المسلمة-، و كذا

---

(١) وهذا قول مالك وأتباع مذهبه، ونص عليه الإمام أحمد، وهو ظاهر المذهب عند أصحابه، وقال به بعض الشافعية كابن المنذر، وبعض الحنفية كالطحاوي، والكاساني، وهو قول ابن حزم. ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦)، والمدونة (٢/ ٤٠)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص١٢٧، وشرح الخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، وأحكام أهل الملل للخلال ص٢٣٣، ٢٣٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥،٤٤، و أحكام أهل الملل للخلال ص٢٣٣، ٢٣٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٥٥، وينظر: ص٤٤، و مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨)، و بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧)، والمحلى (٧/ ٣٣٣)، وينظر ص٧٦٩-٧٧٠ من هذه الرسالة.

(٢) وهذا قول الأئمة الأربعة وقول جماهير المسلمين سلفًا وخلفًا. ينظر: المبسوط للسرخسي

مذهبهم في بيع السلاح للحربي أو إجارته له، وهو قول جمهور المعاصرين[1].

الثاني: يجوز إذا تحققت المصلحة وامتنع الضرر.

وهذا مقتضى قول من أجاز التحالف مع الكفار؛ إما مطلقًا[2]؛ بغض النظر عن ظهور الراية-أو جوازه إذا كانت الراية الظاهرة للمسلمين بشروط[3]؛ باعتبار أن هذه القواعد خاضعة لسلطان المسلمين. وهذا قول بعض الباحثين المعاصرين[4].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول، القائلون بتحريم التعاون أو

=

(١٠/ ٩٧، ٩٨)، وشرح السير الكبير (٤/ ١٥١٥ وما بعدها)، ومختصر اختلاف العلماء (٣/ ٤٥٤-٤٥٥)، والمدونة (٢/ ٣١)، والمنتقى (٣/ ١٧٩)، و عيون المجالس، القاضي عبد الوهاب البغدادي (٢/ ٦٩٣)، و الأم (٤/ ٢٤٢)، ومعرفة السنن والآثار (٧/ ٩٧، ٩٨)، و التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام لأبي يعلى(٢/ ٢٢١). وينظر ص٨٤٨ من هذه الرسالة.

(١) نسب ذلك لهم الدكتور محمد خير هيكل. ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية (٣/ ١٦٥٣).

(٢) ذكره السرخسي في شرح السير الكبير، والبيهقي في معرفة الآثار، ولم ينسباه لأحد معين، ونسبه الدمشقي للشافعية وهو قول ابن حجر الهيتمي، ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣)، ومعرفة السنن والآثار (١٣/ ٣٤٠)، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة للدمشقي، والفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر الهيتمي) (٤/ ٢٢٢). وينظر ماتقدم ص٨٤٨من هذه الرسالة.

(٣) وسبق ذكر هذه الشروط عند من أجاز هذه الصورة ص٧٧٠-٧٧١ من هذه الرسالة. وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وحكي عن مالك، وقال به بعض المالكية منهم ابن العربي، ونص عليه الشافعي، وهو المذهب عند أصحابه، ورواية عند الحنابلة، وهو قول الثوري والأوزاعي. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ١٣٨)، وشرح السير الكبير للسرخي (٤/ ١٤٢٢)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٥٠٢)، والبناية في شرح الهداية للعيني (٦/ ٥٧٩)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/ ٩٧)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، وقوانين الأحكام لابن جزي ص١٢٧، وأحكام القرآن (١/ ٢٦٧، ٢٦٨)، والأم للشافعي (٤/ ٢٣٢-٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٤٤١)، و المحرر في الفقه (٢/ ١٧١)، والتمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦). وينظر ماتقدم في بيان هذا القول والقائلين به ص٧٧١من هذه الرسالة.

(٤) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥١)، والباحث مع اختياره هذا التخريج في المسألة إلا أنه وافق الجمهور في المآل؛ حيث قال بعد أن ساق مبرراته وتخوفاته: الحكم هو: ماقاله جمهور الفقهاء.

تقديم أي نوع من أنواع الدعم؛ من قواعد عسكرية، أو إتاحة استخدام مطاراتها وموانئها، من قبل جيوش غير المسلمين- بالكتاب والسنة والمعقول.

أ-الكتاب:

١ قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القصص:١٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ ﴾ [القصص: ٨٦].

وجه الدلالة:

قالوا: نهى الله تعالى في هاتين الآيتين -وغيرهما كثير- عن إعانة الظالمين والكافرين، وأن يكون المسلم ظهيرًا لهم بأي وجه، والظهير هو المعين والمساعد والناصر[(١)].

والمظاهرة والمعاونة للكافرين تتحقق بترك نصرة المؤمنين، وتتحقق أيضًا بمجرد تكثير سواد الظالمين والكافرين والانتظام في جملتهم، وتتحقق أيضًا بمداراتهم وعدم الإنكار عليهم، ناهيك عن تحققها الفعلي بإعانتهم ومظاهرتهم على ظلمهم وكفرهم[(٢)].

---

(١) تظاهروا: تدابروا، وتعاونوا ضدٌّ، والتظاهر: التعاون. وظاهر فلان فلانًا: عاونه. والمُظاهرة: المعاونة. وفي حديث علي رضي الله عنه أنه بارز يوم بدر، وظاهر؛ أي نصر وأعان. والظهير: المعين أو العون، الواحد والجمع في ذلك سواء. والظهير: المعين، وظاهرته، أي: عشيرته. لسان العرب، ابن منظور (٤/ ٥٢٥)، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي ص٥٥٧.

(٢) قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القصص:١٧] أي عونًا للكافرين.. وأراد بمظاهرة المجرمين: إما صحبة فرعون، وانتظامه في جملته وتكثير سواده؛ حيث كان يركب بركوبه؛ كالولد مع الوالد، وكان يسمى ابن فرعون، وإما بمظاهرة من أدت مظاهرته إلى الجرم والإثم؛ كمظاهرة الإسرائيلي المؤدية إلى القتل، الذي لم يحل له قتله، وقيل: أراد إني وإن أسأت في هذا القتل، الذي لم أومر به، فلا أترك نصرة المسلمين على المجرمين، فعلى هذا كان الإسرائيلي مؤمنًا، ونصرة المؤمن واجبة في جميع الشرائع، وقيل في بعض الروايات: إن ذلك الإسرائيلي كان كافرًا، وإنما قيل له: إنه من شيعته؛ لأنه كان إسرائيليًا، ولم يُرد الموافقة في

وكل صور المعاونة السابقة متحققة في الذين يعينون أو يساعدون الكفار؛ من خلال استخدام قواعدهم العسكرية، أو من خلال إمدادهم بالأسلحة وكل ما من شأنه أن يتقووا به على الحرب؛ حتى وإن لم تكن هذه الحرب ضد مسلمين -مادامت راية الكفار هي الظاهرة، وكلمتهم هي المهيمنة-؛ فكيف إذا كانت ضد مسلمين[1]؟!!

٢ قوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[المائدة: ٢].

وجه الدلالة:

قالوا: نهى الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن التعاون على الإثم والعدوان، ويندرج تحته بلا شك إعانة الكافرين والظالمين، وخصوصًا إعانتهم على المسلمين، وتمكينهم من استخدام أراضي المسلمين وقواعدهم في حروبهم التي لاتكون لإحقاق حق أو إبطال باطل، ولاتكون نصرة لله وإعلاء لكلمته[2].

ب- السنة:

حيث جاءت أحاديث كثيرة تدل على اشتراك كل من يعين على عمل محرم، بأي صورة من الإعانة، قلّت أو صغرت[3] - في الإثم، ومن ذلك:

=

الدين، فعلى هذا ندم لأنه أعان كافرًا على كافر، فقال: لا أكون بعدها ظهيرًا للكافرين». تفسير القرطبي (١٣/ ٢٦٢)، وينظر أيضًا: تفسير الطبري (٢٠/ ٤٧)، وفتح القدير، للشوكاني (٤/ ١٦٤)، وزاد المسير (٦/ ٢٠٩).

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص٣٦٤-٣٦٥.

(٢) قال ابن جرير: «لا يعن بعضكم بعضًا على الإثم، يعني: على ترك ما أمركم الله بفعله، والعدوان: أي لا يعن بعضكم بعضًا على أن تتجاوزوا ما حد الله لكم في دينكم وفرض لكم في أنفسكم وفي غيركم» تفسير الطبري (٦/ ٦٦). وقال ابن كثير: «يأمر تعالى عباده المؤمنين بالمعاونة على فعل الخيرات، وهو البر، وترك المنكرات وهو التقوى، وينهاهم عن التناصر على الباطل والتعاون على المآثم والمحارم» تفسير ابن كثير (٢/ ٧).

(٣) ومن الأحاديث التي يحتجون بها على ذلك: ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: =

١-ما صح عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه في قصة صيده الحمار الوحشي وهو غير محرم، وكان ذلك عام عمرة الحديبية قال: «... فَرَأَيْتُ حِمَارَ وَحْشٍ فَرَكِبْتُ فَرَسِي، وَأَخَذْتُ الرُّمْحَ فَاسْتَعَنْتُهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُعِينُونِي، فَاخْتَلَسْتُ سَوْطًا مِنْ بَعْضِهِمْ، فَشَدَدْتُ عَلَى الْحِمَارِ فَأَصَبْتُهُ، فَأَكَلُوا مِنْهُ فَأَشْفَقُوا، قَالَ: فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ فقال: «**هَلْ أَشَرْتُمْ أَوْ أَعَنْتُمْ؟**» قَالُوا: لَا، قَالَ: «**فَكُلُوا**»[(١)].

وفي رواية أنه ﷺ قال: «**هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ؟**» قَالَ قَالُوا: لَا، قَالَ: «**فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لحمِهَا**»[(٢)]. وفي رواية أخرى قال ﷺ: «**أَشَرْتُمْ أَوْ أَعَنْتُمْ أَوْ أَصَدْتُمْ؟**»[(٣)].

«مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ عَلَى جَبْهَتِهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ». أخرجه ابن ماجه، كتاب الديات، باب التغليظ في قتل مسلم ظلمًا (٢/ ٨٧٤) ح(٢٦٢٠)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ٤١) ح(١٥٨٦٥)، لكنه حديث ضعيف لا يثبت؛ فأعرضت عن ذكره لذلك. قال البوصيري: هَذَا إِسْنَاد ضَعِيف؛ يزيد بن أبي زِيَاد الدِّمَشْقِي قَالَ فِيهِ البُخَارِيّ وَأَبُو حَاتِم: مُنكر الحَدِيث. زَاد أَبُو حَاتِم: ذَاهِب الحَدِيث ضَعِيف، كَأَنَّ حَدِيثه مَوْضُوع. وَقَالَ النَّسَائِيّ: مَتْرُوك الحَدِيث. وَقَالَ التِّرْمِذِيّ: ضَعِيف الحَدِيث... وَهَذَا الحَدِيث أورده أَبُو الْفرج ابْن الْجَوْزِيّ فِي الموضوعات. ينظر: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للبوصيري (٣/ ١٢٢)، وضعفه الحافظ في التلخيص الحبير (٤/ ٤٥)، والألباني في الضعيفة (٥٠٣).

(١) أخرجه النسائي في السنن الصغرى، كتاب مناسك الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال (٥/ ١٨٦) ح(٢٨٢٦)، وهو في الصحيحين بنحوه؛ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب إذا رأى المحرمون صيدًا فضحكوا، ففطن الحلال (٣/ ١٢) ح(١٨٢٤)، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم (٢/ ٨٥١) ح(١١٩٦)، وصحح الألباني رواية النسائي في الإرواء ح(١٠٢٨).

(٢) عند مسلم (٢/ ٨٥٣) ح(١١٩٦).

(٣) عند مسلم (٢/ ٨٥٤) ح(١١٩٦). وقوله: «**أو أصدتم**» روي بتشديد الصاد وتخفيفها. وروي: «**صدتم**». قال القاضي: رويناه بالتخفيف في «أصدتم» ومعناه: أمرتم بالصيد أو جعلتم من يصيد؟ وقيل: معناه: أثرتم الصيد من موضعه؟ قال: وهو أولى من رواية: «صدتم» أو «اصَّدتم» بالتشديد؛ لأنه ﷺ قد علم أنهم لم يصيدوا، وإنما سألوه عما صاده غيرهم. ينظر: صحيح مسلم بشرح محمد فؤاد عبد الباقي (٢/ ٨٥٤).

وجه الدلالة:

قالوا: إذا كان مجرد الإشارة مشاركة في العمل، ويترتب عليها عدم جواز أكل المحرم الذي أعان أو أشار أو أمر بصيد البر، تمامًا كالذي قام بهذا العمل، فكيف بمن كان منه أي نوع من أنواع الإعانة والمساعدة، كالأمر بصيده أو الإشارة أو حتى الرضى بذلك[(١)]؟!

وهكذا فهم الصحابة؛ حيث رفضوا جميعًا إعانة أبي قتادة رضي الله عنه في صيده بأي إعانة[(٢)]، حتى إنهم رفضوا أن يجيبوه عندما سألهم عنه.

قال أبو قتادة: «رأيت الناس متشوقين لشيء فذهبت أنظر، فإذا هو حمار وحشي فقلت: ما هذا؟ فقالوا: لا ندري. فقلت: هو حمار وحشي. فقالوا: هو ما رأيت»[(٣)].

وورد أنهم نكسوا رؤوسهم؛ كراهية أن يحدوا أبصارهم فيفطن فيراه[(٤)].

وعندما نسي السوط والرمح، فقال لهم: ناولوني السوط والرمح. فقالوا: لا والله لا نعينك عليه[(٥)]، بل إنهم رفضوا أن يناولوه سوطه عندما سقط منه[(٦)]، وفي بعض الروايات أنه رضي الله عنه اختلس من بعضهم سوطًا[(٧)]؛ وذلك لأنه رأى في سوطه

---

(١) ينظر في ذلك: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤/ ٢٤، ٢٥)، و بدائع الصنائع (٢/ ٢٠٣، ٢٠٤)، والمبسوط (٤/ ٧)، والمهذب (١/ ٢١١)، و شرح العمدة (٣/ ١٨٤)، والمغني (٣/ ١٤٣)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٥٤٢).

(٢) ينظر: صحيح البخاري (٢/ ٦٤٧) ح(١٧٢٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥/ ٢٠٩١) ح(٥١٧٣).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٩/ ٢٨٨) ح(٣٩٧٦).

(٥) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٩٠٨) ح(٢٤٣١).

(٦) صحيح البخاري (٢/ ٦٤٨) (١٧٢٧).

(٧) النسائي في السنن الصغرى (٥/ ١٨٦) (٢٨٢٦).

تقصيرًا فأخذ سوط غيره واحتاج إلى اختلاسه؛ لأنه لو طلبه منه اختيارًا لامتنع.

وقال النووي: «ويحرم عليه أن يعين على قتله بدلالة أو إعارة آلة؛ لأن ما حرم قتله، حرمت الإعانة على قتله، كالآدمي»[1].

وقال شيخ الإسلام: «وكما يحرم قتل الصيد، تحرم الإعانة عليه بدلالة أو إشارة أو إعارة آلة لصيده أو لذبحه، وإذا أعان على قتله بدلالة أو إشارة أو إعارة آلة ونحو ذلك، فهو كما لو شرك في قتله... فقد امتنع القوم من دلالته بكلام أو إشارة ومن مناولته سوطه أو رمحه، وسموا ذلك إعانة، وقالوا: لا نعينك عليه بشيء إنا محرمون... والنبي ﷺ قال: «**منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟**» فجعل ذلك بمثابة الإعانة على القتل»[2].

مما سبق يتبين أنه إذا حرم الفعل، فإنه يحرم الإعانة عليه بفعل أو بقول أو بإشارة أو بموافقة، ويستوي في ذلك أن تكون الإعانة لا يمكن أن يتم الفعل المحرم إلا بها، أو من الممكن أن يتم بدونها، وعلى ذلك فإنه إذا حرم القتال لكونها عدوانًا وظلمًا ضد الكافرين، أو كان ضد المسلمين، فإنه يحرم أيضًا أي عمل له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالقتال، فما بالك بتلك القواعد العسكرية التي تنطلق منها الصواريخ والطائرات، والإمدادات والمؤن[3]؟!

٢- ما صح عن عبد الله بن عمر عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «**لَعَنَ اللهُ الخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا،**

---

(١) ينظر: المهذب (١/ ٢١١).

(٢) ينظر: شرح العمدة (٣/ ١٨٤)، و المغني (٣/ ١٤٣)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٥٤٢).

(٣) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص٣٧٣-٣٧٤.

وَالمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ»[(1)].

وجه الدلالة:

قالوا: إذا كان شارب الخمر آثمًا، وكذلك كل من أعان أو ساعد على شرب الخمر، سواء كان ساقيها أو بائعها أو مشتريها أو عاصرها أو من يطلب عصرها، سواء كان لنفسه أو لغيره، أو حاملها أو من يطلب أن يحملها أحد إليه؛ فإن الذي قاتل المسلمين آثمًا، وكذلك كل من أعان أو ساعد على ذلك، بأي صورة كانت من بيع سلاح لهم أو السماح لهم باستخدام أراضي المسلمين وقواعدهم العسكرية لحرب المسلمين[(2)].

قال الشوكاني: «وقد استدل المصنف[(3)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالحديث السابق على تحريم بيع العصير ممن يتخذه خمرًا، وتحريم كل بيع أعان على معصية قياسًا على ذلك»[(4)].

فالأحاديث السابقة تدل على تحريم كل بيع أو عمل أعان على معصية، ولو كان هذا العمل في أصله مباحًا؛ لأنه أعان على الإثم والعدوان، ولو تم عقد هذا البيع أو العمل بشروطه وأركانه الصحيحة، فهو عقد باطل؛ لوجود المانع من صحة هذا العقد؛ لأنه لو كان في نفسه مباحًا، فهو يؤدي إلى معصية الله.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٩/ ٢٨٨) ح(٥٣٩٠)، وأبو داود، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر (٣/ ٣٢٦) ح(٣٦٧٤)، وابن ماجه، كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه (٢/ ١١٢١) ح(٣٣٨٠)، وابن حبان (١٢/ ١٧٨) ح(٥٣٥٦)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٣٧) ح(٢٢٣٥). وصححه الألباني في الإرواء (٨/ ٥٠) ح(٣٢٨٥)، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٩/ ٢٨٨).

(٢) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص٣٧٤.

(٣) صاحب منتقى الأخبار.

(٤) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٠/ ٥١-٥٢).

ج- المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: قالوا: إن كل ما قيل عن الأحلاف مع الكفار، يقال عن تأجير القواعد العسكرية، أو منحها، لهم؛ بل هذا أقبح وأنكر؛ لأنه يمكنهم، فوق ذلك، وبعد ذلك، من السيطرة على أرض إسلامية، ورفع راية الكفر خفاقة عليها.

الثاني: أن مقتضى قياس العكس[(١)] في الأحاديث التي تجعل المساهم في تجهيز الغزاة والمجاهدين؛ بمنزلة من غزا وجاهد بنفسه- فمقتضى ذلك هو منع تمكين الكفار من استعمال هذه القواعد سواء عن طريق التأجير أو غير ذلك.

ومن ذلك: ماثبت من حديث زَيْد بْن خَالِدٍ رضي الله عنه: أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: «**مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ الله فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ الله بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا**»[(٢)].

ففي هذا الحديث الشريف دلالة واضحة على أن من يجهز غازيًا ويهيئ له ما يحتاجه من أدوات القتال والمؤن وغير ذلك من أسباب الغزو، يعتبر مشاركًا للغازي في غزوه وقتاله؛ لأنه لا يتم للغازي غزوه بدون هذه الأسباب، فكأن قيام بهذه الأمور جعل القاعد مشاركًا للغازي وسببًا في غزوه[(٣)].

---

(١) وهُوَ إِثْبَات نقيض حكم الشَّيْء فِي غَيره لافتراقهما فِي عِلّة الحكم، أو هو: الاستدلال بنقيض العلة على الحكم، أو بمعنى آخر: هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع ضد علته فيه. ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ١٩٩)، والتحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (٧/ ٣١٢٧)، والمعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (٢/ ٤٤٣)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من جهز غازيًا أو خلفه بخير (٤/ ٢٧) ح(٢٨٤٣)، ومسلم، كتاب كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره... (٣/ ١٥٠٦) ح(١٨٩٥).

(٣) قال السرخسي: «وإذا أراد قوم من المسلمين أن يغزوا أرض الحرب، ولم تكن لهم قوة ولا مال... فلا بأس بالتعاون بينهما والتناصر؛ ليكون القاعد مجاهدًا بماله، والخارج بنفسه». المبسوط

وكذلك، من يعين الكفار الذين يقاتلون المسلمين ويهيئ لهم أسباب القتال المختلفة، وما يحتاجون إليه مما لابد لهم منه، من عتاد أو أسلحة أو تهيئة المطارات والموانئ و إتاحة القواعد العسكرية لهم بأي وجه- يكون قد شارك في هذا العدوان وذلك الاعتداء، كمن استخدمها وقاتل بها المسلمين، أو غيرهم ظلمًا وعدوانًا- بنفسه[1].

الثالث: أنه على فرض القول بجواز ذلك- لمن أجازها باعتبار التحاقها ببعض صور الأحلاف بشروط، أو ببعض الصور التي يجوز فيها بيع السلاح للحربيين- على الفرض القول بذلك؛ فإن الجميع متفقون على عدم جواز ذلك إذا كان ضد المسلمين أو المعاهدين.

بينما الواقع الذي يحتج به هؤلاء، من كون تلك الدول التي تقدم لها هذه التسهيلات هي دولًا معاهدة تربطها بينها اتفاقات- نجد أن هذه الدول تستخدم تلك التسهيلات إما ضد مسلمين، وإما ضد دول هي بمثابة دول معاهدة أيضًا غير محاربة- إذا اعتبرنا نفس المقياس والضابط الذي منح الدول التي نمنحها حق استعمال قواعد المسلمين العسكرية- فبقي أنه لايوجد حالة يباح استعمال تلك القواعد فيها؛ لكونها موجهة إما لمسلمين وإما لمعاهدين، وكلاهما غير جائز باتفاق.

=

للسرخسي (١٠/ ٧٥). وقال شيخ الإسلام: «فمن كان له مال وهو عاجز ببدنه، فليغز بماله، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «**من جهز غازيًا فقد غزا**»...مجموع الفتاوى (٢٨/ ٤٢١). وقال أيضًا: «... فالذي يعطي المجاهد يكون مجاهدًا بماله، والمجاهد يجاهد بنفسه، وأجر كل واحد منهما على الله لا ينقص أحدهما من الأجر شيئًا». مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية (١/ ٢٧٢)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم - الدمام، ط٢- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص٣٧٠-٣٧١.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تأجير القواعد العسكرية للكفار، إذا اقتضت مصلحة المسلمين ذلك، ولم ينشأ عن ذلك ضرر معتبر، **بالمعقول؛ من وجهين:**

الوجه الأول: «ما دام ليس هناك نصٌّ خاص ثابت في تحريم التعامل مع أهل البلاد الأخرى، بأي عقدٍ من العقود الشرعية، فيما يتناول المواد أو الخدمات أو المساعدات المشروعة - فإن الذي يحكم المسألة في هذه الحال - كما سلف بيانه - هو قاعدة الضرر.

فكل ما أدى إلى الضرر فهو حرام. وكل ما لا يؤدي إلى الضرر فلا حرج فيه، وهذا أيضًا هو مؤدى الكلام الذي ذكره الفقهاء؛ إذ جعلوا مناط التحريم في بيع الكفار الحربيين للسلاح، وما إليه، هو كون ذلك مما يؤدي إلى تقوية العدو على المسلمين، أي - بتعبير آخر -: هو كون ذلك مما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين.

وعليه، فإنه إذا انتفى الضرر في بعض حالات التعامل مع الكفار - في هذه المسألة - جاز تقديم السلاح وغيره إليهم»[(١)].

قالوا: ومما يؤكد ذلك ماجاء من كلام الفقهاء الذين قالوا بمنع بيع الأسلحة للحربيين؛ حيث أجازوا ذلك في بعض الأحوال، ومن ذلك:

ما جاء في شرح السير الكبير بصدد ما لو طلب أهل الحرب من إمام المسلمين أن يقدم إليهم السلاح؛ لكي يطلقوا ما عندهم من الأسرى للمسلمين- قال ما نصه: «لو طلبوا من إمام المسلمين أن يفاديهم - أي الأسرى المسلمين في البلاد المحاربة - بأعدادهم من المشركين، أو بالكراع، أو بالسلاح، جاز له أن يفعل

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).

لتخلصهم به من الأسر. وإن كانوا يتقوون بها يأخذون على المسلمين»[(١)].

فأجاز هذه الصفقة لكون المصلحة فيها أرجح مما فيها من المضرة.

ومن ذلك مما يتعلق بجواز التعاقد مع أهل الحرب لاستخراج الثروات والمعادن من باطن الأرض في البلاد الإسلامية - أي مما يشمل ما يسمى بالمواد الاستراتيجية - جاء في السير الكبير - أيضًا - ما نصه:

«لو أن الحربي المستأمن استأذن من الإمام في طلب الكنوز والمعادن، فأذن له الإمام على أن للمسلمين مما يصيب النصف وله النصف، فعمل على هذا، فأصاب ركازًا[(٢)]، أو معدنًا، فإن الإمام يأخذ نصف ما أصاب، والحربي نصفه»[(٣)].

وحول تعاقد أهل الحرب مع المسلمين على استخدام البلاد الإسلامية ممرًا تعبره قواتهم العسكرية؛ لكي تصل منه إلى أعدائهم من الكفار الآخرين، غير المعاهدين، من أجل شن الحرب عليهم - حول مثل هذا التعاقد جاء في السير الكبير - أيضًا - ما نصه:

«لو أن قومًا من أهل الحرب دخلوا دار الإسلام بأمان، على أن يجتازوا من دار الإسلام إلى دار حرب أخرى، لم يكونوا يظفرون بقتالهم إلا بالممر من دار الإسلام، لو كانوا يظفرون به، فأحبوا أن يكون ذلك من دار الإسلام، ليكون أرعب للعدو! فأذن لهم الإمام على أن للمسلمين النصف مما أصابوا، ولهم

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٥١٨).

(٢) الركاز عند أهل الحجاز: كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض. وعند أهل العراق: المعادن، والقولان تحتملهما اللغة؛ لأن كلًّا منهما مركوز في الأرض أي: ثابت. والرَّكيزة، والرِّكْزَة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها. وجمع الركزة: ركاز. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢/ ٢٥٨).

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٥/ ٢١٦٩).

النصف، فأصابوا غنائم - فإن الإمام يأخذ النصف، وما بقي فهو لهم»[1].

ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال على النحو التالي:

بأنه على فرض عدم وجود نصٍّ يتناول هذه المسألة بعينها، إلا أن ما جاء من النصوص العامة، من الآيات والأحاديث في تحريم الركون للظالمين وإعانتهم على عدوانهم وظلمه، وتأكد ذلك إذا كان المعتدى عليه من المسلمين- فكل ذلك يكفي للحكم على هذه الصورة في ضوء مبادئ الإسلام العامة.

وأما تعليق المنع على تحقق وقوع الضرر وانتفاء المصلحة؛ فإن الواقع يثبت لحوق أشد الضرر على الأمة الإسلامية؛ نتيجة لتقديم هذه التسهيلات للدول الكبرى - كما هو الواقع في العلاقات الدولية اليوم - حيث ترتبت عليها مخاطر بالغة، وتعرض معها وجود المسلمين لأفدح المصائب والأضرار[2] -كما حدث في العراق وأفغانستان- ومن هنا، يكون التعاقد مع تلك الدول بشأن توفير تلك الأمور المعنية، إليها - حرامًا بحكم الشرع.

وأما ما نقلوه من كلام الفقهاء في بعض الصور التي تربط الأمر بالمصلحة؛ فتبقى هي مصلحة في إطارها ووقتها وحالتها، وفي ظل واقع المسلمين وقتها.

كما تبقى هي حالات استثنائية ترجع إلى حالة الإكراه أو الاضطرار، أو إلى بعض الممارسات الفردية، التي يكون الحربي المستأمن فيها فردًا أو مجموعة أفراد خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية، متى رأت أن في التعامل معه مفسدة أو مضرة تلحق بها، تستطيع أن تنهي هذه المعاملة معه، وأين هذه من حالة تسليط

---

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٥/ ٢١٧١).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٧).

دولة عظمى على قاعدة عسكرية في ديار المسلمين، لاتملك معها الدولة المسلمة خيارًا إذا رأت الضرر المتحقق وقد حلَّ بها؟!

وأما مسألة التعاقد على استخدام بلاد المسلمين ممرًا تعبره قواتهم العسكرية ليصلوا إلى أعدائهم من الكفار غير المعاهدين؛ فعلى فرض اعتباره أصلًا يقاس عليه في مسألة استخدام المطارات والموانئ والممرات والأجواء- على فرض ذلك؛ **فإن ذلك مشروط بأمرين:**

الأول: تحقق الاستفادة المادية أو المعنوية للمسلمين نتيجة ذلك.

فأين هذا مما تتحمله دول المسلمين من أعباء مادية ضخمة نتيجة لذلك، وأين نصيبها من غنائم تلك الحروب على فرض مشروعيتها؟!

الثاني: ألا تستخدم هذه الممرات لتسهيل الحرب ضد معاهدين، ناهيك عن استخدامها ضد مسلمين.

بينما في الواقع نجد أن هذه الدول تستخدم تلك التسهيلات وهذه القواعد إما ضد مسلمين، وإما ضد دول هي بمثابة دول معاهدة أيضًا غير محاربة- إذا اعتبرنا نفس المقياس والضابط الذي منح الدول التي نمنحها حق استعمال قواعد المسلمين العسكرية-!!

فبقي أنه لايوجد حالة يباح استعمال تلك القواعد فيها؛ لكونها موجهة إما لمسلمين، وإما لمعاهدين، وكلاهما غير جائز باتفاق.

الوجه الثاني:أن الأصل العام هو مشروعية البيع، والإجارة، وتقديم المساعدات إلى الآخرين، ولو كانوا غير مسلمين.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال:بأن كل ما من شأنه أن ينتج عنه الضرر،

من التصرفات أو من الأشياء - فإنه يكون محظورًا شرعيًا، ولو كانت تلك التصرفات والأشياء من المباحات في الأصل.

وكون الأصل العام هو مشروعية البيع، والإجارة، وتقديم المساعدات إلى الآخرين، ولو كانوا غير مسلمين، وأن ذلك يشمل كل ما تتناوله هذه العقود والتصرفات والمساعدات من الخدمات، ومن ذلك تأجير هذه القواعد العسكرية- إلا أنه حين يكون هناك أي عقد من العقود مع الكفار، أو أي مادة من المواد يطلبون شراءها، أو أية خدمة، أو مساعدة تُقدم إليهم - حين يكون أي من هذه الأمور يؤدي إلى ضرر يلحق بالمسلمين، فإنه يكون محظورًا بحكم قاعدة الضرر. وهو ما أثبته الواقع في هذه الحالات؛ فيكون التعاقد مع تلك الدول على شيء من ذلك حرامًا بحكم الشرع[1].

الترجيح و الاختيار:

من خلال عرض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بمنع تأجير القواعد العسكرية في بلاد المسلمين وما في معناها للكفار؛ أيًا كان انتماؤهم وتوصيفهم؛ معاهدين، أو غير معاهدين من باب أولى، وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، والله أعلم.

وأما قول بعض الباحثين المعاصرين: «ما دام ليس هناك نص خاص ثابت في تحريم التعامل مع أهل البلاد الأخرى، بأي عقدٍ من العقود الشرعية، فيما يتناول المواد أو الخدمات أو المساعدات المشروعة - فإن الذي يحكم المسألة في هذه الحال - كما سلف بيانه - هو قاعدة الضرر.

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٧).

فكل ما أدى إلى الضرر فهو حرام، وكل ما لا يؤدي إلى الضرر فلا حرج فيه، وهذا أيضًا هو مؤدى الكلام الذي ذكره الفقهاء آنفًا؛ إذ جعلوا مناط التحريم في بيع الكفار الحربيين للسلاح، وما إليه، هو كون ذلك مما يؤدي إلى تقوية العدو على المسلمين، أي - بتعبير آخر -: هو كون ذلك مما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين.

وعليه، فإنه إذا انتفى الضرر في بعض حالات التعامل مع الكفار - في هذه المسألة - جاز تقديم السلاح وغيره إليهم»[1].

فهذا القول مع وجاهته- من الناحية النظرية- إلا أنه يغفل واقع الأمة العملي، ولعل ذلك هو ماجعل الباحث يرجع عن هذا القول الذي قرره، حيث قال بعد ذلك:

«هذا، ويجدر التنبيه هنا إلى أنه يجب على أصحاب السلطة في البلاد الإسلامية وهم بصدد تقديرهم - هل هناك ضرر في التعامل مع هذه الدولة أو تلك، حول المسائل المطروحة في هذا البحث، أن لا يتسرعوا في الحكم بانتفاء الضرر في أي تعامل من هذا القبيل؛ لمجرد أنهم لا يحسون بوجود ذلك الضرر من وراء ذلك التعامل في الزمن الراهن، أو في الزمن القريب..

بل عليهم أن يكونوا متمتعين بحساسية مرهفة في هذا الموضوع، كما عليهم أن يتمتعوا ببعد النظر، واتساع الرؤية، حتى لا يتورطوا في أية عقود، أو اتفاقاتٍ تجر على المسلمين الكوارث والويلات.

هذا، وإن مما يعصم أصحاب السلطة من سوء التقدير في هذه الأمور، هو وجود تقوى الله في نفوسهم، والإخلاص لأمتهم. كما أن الرأي العام الواعي والجريء هو من جملة ما يُلزم أصحاب السلطة الرُّشْد في اتخاذ القرارات في كل

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).

الشؤون السياسية، ومنها ما نحن الآن بصدده»[1].

ثم قال: «ولعل جمهور الفقهاء، كانوا على غير ثقة من توافر هذه الضمانات المشار إليها، لا عند أصحاب السلطة، ولا عند الرأي العام بين المسلمين.. ومن أجل هذا، أصدروا الحكم بتحريم بيع السلاح وما إليه لأهل الحرب، بدون تفصيل! وبطبيعة الحال، حين يُفلت الزمام من يد الأمة، ويغلب الهوى على من يمسكون بمقاليد الأمور، ويُخشى التهور في عقد الصفقات المشبوهة مع الكفار - يكون الحكم هو: ما قاله جمهور الفقهاء»[2].

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: هو عدم مشروعية تمكين الدول غير الإسلامية من إنشاء القواعد العسكرية داخل بلاد المسلمين، أو تأجيرها، أو استغلالها بأي صورة من الصور، وتحت أي مسمى.

***

---

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د.محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥٣).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).



الباب الثالث

موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف السياسية المعاصرة





تمهيد

سبق بيان أن الأحلاف ظاهرة ترجع إلى عصور قديمة من التاريخ، وقد شهد العالم على مر العصور وكر الدهور صورًا مختلفة من هذه الأحلاف والمواثيق[1]، وبينا أن السبب في قدم هذه الظاهرة إنما يرجع إلى طبيعة العلاقات الدولية ذاتها؛ تلك العلاقات التي يمثل العداء جوهرها، والخوف منطلقها، والقوة أداتها.

وهو الأمر الذي يصح معه القول بأن اللجوء إلى سياسة التحالف يعد في كثير من الأحيان من الضرورات الحتمية التي تقتضيها طبيعة البيئة الدولية القائمة على تعدد القوى وتعدد السيادات.

وقد تعددت صور هذه الأحلاف وأشكالها وأهدافها أيضًا، وذكرنا بعض هذه الأحلاف قديمًا وحديثًا، وإن كان الغالب في الأحلاف القديمة الشق العسكري؛ إلا أن منها أيضًا ما جمع بين الشقين العسكري والسياسي؛ كما في وثيقة المدينة بين المسلمين واليهود -كما تقدم-، وكما في الحلف المقدس أو التحالف المقدس في ٢٩ سبتمبر عام ١٨١٥م بين كل من روسيا والنمسا وبروسيا، والذي انضم إليه معظم الملوك الآخرين في أوربا؛ ملوك فرنسا، وهولندا وسكسونيا ورتنبرج وحكومة الاتحاد السويسري[2].

حيث أعلن أعضاء هذا التحالف المقدس في ديباجته، اتفاقهم على أن يتخذوا

---

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد محمود شهاب ص٥١٦، دار النهضة العربية- ط٤ - ١٩٧٨م.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص٧٤، أصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد الغمري ص٢٠٦، المنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٤.

من مبادئ العدالة والرحمة والسلام، أساسًا ومنهاجًا في علاقاتهم، وأن يعملوا على قيادة رعاياهم وجيوشهم على هذا الأساس لحماية الدين المسيحي والسلام والعدالة والرحمة وعلى أساس ديني.

وأنَّ كل الدول المسيحية التي تعتنق بصفة رسمية المبادئ المقدسة، التي يقوم عليها هذا الحلف، تُستقبل على قدم المساواة بالحماس والصداقة داخل هذا التكتل[1].

وقد تبنَّى هذا الحلف مبدأ الشرعية كسبب عادل يبرر التدخل الجماعي[2]. كما ألزمت نصوص هذه المحالفة الدول الموقعة عليها أن تحافظ بالقوة المسلحة على الأوضاع الإقليمية والسياسية[3]. والتشاور فيما بينها للحفاظ على السلام الأوروبي[4].

وكذلك شهد التاريخ الحديث بداية من أوائل القرن العشرين - و الذي يعتبر بحق عصر التنظيم الدولي- شهد قيام مجموعة كبيرة من الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية؛ وبينما كان يُنتظر أن يترتب على نشأة هذا التنظيم الدولي اختفاء الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية كلية - خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية- إلا أن العكس هو الذي حدث تمامًا، حتى إن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أطلق عليها فترة جنون الأحلاف[5].

وتعددت هذه الأحلاف المعاصرة بتعدد أطرافها؛ فتارة تكون بين غير مسلمين:

---

(١) ينظر: أصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد الغمري ص٢٠٦. وينظر ما تقدم ص١٣١ من هذه الرسالة.

(٢) ينظر: قانون السلام، د.محمد طلعت الغنيمي ص٤٦٣.

(٣) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د.نبيل حلمي ص٣٤.

(٤) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١٧٧ الهامش.

(٥) ينظر: النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د.عبد العزيز محمد سرحان ص٣٧، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٢٧.

كما في حلف الريو أو معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الأمريكية (١٩٤٧م)[١].

وكما في **حلف جنوب شرق آسيا - الساتو - سبتمبر ١٩٥٤م**، ويطلق عليه أيضًا حلف مانيلا، نسبة إلى العاصمة الفلبينية مانيلا، التي عقدت فيها المعاهدة المنشئة لهذا الحلف. وهو امتداد لحلف الأنزوس الذي عقد بين كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا ونيوزيلندة في سبتمبر عام ١٩٥١م[٢].

وكما في **حلف وارسو**، وهو الحلف الذي أنشأته الدول الاشتراكية، أو ما يعرف رسميًا باسم معاهدة الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة، وهو المنظمة التي تقابل حلف شمال الأطلسي في الكتلة الغربية[٣].

وتارة أخرى تكون بين دول إسلامية:

كما في الحلف العربي أو اتفاقية الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية ١٩٥٢م[٤].

والذي انعقد على خلفية هزيمة العرب في حربهم ضد الكيان الصهيوني الغاشم عام ١٩٤٨م، حيث استشعر القادة العرب خطورة النقص الكبير في نظرية الأمن الجماعي العربي؛ الأمر الذي جعل الدول العربية في السابع عشر من يونيو ١٩٥٠م، تبرم ما يعرف باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي لدول الجامعة العربية، التي أنشأت بشيء من التفصيل ما يمكن اصطلاحًا تسميته

---

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٢٧.

(٢) نقلًا عن: المرجع السابق. وينظر ما سبق ص١٥٧ وما بعدها.

(٣) نقلًا عن: المرجع السابق. وينظر ما سبق ص١٦٥ وما بعدها.

(٤) ينظر: التنظيم الدولي، د.عائشة راتب، د.حامد سلطان ص٣٣٣، التنظيم الدولي، د.عائشة راتب ص٣٣٣، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٨٩. وينظر ما سبق ص١٧٦ وما بعدها.

الحلف العربي، وقد اعتبر قائمًا فعلًا اعتبارًا من أغسطس ١٩٥٢م[١].

وكما في منظمة التعاون الإسلامي ١٩٧٢م، بين الدول الإسلامية[٢].

وقد اشترك في إقرار هذا الميثاق والذي أعلن في مؤتمر ملوك ورؤساء دول وحكومات الدول الإسلامية والذي انعقد في جدة من ١٤-١٨ محرم ١٣٩٢، الموافق ٢٩ فبراير إلى ٤ مارس١٩٧٢ م- ثلاثون دولة إسلامية.كما انضمت إليه دول إسلامية أخرى فيما بعد.

وتارة ثالثة تكون هذه الأحلاف بين دول إسلامية وأخرى غير إسلامية:

كما في حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف السنتو.

وقد ظهرت فكرة إقامة حلف بغداد في ظل فكرة الحزام الشمالي، التي أعلن عنها وزير الخارجية الأمريكي دون فوستر دالاس عام ١٩٥٣م، والداعية إلى إقامة حلف عسكري موالٍ للغرب في منطقة الشرق الأوسط[٣].

فقام المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة بإقامة حلف عسكري، للدفاع المشترك عن منطقة الشرق الأوسط- ونتيجة لمعارضة مصر الشديدة لقيام الأحلاف الأجنبية في المنطقة- اتجه تفكير الولايات المتحدة إلى التركيز على ما

---

(١) من أهم الدراسات الصادرة حول هذا الحلف دراسة اللواء محمود شيت خطاب: "دراسات في الوحدة العسكرية العربية" القاهرة ١٩٦٩م، وتراجع في ملابسات إنشائه قرارات مجلس الجامعة (٣١١- ٣١٣/ د١٢/ ج٩- ١٣/ ٤/ ٥٠).

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص١١٥، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د.عبد الله الأحسن، ترجمة د.عبد العزيز إبراهيم الفايز ص٤٨-٥٣، النشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط٢-١٩٩٦م. وينظر ما سبق ص١٧٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د.محمد شكري ص٧٩ الهامش. وينظر ما سبق ص١٩١ وما بعدها.

يسمى بالنطاق الشمالي، أي سلسلة الدول الممتدة بين باكستان وإيران، والتي تقبل الدخول في اتفاقيات عسكرية ثنائية أو جماعية[1].

فتم وضع اللبنة الأولى في بناء الحلف المركزي؛ حلف بغداد، باتفاقية ثنائية بين تركيا وباكستان ١٩٥٤م، ثم بين تركيا والعراق في ٢٤ فبراير ١٩٥٥م، وكان ذلك يمثل ميثاقًا دفاعيًا بينهما بموجب المادة الخامسة منه، وترك باب العضوية مفتوحًا أمام الدول الراغبة في الانضمام، ولكنه حصرها في الدول التي يعنيها الدفاع عن منطقة الشرق الأوسط من الخطر الشيوعي[2].

وقد انضمت بريطانيا لهذا الميثاق في أبريل ١٩٥٥م، ثم الباكستان في يوليو ١٩٥٥م، ثم إيران في نوفمبر ١٩٥٥م، وأصبح هذا التكتل معروفًا بحلف بغداد.

فهذه بعض صور الأحلاف وأهدافها قديمًا وحديثًا، وإذا كانت تلك الأحلاف قد أخذت صورًا متعددة وأهدافًا شتى ومجالات مختلفة؛ فإن هذا لايؤثر في أصل الظاهرة؛ حيث إن تلك الصور والأهداف والمجالات، إنما جاءت نتيجة للمعطيات والبيئات والظروف المحيطة بأعضائها وقت إنشائها، أو بمعنى آخر وفق ما أفرزته طبيعة العلاقات والروابط والكيانات السياسية والدينية الموجودة آنذاك.

وإذا كان يغلب على طبيعتها – في وقت ما- الجانب العسكري باعتباره هو الجانب السائد وقتها؛ فلا يلغي ذلك بالضرورة قيام أحلاف يغلب عليها جوانب أخرى؛ سياسية أو اقتصادية، أو غير ذلك، في ظل ظروف أخرى وبيئات مغايرة.

---

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د.مفيد شهاب ص٥٣٠، العلاقات السياسية الدولية، د.إسماعيل مقلد ص٣٦١.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د.عماد جاد ص١١٥، ١١٦، الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص٦٥، ٦٦.

ولكن هذا لايؤثر في الأصل والإطار الذي سبق فيه بحث هذه المسألة في الجملة، مما يتعلق بالاستعانة بغير المسلمين، وإن كان ذلك ألصق بمسألة الاستعانة بهم في غير المسائل القتالية، كما سبق-؛ ومن ثم فإن الحديث عن حكم إقامة تلك الأحلاف السياسية بين الدولة الإسلامية وغير الإسلامية-مع الأخذ في الاعتبار اختلاف أغراض الحلف وأهدافه ومجاله- لايختلف عما سبق تقريره هنالك في هذه المسألة[1].

وإذا كان الغالب على تلك الأحلاف أنها كانت بين دول، أو ربما بين إمبراطوريات؛ لكن هذا لا يعني أيضًا قصرها على ذلك؛ إذ إنها قامت أيضًا بين جماعات وقبائل، كما أنه لا يوجد ما يمنع أن تكون داخل إطار الدولة الواحدة، بين فئات وكيانات وتجمعات وأحزاب تنتمي لنفس الدولة؛ لتحقيق هدف ما مشترك لا يتعارض مع نظام تلك الدولة وقانونها الذي يخضع له الجميع.

وسبق تعريف الأحلاف السياسية بأنها: الكيانات أو التجمعات التي بينها عهود وعقود على التناصر والتعاون السلمي وتوحيد المواقف في القضايا المشتركة.وبينا أن ذلك يشمل الجماعات والأفراد.

وإذا كان المشهور والمتعارف عليه في القانون الدولي الحديث أن الأحلاف لا تكون إلا بين الدول، وفق إجراءات شكلية ورسمية محددة، إلا أن ذلك لا يمنع من بحث تلك الظاهرة باعتبارها نوعًا من التحالفات- حسب التعريف- كما سبق.

وقد عقدت عدة أحلاف داخل بعض الدول نفسها، بين بعض الأحزاب، أو

---

(١) ينظر في هذه المسألة ص٦٦١ وما بعدها، وينظر كلام الراشد عن بعض مجالات هذا التحالف السياسي ص٦٦٦.

بعض الكيانات والجماعات، لأغراض سياسية، تتعلق بما يعرف في العصور الحديث بالانتخابات البرلمانية، أو لغير ذلك من أغراض العمل السياسي، الذي تتيحه أنظمة تلك الدول والتي تسمح أنظمتها بما يعرف بالتعددية السياسية.

وقد أثارت هذه الممارسات وتلك الاتفاقات جملة من التساؤلات حول مدى شرعية هذه التحالفات، وتلك التعددية؛ داخل الدولة الإسلامية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، وهل يوجد خلاف جوهري بين تلك الأنظمة وبين نظام الحكم الإسلامي.

وما هو الضابط الذي يحدد كون نظام الحكم إسلاميًا أو غير ذلك؛ أو بمعنى آخر ماهي الأسس والمؤسسات التي يقوم عليها النظام السياسي للدولة الإسلامية؟

هذا ما نعرض له إن شاء الله في هذا الباب من خلال الفصلين التاليين:

الفصل الأول: أسس ومؤسسات النظام السياسي في الإسلام.

الفصل الثاني: الأحلاف السياسية داخل الدول الإسلامية.





الفصل الأول

أســـس ومؤســـسات النظـــام السيـــاسي في الإســـلام







تمهيد

لا خلاف بين أهل السنة قاطبة أن الإسلام دين ودولة؛ بل إن الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع؛ لأنه - من جهة - إجماع الصحابة، ولأنه من - جهة أخرى - إجماع الأمة الإسلامية علمًا وعملًا على مدى القرون المتطاولة[1].

وقد نقل الإجماع على هذا عدد كبير وجم غفير من علماء الأمة من كافة المذاهب[2].

بل إن أمر تنصيب الخليفة ظهر في حس الصحابة أهم الواجبات «فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات»[3]، ومسألة على هذه الدرجة من الأهمية لو كان فيها رأي مخالف في رأس أحد لأظهره وقد حلت مناسبته.

---

(١) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص١٢٤، وفتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٢٠٨)، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/ ٣٧١)، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د.عبد الرازق السنهوري ص٨١، وغياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ص٧٣-٧٤، تحقيق ودراسة: د.مصطفى حلمي، ود.فؤاد أحمد، دار الزاحم-الرياض، ومؤسسة الريان-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م. ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج؛ فهم لايقرون بوجوب إقامة الخلافة، ولا أية حكومة أخرى من أي نوع؛ وليست معارضتهم قاصرة على الحكومة التي لاتطبق الشريعة الإسلامية. ينظر في ذلك: فقه الخلافة وتطورها ص٨٥-٨٦، والمراجع السابقة.

(٢) منهم: الشهرستاني في: نهاية الإقدام في علم الكلام، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٢٦)، والنووي في شرحه لمسلم (١٢/ ٥١٨)، وابن حجر الهيثمي في: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ص٧، مكتبة القاهرة، ط٢، وحسن بن محمد العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي (٢/ ٤٨٧)، والماوردي في الأحكام السلطانية ص٥، والبهوتي في كشاف القناع (٦/ ١٥٦)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل ص٤٠، وابن خلدون في مقدمته ص١٩١، وغيرهم.

(٣) ينظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (١/ ٥٤٨)، وينظر أيضًا: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، حسن بن محمد بن محمود العطار (٢/ ٤٨٧).

فالحق الذي لا مرية فيه أن الإسلام دين ودولة، وأن النبي ﷺ أقام الدين الإسلامي وأقام كذلك الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية مشتملة على نظام الحكم وعلى القواعد التي يقيم عليها المسلمون دولتهم؛ وليس من المبالغة، ولا التهويل ولا الافتيات، على الواقع والتاريخ ولا المزايدة على دين الله أن يقال: إن «الإسلام خلق الدولة الإسلامية من العدم، ومد أطرافها في كل الاتجاهات، وجعل منها دولة مرهوبة الجانب تدور في فلكها الدول وتتقرب إليها الممالك»[١].

وهذا أمر استقر لدى الجميع[٢] بما فيهم الكفار أنفسهم؛ فهذا توماس أرنولد المستشرق الشهير يصرح بأن النبي ﷺ كان «رئيسًا للدين، رئيسًا للدولة»[٣].

ويقول الأستاذ جب: «عندها صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه

---

(١) ينظر: الإسلام وأوضاعنا السياسة، عبد القادر عودة، ص١١٤، كتاب المختار-القاهرة، ط ١٩٧٩م.

(٢) لذلك - ولشدة وضوح هذه الحقيقة في الإسلام وفرط تبديها - لم يكن غريبًا أن ينزعج العالم الإسلامي من كتاب على عبد الرازق-والذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٢٥م- وأن يستهجنوه، وقد صرَّح فيه، وهو يصيح في الأمة: «بأن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينه خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولًا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسسَ دولة، ولا داعيًا إلى ملك». ينظر: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، للشيخ علي عبد الرازق ص١٣٦، تعليق د.ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة- بيروت.

ولذا كان من الطبيعي جدًا أن تصدر هيئة كبار العلماء بمصر بإجماع أربعة وعشرين عالمًا، من كبار علماء الأزهر حكمًا على مؤلف الكتاب بإخراجه من زمرة العلماء. كما لم يكن مبالغة ولا تعسفًا أن يربط الناس بين بحثه هذا وبين إلغاء الخلافة في تركيا، وأن يغلب على ظنهم أنه أخذ هذا الكتاب كله سوى بعض الصياغات الشكلية عن واحد من المستشرقين الحاقدين على الإسلام. ينظر: العلمانية؛ النشأة والأثر، زكريا فايد، ص١٨٨، الزهراء للإعلام العربي، ط١ - ١٩٨٨م.

(٣) نقلًا عن: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص٢٨، دار الشروق-القاهرة، ط٤-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

وأنظمته الخاصة به»[1].

ويقول الدكتور فتزجرالد: «ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضًا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر»[2].

وغيرهم كثير من أمثال: شاخت، دينلليونو، وستروثمان، وماكدونالد، توماس أرنولد، حيث أكَّد الجميع أن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول ﷺ أسس دينًا ودولة، وأن الإسلام يشتمل على النظام السياسي والنظريات السياسية والقانونية[3].

لكن ما طبيعة هذا النظام وتلك الدولة وما الأسس التي قامت عليها، وهل لهذه الدولة مؤسساتها التي لا تنفك عنها دولة في النظام السياسي الحديث؟ وهل هناك فارق جوهري بين هذه الدولة والدول المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية، أم أن هذه فروق شكلية فحسب؟

هذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام.

المبحث الثاني: مؤسسات النظام السياسي في الإسلام.

---

(١) نقلًا عن: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص٢٨.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين، د.عبد الله محمد القاضي ص٣٥١ بالهامش، والنظريات السياسية الإسلامية د.محمد ضياء الدين الريس ص٢٩، دار التراث- القاهرة، ط٧-١٩٧٩م.

(٣) ينظر: النظريات السياسية الإسلامية، د.محمد ضياء الدين الريس ص٢٩، ونظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم، ص١٩، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦- ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ومن فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص٢٧-٢٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧).

المبحث الأول

الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام

تمهيد:

استطاع الاستعمار الغربي أن يغرس في عقول كثير من أبناء المسلمين فكرة غريبة خبيثة، مؤداها: أن الإسلام دين لادولة؛ ومن ثم فلا يوجد شيء اسمه نظام الحكم في الإسلام، ونشأت أجيال كثيرة لا تعرف شيئًا عن ذلك النظام الرباني المتميز المتفرد، الذي طمست آثاره وانمحت معالمه بعد سقوط الخلافة وتنحية الشريعة الإسلامية من كافة شئون الحياة، ولم يعد غريبًا أن نجد بين أبناء المسلمين من ينكر وجود ذلك النظام، أو أن يكون له أسس ومبادئ تفوق جميع أنظمة الحكم الحديثة.

ومن ثَمَّ فإنه من الأهمية بمكان في هذا البحث أن نتعرف على أسس ومبادئ وخصائص هذا النظام، ومتى نحكم على نظام ما بكونه إسلاميًا أم غير إسلامي، وما حكم من يرفض الاعتراف به، وبهيمنة الشريعة الإسلامية على شئون الحياة؛ وماحكم التحالف مع هذه الكيانات التي تعتنق هذه المبادئ، وما الإطار الذي يندرج تحته هذا الحلف؟

الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام:

الأساس الأول: السيادة للشرع:

ترتبط فكرة السيادة[1] بموضوع السلطة التشريعية في الإسلام، وتمثل هذه

---

(١) وهي نظرية فرنسية الأصل نشأت في فرنسا في نهاية العصور الوسطى دفاعًا عن سلطة الملوك، وتمييزًا لها عن السلطات الأخرى التي كانت تنازعها، وهي سلطة أمراء الإقطاع في الداخل وسلطة الإمبراطور والبابا في الخارج. وهي بهذا تتفق مع الاتجاه الأول في تعريف السيادة الذي يراها خاصية من خصائص السلطة؛ مفادها عدم وجود سلطة أخرى أعلى منها أو مساوية لها في الداخل وعدم خضوعها لسلطة دولة أخرى في الخارج. وهذا يصدق على نظرية السيادة في

الفكرة أهمية كبرى في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم في العصر الحديث[١].

أ-تعريف السيادة:

مصطلح السيادة مصطلح حديث على الفقه الإسلامي، لم يتطرق له الفقهاء المتقدمون الذين كتبوا في الفقه السياسي[٢].

ويعرف القانونيون السيادة بأنها: «السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال»[٣].

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، والمطلقة التي لا يحدها ولا يقيدها قانون أو عرف أو شرع من خارجها، والوحيدة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل التكليف أو الوضع، وبالحق في جعل الفعل واجبًا أو محرمًا أو مباحًا أو صحيحًا أو باطلًا.

=

مراحلها الأولى قبل أن تتطور بعد ذلك لتصبح عنصرًا من عناصر تكوين الدولة، وليس مجرد خاصية من خصائص السلطة التي هي سلطة الملك، كما سيأتي في تعريفها.

ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٩-١١، دار طيبة-الرياض، ط ١- ١٤١٢هـ، والدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين، تقديم: د.أحمد كمال أبو المجد ص٢٠، مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

(١) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د.عبد الرازق السنهوري ص٦٨.

(٢) ينظر: مفهوم السيادة وصاحبها في الفقه الإسلامي، د.حسن محمد سفر، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص١٤٦، العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شوال-ذي القعدة ١٤١٣هـ، أبريل-مايو، يونيو ١٩٩٣م، والدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين ص٢٩.

(٣) ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص١٤، وقواعد نظام الحكم في الإسلام د محمود الخالدي، ص٢٤٠ - رسالة دكتوراه - الكويت - دار البحوث العلمية، ط١٩٨٠م.

فهي - إذًا - إرادة عليا ليست كغيرها من الإرادات، إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تلتزم بتصرف إلا إذا أرادت هي ذلك، بينما هي وحدها - بلا شريك - تلزم من سواها إلزامًا لا يسعه الخروج عنه ولا الفكاك منه.

وقد استخلص علماء القانون من هذا التعريف -ومن مضمون نظرية السيادة أيضًا - الخصائص والسمات التي تتميز بها السيادة، وهى تتلخص في الآتي:

١- **الوحدانية**: حيث لا يمكن أن يقوم على الإقليم الواحد سيادتان.

٢- **السمو**: بمعنى أن إرادتها تعلو جميع الإرادات وكافة السلطات.

٣- **الإطلاق**: إذ لا يفرض عليها قانون، بل القانون هو التعبير عن إرادتها.

٤- **الأصالة**: أي أنها قائمة بنفسها ولم تستمد سلطانها وعلوها من سلطة سابقة عليها.

٥- **العصمة من الخطأ**: وهذا معنى قولهم: «إذا تكلم القانون يجب أن يسكن الضمير».

وتمارس هذه السيادة نفوذها على أرض الواقع بوضع الدساتير والقوانين والقواعد والنظم، التي تحكم الناس وتسير الحياة وتنظم عمل الدولة وعلاقتها داخليًا وخارجيًا، ولا يسع السلطة القضائية إلا أن تقضي بين الناس، وتفصل في الخصومات والقضايا، بما يصدر عن إرادتها العليا، ولا يسع السلطة التنفيذية إلا أن تهرع إلى تنفيذ ما أمرت وتطبيق ما سنَّت وقعَّدت، ولا يسع الناس كافة إلا أن يلتزموا بأحكامها ولا يخرجوا عنها قيد أنملة[1].

لمن السيادة؟

لاشك أن السيادة بمعنى السلطة المطلقة غير المحدودة، لايملكها أحد من البشر، وإنما هي لله رب العالمين سبحانه وحده لاشريك له؛ فهو مالك الملك

(١) ينظر: نظرية السيادة د.صلاح الصاوي ص ١٢- ١٤.

وخالق الخلق وله الأمر؛ فيكون لدينه الكامل و لشريعته الخاتمة - متمثلة في كتابه العزيز الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي سُنَّة رسوله المعصوم ﷺ، ثم إجماع الأمة التي استودعت هذه العصمة بمجموعها- تكون لها هذه السيادة المطلقة؛ فلايملكها فرد مهما كانت مكانته؛ سواء كان خليفة أو أميرًا أو ملكًا أو حاكمًا- أو هيئة أيًّا كان نوعها، أو جماعة أو طائفة.

وأما الخليفة أو غيره من الأمراء أو الملوك أو الحكام؛ فلايمثل أحد منهم السلطة الإلهية، ولايستمد سلطانه من السيادة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة في المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية(١).

أما الأمر والنهي والتحليل والتحريم والتشريع؛ فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم، صاحب السيادة المطلقة التي لا يشاركه فيها أحد سواه.

وهذا هو الفارق الجوهري الأول بين الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية التي تنص على أن: «السيادة للشعب» أو: «السيادة للأمة»، وترتب على هذا النص الدستوري المحوري إناطة سن القوانين ووضع القواعد والنظم بالبرلمان، الذي يمثل الشعب أو الأمة(٢).

ومع اتفاق الفقهاء المسلمين على هذه الحقيقة البديهية؛ في أن السيادة المطلقة بهذا الإطلاق لاتكون إلا لله ﷻ، إلا أنهم اختلفوا في مسألة أخرى؛ وهي من يكون صاحب

---

(١) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د.عبد الرازق السنهوري ص٦٩، و نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٣٥-٤٤.

(٢) ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص١٧، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٦٩).

السيادة الذي يمنح السلطان لغيره أو ينزعه منه، وذلك على ثلاثة اتجاهات[1] :

الاتجاه الأول: أن السيادة لله وحده، و لا أحد يمنح السلطان لأحد أو ينزعه منه إلا الله ﷻ؛ فالسيادة له وحده، دون أن يكون لأحد غيره من الشعب أو الأمة الادعاء بأنه صاحب السيادة.

فالله وحده هو الذي شرع القانون الإسلامي، وأنفذه في حق كل مسلم مؤمن بالله واليوم الآخر؛ فهو سبحانه وحده الآمر الناهي، وعلى المسلم الامتثال والرضا والتسليم التام لحكم الله بمقتضى إيمانه وإسلامه.

وقد نطق بذلك الكتاب العزيز؛ فقال عزَّ من قائل: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

فالذي له الحكم وحده وله الأمر وحده هو الله ﷻ.

---

(١) وثمَّ اتجاه رابع يرى أن السيادة في المذهبية الإسلامية هي للإنسان؛ لأنه هو الذي يختار بإرادته الحرة اعتناق الدين الإسلامي، فهو صاحب السلطة أو السيادة في هذا الاختيار؛ فإذا اختارت الجماعة الإسلام دينًا ورضيت بالله ربًا، وبالنبي ﷺ رسولًا؛ فإنه يلزمها بذلك أن تتقيد بأحكام هذه الشريعة، ولايكون لها بعد ذلك -ممثلة في علمائها ومجتهديها- غير الاجتهاد في حدود مالم يرد به نصٌّ قطعي ثابت. ينظر: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د.صالح حسن سميع ص٢٥٩-٢٦٠، الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط١-١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

وإنما أعرضت عن ذكر هذا الاتجاه؛ لأني رأيت أنه أبعد الاتجاهات، وهو بعيد عن موضوعنا؛ حيث إنه لايتحدث إلا عن إطلاق الإرادة في اختيار الإسلام ابتداء؛ فالأمة في هذه الدائرة تكون صاحبة السيادة والقرار؛ فإذا اختارت الإسلام انتقلت سيادتها للإسلام بالتزام أحكامه، بل إنها حتى في الدائرة الأولى، التي يتحدث عنها هذا الاتجاه، لا تثبت لها السيادة بالأصالة؛ لأن الله تعالى وهو صاحب السيادة العليا في الكون هو الذي قرر لها هذه السيادة، وخولها اتخاذ القرار وفق مشيئته وإرادته. ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٦٧.

وإنما وجب على الناس طاعة النبي ﷺ لأنه مبلغ عن الله ﷻ، كما أن إرادة الأمة التي تظهر في إجماع مجتهديها- في حدود ما شرع الله- إنما تعبر عن إرادته سبحانه.

فالسيادة لله ﷻ ابتداء، أما موضوع الحكم فهو بيد البشر بتفويض من الله[(١)].

وهذا قول أبي الأعلى المودودي[(٢)] وسيد قطب[(٣)]، وعليه نص مؤتمر علماء المسلمين الذي انعقد في كراتشي سنة ١٩٧٠م[(٤)].

الاتجاه الثاني: أن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة؛ وأنها صاحبة السيادة ومنبع السلطات في الدولة الإسلامية؛ بمعنى أنها هي التي تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه، وتملك عزله إن حاد عن الطريق السوي؛ فهي بموجب هذا الحق؛ فإنها تكون هي صاحبة السيادة.

فالخليفة وإن كان صاحب السيادة في الدولة الإسلامية؛ فليس ذلك باعتبار شخصه، وإنما لكونه يخلف النبي ﷺ في سياسة الأمة، ليسوسها بما أمر الله به من الشرع، ويوجهها لما فيه النفع والخير لها؛ فالخليفة لايعدو أن يكون واحدًا من أبناء الأمة، وكِّل إليه القيام بأمور الدين والدنيا، وهو وكيل عن الأمة في إدارة شئونها حسب شريعة الله ﷻ.

والأمة هي التي تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه، وتملك عزله إن حاد عن

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين ص٣٠، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٦٤.

(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي ص١٣-١٨، دار التراث العربي-القاهرة.

(٣)ينظر: معالم في الطريق، سيد قطب ص١٠.

(٤)حيث نص المؤتمر الذي انعقد في كراتشي سنة ١٩٧٠م في المادة الأولى لمشروع وضع المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية على:« إن الحاكم الحقيقي، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين»ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين ص٣٠.

الطريق السوي[(١)].

وممن ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد نجيب المطيعي[(٢)].

الاتجاه الثالث: ويأخذ بفكرة السيادة المزدوجة؛ بمعنى ان السيادة تكون خالصة لله تعالى في مجال النصوص الواضحة في ثبوتها وفي دلالتها، كما أنها تكون لجماعة المسلمين في حالة عدم وجود نصٍّ، أو في حالة وجود نصٍّ محتمل التأويل.

فهذا الاتجاه لايتحدث عن سيادة الأمة في دائرة الشرع المحكم؛ فإنها تكون خالصة لله وحده، وإنما يتحدث عن دور الأمة في دائرة المباح أو العفو، وفي حالة النصِّ الذي يحتمل تأويله أوجهًا عدة؛ **فالسيادة لدى أصحاب هذا الاتجاه ذات محورين:**

الأول: سيادة مطلقة للتشريع الإلهي؛ في مجال النصوص القطعية الواضحة

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين ص٣١، ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، د.فؤاد محمد النادي ص٣٨-٣٩، مطبعة دار نشر الثقافة-القاهرة، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٢) وواضح تمامًا أن أصحاب هذا الاتجاه لايقصدون من هذا الرأي أن مبدأ السيادة في سياقه الإسلامي يحمل نفس مدلوله في السياق الأوربي؛ حيث إنهم هذا قيدوا هذا الرأي بحاكمية الشريعة وضوابطها؛ فهم لايتحدثون بوجه من الوجوه عن السيادة المطلقة بالمفهوم الغربي كما سبق، وهذا ما يؤكده الشيخ محمد عبده- فيما نقله عنه صاحب تفسير المنار- أن سلطة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد مقيدة بالشرع فيقرر: « أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام، والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر، أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله ﷺ التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه». ينظر: تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، محمد رشيد بن علي رضا (١٤٧/٥)، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٦٦ هامش (١).

الدلالة في الكتاب والسنة.

والثاني: سيادة مقيدة فيما دون هذه الأحكام القطعية الواضحة، فهي سيادة مقيدة بقواعد الشريعة الكلية ومقاصدها العامة، وملتزمة بضوابط الترجيح المعتبرة شرعًا[1].

ومما يلاحظ من خلال استعراض هذه الاتجاهات، أن أيًّا منها لم يقرر أن السيادة المطلقة بمعناها السابق - المتعارف عليه في الفكر الغربي - لأحد من دون الله.

ومن ثَمَّ فإن هذا مفهوم جديد للسيادة، لايعرف الإطلاق ولا الأصالة ولا التفرد... إلخ ما عرف عن السيادة في الفكر الغربي، وإنما هي سيادة محكومة بضوابط الشريعة؛ فلاتملك الحق في إنشاء شرع مبتدأ؛ وعندئذ يقال: لامشاحة في الاصطلاح، وإن كان الأولى عدم استخدام لفظ السيادة؛ حيث إنه يتنافى مع التقييد؛ مما يجعل استخدامه محل نظر؛ لما يترتب عليه من التباس لدى البعض.

فالشريعة الإسلامية إذن تفترق عن القانون الوضعي في أصل النشأة ومصدرها؛ فالشريعة الإسلامية مصدرها إرادة الله جل وعلا، والقانون الوضعي مصدره إرادة الشعب.

ومع أن هذا أمر معلوم من دين الله بالضرورة؛ ولا يحتاج - لشدة وضوحه - إلى بيان؛ إلا أنه مع تفشي الجهل بهذه الحقيقة، وترويج الشبهات من قِبل الرافضين لسيادة الشريعة وهيمنتها وتحكيمها من غلاة العلمانيين وغيرهم؛ ممن

---

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين ص٣١، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي ص٦٧، ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، د.فؤاد محمد النادي ص٤٣.

دار في فلكهم، ومع ادعاء البعض أنه ليس هناك دليل يلزم الأمة بتحكيم شرع ربها، وأن الأمر موكول إليها وفق ماتراه من مصلحة؛ فإنه يلزم الرد على هذه الدعاوى وتلك الشبهات من الكتاب العزيز ومن سنة المصطفى ﷺ ومن الإجماع ومحكمات الشريعة وقواطعها.

وقد دلَّ على ذلك آيات كثيرة، توجب على الأمة الإسلامية التحاكم إلى شريعة الله، والرجوع في كل صغيرة وكبيرة إلى الكتاب والسنة، ومن هذه الآيات:

١- قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ ﴾ [النساء: ٥٩] ومعنى ردُّوه إلى الله والرسول: ارتادوا معرفة حكمه من كتاب الله فاتبعوا ما وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب الله فارتادوا معرفته من رسول الله إن كان حيـًا، وَإِنْ كَانَ مَيِّتًا فَمِنْ سُنَّتِهِ(١).

٢- قول الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ ﴾ وقوله في الآية التي بعدها: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَۖ ﴾ [المائدة: ٤٩].

٣- قول الله ﷻ: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ﴾ [الشورى: ١٠] أي: وما اختلفتم فيه أيها الناس من شيء فتنازعتم بينكم فإن الله هو الذي يقضي بينكم ويفصل فيه الحكم(٢).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٧/ ١٨٥) بتصرف.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢٠/ ٤٧٣) بتصرف يسير.

٤- قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥]، أي: لتحكم بين الناس بما عرفك الله وأوحى إليك[1].

٥- قوله تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٣]، أي: «اتبعوا ما أنزل إليكم من القرآن والسنة»[2] و«لا تخرجوا عما جاءكم به الرسول إلى غيره؛ فتكونوا قد عدلتم عن حكم الله إلى حكم غيره»[3].

فهذه الآيات جاء فيها الأمر المباشر بالتحاكم إلى شرع الله ﷻ، والأمر يستلزم الوجوب عند الأصوليين والفقهاء، وهذا يعنى أن الناس لا يسعهم ترك شريعة الله إلى غيرها؛ مما يدل دلالة تامة على أن السيادة لله تعالى بلا شريك، وأن الامتثال لشريعته يعنى الخضوع لسيادته وسلطانه.

وهناك المزيد من الأدلة على ذلك، نعرض لها في المسألة التالية:

مسألة: حكم الامتناع عن تحكيم شرع الله ﷻ:

لا خلاف بين أهل الإسلام قاطبة على أنه يجب على المسلم بمقتضى إسلامه وإيمانه أن يطيع أوامر الله ﷻ ويلتزم حكمه؛ وأن هذا أحد مقتضيات توحيد الله ﷻ بإفراده تعالى بالطاعة والانقياد؛ وذلك بتحكيم شرعه، والقبول التام لكل ماجاء به نبيه ﷺ، وما يستلزم من الكفر بما يتنافى مع ذلك من الأهواء البشرية والمذاهب الوضعية.

كما قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

---

(١) ينظر: روح المعاني للآلوسي (٤/ ٢٠٥)، وتفسير أبي السعود (٢/ ٢٢٩).
(٢) ينظر: الكشاف (٢/ ٦٨)، والبيضاوي (٢/ ٤).
(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٩٣).

فإن من تفرَّد بخلق هذا الإنسان تفرَّد بحق الأمر والنهي والتشريع؛ كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف:٥٤].

وإنما الحديث في هذه المسألة عن الحكم بغير ما أنزل الله؛ أهو كفرٌ أكبر مخرج من الملة، أم معصية لا تخرج صاحبها عن حظيرة الإسلام؟

فهذا هو محل النقاش وحوله وقع الجدال والاختلاف.

تحرير محل النزاع:

أولًا: لا خلاف -كما سبق- في وجوب تحكيم شرع الله ﷻ، والتحاكم إلى شرعه وسنة نبيه ﷺ ؛ فإن من قواطع الإسلام ومحكماته أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لا غير.

ثانيًا: لا خلاف في كفر من حكم بغير ما أنزل الله كفرًا أكبر، إن كان جاحدًا لحكم الله، أو مُجوِّزًا[١] فعلهُ، أو معتقدًا المساواة بين الحُكْمين، أو مُفضِّلًا[٢] حكم غير الله على حكم الله، أو بدَّل الشرع المجمع عليه[٣].

ثالثًا: لاخلاف يذكر على أن من التزم الحكم بشرائع الإسلام في الجملة؛ فكانت هي مرجعه الدائم الذي يرجع إليه في كل أمر، ويحتكم إليه في كل قضية؛ **ثم زلَّت به القدم في موقف عارض؛ فحكم فيه بغير ما أنزل الله ميلًا مع الهوى؛ لشهوة، أو لقرابة، أو لغير ذلك؛ فإنه لايخرج بذلك من الملة إلا بالاستحلال أو الجحود،** وأن فعله هذا يلتحق بسائر الكبائر، وإن كان من أعتاها وأغلظها، وإلى

---

(١) التجويز هو ما يسمى الاستحلال، وهو أن يعتقد الجواز.

(٢) كأن يعتقد أن حكمه أنسب للعصر وأصلح من حكم الله.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٢٦٧).

هذه الصورة وأشباهها ترجع عبارات السلف: «كُفْرٌ دُونَ كُفرٍ»[1] - «لَيْسَ بِالْكُفْرِ الَّذِي يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ»[2] -«كُفْرٌ لَا يَنْقُلُ عَنِ المِلَّةِ»[3]... ونحوها من العبارات التي أُثِرت عن كثير منهم عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [المائدة: ٤٤][4].

وإنما وقع الالتباس والخلط والاختلاف مؤخرًا في ظاهرة الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض- إلى غير ما أنزل الله، وردِّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو ما يعرف بالعَلمانية[5] والفصل بين الدين والدولة؛ أهو كفر أكبر مخرج من الملة، أم كبيرة من

---

(١) أخرجه الحاكم (٢/ ٣١٣/ ٣٢١٩) عن طاووس عن ابن عباس وسيأتي تخريجه والحكم عليه ص٧٨٧.

(٢) أخرجه ابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٥٦٩)، وسعيد بن منصور في التفسير (٤/ ١٤٨٢) ح(٧٤٩)، والحاكم في مستدركه (٢/ ٣١٣) ح(٣٢١٩) من طريق ابن عيينة عن هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباسٍ، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ»، ووافقه الذهبي، وسيأتي تخريجه ص٧٨٧.

(٣) أخرجه ابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٥٧٣) من طريق عبد الرزاق عن سفيان عن رجلٍ عن طاووس عن ابن عباس به، وينظر مصادر تخريج الأثرين السابقين.

(٤) ينظر: أصول الإيمان، د.صلاح الصاوي ص١٢٣، الجامعة الأمريكية المفتوحة، د.ت .

(٥) العلمانية مصطلح محدث لم يرد له ذكر في المعاجم العربية القديمة، وقد ورد هذا التعبير لأول مرة في قاموس ثنائي اللغة [فرنسي-عربي] ألفه أحد تراجمة الحملة الفرنسية، واسمه لويس بقطر المصري، وقد طبع جزؤه الأول في مارس ١٨٢٨م، ثم دخلت الكلمة بعد ذلك إلى اللغة العربية، وأول معجم في اللغة العربية ورد فيه هذا التعبير هو المعجم الوسيط، الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ حيث جاء في طبعته الأولى الصادرة سنة ١٩٦٠م: (العَلماني) (مفتوحة العين): نسبة إلى العَلْم؛ بمعنى العالم؛ أي الخلق كله. وهو خلاف الديني، أو (الكهنوتي). وبقي الأمر على ذلك في الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٧٩م، أما في الطبعة الثالثة التي صدرت سنة ١٩٨٥م؛ فقد وردت فيه مكسورة العين؛ هكذا: (العِلم)، بعد أن ظلت مفتوحة في الطابعتين السابقتين. وهذا المصطلح بالكسر ينطوي على قدر كبير من الخطأ؛ حيث

الكبائر؟ حيث وقع الخلاف في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه كفرٌ أكبر مخرج من الملة[1].

=

إن أصل الكلمة في جذورها الأوربية لا علاقة لها بالعلم؛ فهي في اللغة الإنجليزية (secularism)، وهذا التعبير لاصلة له بالعلم؛ حيث إن العلم في كل من الإنجليزية والفرنسية: (scince)، والمذهب العلمي يطلق عليه (scientism)، أما هذه الكلمة (secularism) فهي اللادينية أو الدنيوية؛ فنسبتها إلى العِلم خطأ محض لانبتات الصلة بين العلم وبين هذا التعبير في جذوره الأوربية.

والعِلماني (بكسر العين): نسبة إلى العلم التجريبي، الذي انتصر على الكنيسة بعد صراع مرير، سالت فيه دماء، وأزهقت أرواح؛ لأن الكنيسة كانت بالمرصاد لكل رأي علمي يعارض التفسير الديني للكتاب المقدس.

وهذا المصطلح (بكسر العين) ينطوي على قدر كبير من التلبيس والإيهام؛ حيث إن نسبة هذا التعبير إلى العِلم يحجب حقيقة المعنى الذي يتضمنه هذا التعبير، ويدخله في دائرة القبول العام؛ حيث إن مجرد الانحياز للعلم لايعني نبذ الإيمان أو استبعاد الدين بالضرورة، بينما المعنى الصحيح لهذا التعبير هو الفصل بين الدين والدولة، وبمعنى أدق: الفصل بين الدين والحياة، وعدم الاكتراث بالدين، ونزع القداسة عن المقررات الدينية، والتعامل معها كمواريث بشرية بحتة، وقصر الدين على جانب الشعائر التعبدية الفردية البحتة، باعتباره علاقة خاصة بين الإنسان وخالقه.

ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود؛ فبعضها تسمح به؛ كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وتسمي منهجها: (العلمانية المعتدلة-Non Religious)؛ أي إنها مجتمعات لادينية ولكنها غير معادية للدين، وذلك مقابل مايسمى: (العلمانية المتطرفة-Anti Religious).

ينظر: المصطلحات السياسية، د.توفيق الواعي ص١٤٥-١٥١، شروق للنشر والتوزيع-المنصورة، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، وقاموس المورد، منير البعلبكي ص٨٢٧، دار العلم للملايين-بيروت، ط ١٩٧٧م، والعلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د.سفر الحوالي (رسالة ماجستير) ص٢١-٢٤، مكتب الطيب-القاهرة، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٨م، وأصول الإيمان للصاوي ص١٢٥-١٢٧، والإسلام لا العلمانية، سالم البهنساوي ص٧-١٢، دار الدعوة-الكويت، ط١-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(١) لايلزم من القول إن هذا الأمر كفر الحكم بكفر المعين الذي يفعل ذلك، كما هو متقرر ومعلوم لدى أهل السنة والجماعة؛ حيث إن الحكم المطلق لا يستلزم الحكم على المعيَّن؛ فقد يصح القول =

وهذا قول جمهور أهل العلم من السلف والخلف، وحُكي الإجماع عليه، ونصَّ عليه ابن تيمية[1]، وابن كثير[2]،وابن القيم[3]، وابن حزم[4]، والشوكاني[5]، والجصاص[6]، والنسفي[7]، ومن المعاصرين: الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية[8]، والشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر

=

بأن القول كفر وقائله غير كافر، وأن الفعل كفر وفاعله غير كافر، أو من قال كذا أو فعل كذا فهو كافر، فإذا تلبس شخص بعينه بهذا الفعل أو القول لم يكفَّر بعينه، لاحتمال قيام ما يمنع من الحكم عليه بذلك، أو لتخلف شروط هذا الحكم ولوازمه. قال شيخ الإسلام: «إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعيَّن، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط، وانتفت الموانع، يُبيِّن هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات؛ لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه». ينظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٦٦ – ٤٨٧، ٤٨٨)، و(٣/ ٢٥١)، (١٢/ ٤٩٨)، (٢٨/ ٥٠٠، ٥٠١)، (٣٥/ ١٦٥)، وينظر أيضًا: شرح العقيدة الطحاوية ص٣٥٧، ولمزيد من التوسع في هذه المسألة ينظر: النواقض الاعتقادية، د.محمد الوهيبي، والنواقض العملية والقولية، د.عبد العزيز العبد اللطيف.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى(٣/ ٢٦٧)، و(٨/ ١٠٦).

(٢) ينظر: البداية والنهاية (١٣/ ١١٩)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٦٧).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٥٣).

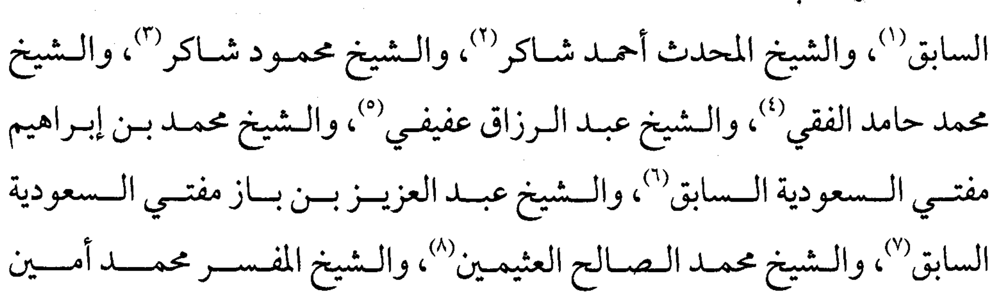
(٤) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣/ ١٢٥)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ٧٣)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة- بيروت.

(٥) ينظر: رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ضمن الرسائل السلفية للشوكاني ص٣٣-٣٤، دار الكتب العلمية-بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م .

(٦) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٢٨١).

(٧) حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[الأحزاب: ٣٦] - قال: «فإن كان العصيان عصيان رد وامتناع عن القبول؛ فهو ضلال كفر، وإن كان عصيان فعل مع قبول الأمر واعتقاد الوجوب؛ فهو ضلال خطأ وفسق». تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد، النسفي (٣/ ٣٢)، دار الكلم الطيب- بيروت، ط١- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

(٨) نقله عنه الدكتور صلاح الصاوي في أصول الإيمان ص١٥٤ .



السابق[1]، والشيخ المحدث أحمد شاكر[2]، والشيخ محمود شاكر[3]، والشيخ محمد حامد الفقي[4]، والشيخ عبد الرزاق عفيفي[5]، والشيخ محمد بن إبراهيم مفتي السعودية السابق[6]، والشيخ عبد العزيز بن باز مفتي السعودية السابق[7]، والشيخ محمد الصالح العثيمين[8]، والشيخ المفسر محمد أمين

---

(١) حيث قال: «فصل الدين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدين، ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين». ينظر: مؤامرة فصل الدين عن الدولة لمحمد كاظم حبيب ص٢١، دار الإيمان -لبنان، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٢) ينظر: حواشي عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (٣/ ١٢٥)، و(٤(١٤٦-١٤٧)، و(٤/ ١٥٥-١٥٨)، (٤/ ١٦٥-١٦٨)، و(٤/ ١٧٣)، أحمد شاكر، د.ن.ت.

(٣) ينظر: حاشيته على تفسير الطبري (١٠/ ٢٤٨)، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٤) ينظر: تعليقه على فتح المجيد لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص٤٠٦، مطبعة السنة المحمدية-مصر، ط٣-١٣٥٧هـ.

(٥) ينظر: فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي ص٢٦٥، دار الفضيلة-الرياض، ط١-١٤١٨هـ.

(٦) ينظر: رسالته تحكيم القوانين ص١-٧، دار الوطن-الرياض، ط٣-١٤١١هـ.

(٧) ينظر: مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١/ ٢٦٩)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار بلنسية-الرياض، ط١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٨) ينظر: فقه العبادات، محمد بن صالح بن محمد العثيمين ص٦٠-٦١، أعده: اللجنة العلمية في مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثمين الخيرية؛ حيث قال: «الحكم بغير ما أنزل الله ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبطل حكم الله ليحل محله حكم آخر طاغوتي، بحيث يلغي الحكم بالشريعة بين الناس، ويجعل بدله حكم آخر من وضع البشر، كالذين ينحون الأحكام الشرعية في المعاملة بين الناس، ويحلون محلها القوانين الوضعية، فهذا لا شك أنه استبدال بشريعة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غيرها، وهو كفر مخرج عن الملة، لأن هذا جعل نفسه بمنزلة الخالق، حيث شرع لعباد الله ما لم يأذن به الله، بل ما خالف حكم الله ﷻ، وجعله هو الحكم الفاصل بين الخلق، وقد سمى الله تعالى ذلك شركًا في قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ اللَّهُ ﴾[الشورى: ٢١].

القسم الثاني: أن تبقى أحكام الله ﷻ على ما هي عليه، وتكون السلطة لها، ويكون الحكم منوطًا بها، ولكن يأتي حاكم من الحكام فيحكم بغير ما تقتضيه هذه الأحكام، يحكم بغير ما أنزل الله، **فهذا له ثلاث حالات:**

الحال الأولى: أن يحكم بما يخالف شريعة الله، معتقدًا أن ذلك أفضل من حكم الله وأنفع لعباد الله، أو =

الشنقيطي[1]، والشيخ مناع القطان[2]، والأستاذ عبد القادر عودة[3]، والمستشار علي جريشة[4]، والأستاذ أبو الأعلى المودودي[5]، والشيخ عبد الله بن زيد آل محمود[6]، والدكتور عمر سليمان الأشقر[7]، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[1]، والدكتور

= معتقدًا أنه مماثل لحكم الله ﷻ، أو يعتقد أنه يجوز له الحكم بغير ما أنزل الله، فهذا كفر، يخرج به الحاكم من الملة، لأنه لم يرض بحكم الله ﷻ، ولم يجعل الله حكمًا بين عباده.

الحال الثانية: أن يحكم بغير ما أنزل الله، معتقدًا أن حكم الله تعالى هو الأفضل والأنفع لعباده، لكنه خرج عنه، وهو يشعر بأنه عاص لله ﷻ، إنما يريد الجور والظلم للمحكوم عليه، لما بينه وبينه من عداوة، فهو يحكم بغير ما أنزل الله لا كراهة لحكم الله ولا استبدلًا به، ولا اعتقادًا بأنه - أي الحكم الذي حكم به - أفضل من حكم الله أو مساو له، أو أنه يجوز الحكم به، لكن من أجل الإضرار بالمحكوم عليه حكم بغير ما أنزل الله، ففي هذه الحال لا نقول: إن هذا الحاكم كافر، بل نقول: إنه ظالم معتد جائر.

الحال الثالثة: أن يحكم بغير ما أنزل الله، وهو يعتقد أن حكم الله تعالى هو الأفضل والأنفع لعباد الله، وأنه بحكمه هذا عاص لله ﷻ، لكنه حكم لهوى في نفسه، لمصلحة تعود له أو للمحكوم له، فهذا فسق وخروج عن طاعة الله ﷻ، وعلى هذه الأحوال الثلاث يتنزل قول الله تعالى في ثلاث آيات: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وهذا ينزل على الحال الأولى، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ينزل على الحال الثانية، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] ينزل على الحال الثالثة».

(١) ينظر: أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (٤/ ٨٢-٨٣).

(٢) ينظر: وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، د.مناع خليل القطان ص٢٠٩-٢١١٣، بحث منشور مع مجموعة بحوث بعنوان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، والشبهات التي تثار حول تطبيقها، جامعة الإمام محمد بن سعود-الرياض، ط١٤١٢هـ-١٩٩١م.

(٣) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي (٢/ ٧٠٨-٧٠٩)، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي-بيروت، د.ت.

(٤) ينظر: المشروعية الإسلامية العليا، المستشار علي جريشة ص٣٧، دار الوفاء -المنصورة، ط١٩٨٦م.

(٥) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص١٠٥، ١٠٦، ترجمة: أحمد إدريس، نشر المختار الإسلامي للطباعة والنشر- القاهرة، ط١- ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

(٦) رئيس المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر. وينظر كلامه في الأحكام الشرعية ص١٠، مطابع قطر الوطنية.

(٧) ينظر: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د.عمر الأشقر ص١٦، وص١٥٦، دار الدعوة- =

يوسف القرضاوي[٢].

القول الثاني: إنه معصية لاتصل إلى درجة الكفر.

ونسب هذا القول لابن عباس[٣]، وطاوس[٤]، وأبي مجلز[٥]، وعطاء بن أبي رباح[٦].

وقال به بعض المعاصرين[٧].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن رفض التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما

=

الكويت، ط٢-١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، والعقيدة في الله، د.عمر الأشقر ص٢٨-٢٩، دار الفلاح-الكويت، ط٦-١٤٠٩هـ.

(١) ينظر: وجوب تطبيق الحدود الشرعية، عبد الرحمن عبد الخالق (٥/ ٥٥٨) ضمن سلسلة كتب ورسائل الشيخ عبدالرحمن عبد الخالق المجموعة الخامسة، بيت المقدس-الكويت، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(٢) ينظر: الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه ص٧٣، ٧٤، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٧-١٩٩٧م.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٦)، وتفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢/ ٢٠) ح (٧١٣)، تحقيق: د.محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٤١٩هـ، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١١٤٣) ح (٦٤٣٣) عن الحسن بن يحيى به. وينظر ترجمة أبي مجلز ص ٧٩٤.

(٤) ينظر: المرجعان السابقان.

(٥) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٥٨)، والدر المنثور للسيوطي (٢/ ٢٨٧).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٤)، وتفسير سفيان الثوري ص١٠١، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١-١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

(٧) ينظر: الحاكمية؛ نظرة شرعية..ورؤية واقعية، ناجح إبراهيم عبد الله، أقره وراجعه: كرم زهدي، وعلي محمد الشريف، وأسامة حافظ، وحمدي عبد العظيم، وفؤاد الدواليبي ص٢٣٩-٢٤٢، مكتبة العبيكان، د.ت.

أنزل الله، وردٌّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة كفرٌ أكبر مخرج من الملة، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أ-الكتاب:

١- قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة:

أ- أن الله تعالى علَّق الوصف -الذي هو الكفر- على الموصوف -الذي هو الحاكم بغير ما أنزل الله- بمجرد تلبُّسه بالصفة -التي هي الحكم بغير ما أنزل الله- دون النظر للاعتقاد.

ب- أن الأصل في وصف الله له بأنه كافر: الكفر الأكبر؛ لأن اللفظ إذا أُطلق في الشرع انصرف إلى كماله إلا بدليل.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن ظاهر الآية لم يقل به أهل العلم؛ إذ إنه يلزم منه موافقة الخوارج في تكفير المسلمين بالمعاصي، وأن الكفر المعلَّق في الآية هنا هو كفر أصغر لا أكبر، بدلالة تفسير ابن عباس وأصحابه الآيةَ بالكفر الأصغر، ولا مخالف لهم.

الثاني: أن الآية خاصة في اليهود، كما جاء في سبب نزولها.

وأجيب على هذه المناقشة، على النحو التالي:

أما الوجه الأول في الاعتراض؛ فأجيب عنه: بأن ظاهر الآية قال به كثير من أئمة السلف، ومنقول عن كثير من الصحابة، ولا دليل على أنَّ الكفر المعلق في الآية هو كفر أصغر؛ بل المنقول عن كثير من السلف؛ كابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب- بما فيهم ابن عباس رضي الله عنهما- فيما صح عنه[1]،أنها على

---

(١) كما سيأتي في الرد على استدلال أصحاب القول الثاني بالآثار ص١٠٨٤ وما بعدها.

ظاهرها، وأن المقصود بها الكفر الأكبر.

فأما أثر ابن مسعود: فقد روى ابن جرير عن مسروق قال: سألت ابن مسعود عن «السحت»، أهو الرشى في الحكم؟ فقال: لا من لم يحكم بما أنزل الله فهو فاسق. ولكن«السحت»، يستعينك الرجل على المظلمة فتعينه عليها، فيهدي لك الهدية فتقبلُها[1].

وفي رواية عنده عن مسروق قال: سألت ابن مسعود عن « السحت»، قال: الرشى. فقلت: في الحكم؟ قال: ذاك الكفر[2].

وأخرج الطبراني في الكبير عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: «الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ كُفْرٌ، وَهِيَ بَيْنَ النَّاسِ سُحْتٌ»[3].

وأخرج البيهقي عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: سُئِلَ عَبْدُ الله عَنِ السُّحْتِ؟ فَقَالَ: «هِيَ الرِّشَا»، فَقَالَ: فِي الْحُكْمِ؟ فَقَالَ عَبْدُ الله: «ذَلِكَ الْكُفْرُ»، وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤][4].

وأما أثر عمر بن الخطاب: فأخرجه ابن المنذر عن مسروق قال: قلت لعمر بن

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٣٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٨/ ٤٣٢).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٩/ ٢٢٦) ح(٩١٠٠)، بإسناد صحيح -كما قال ابن حجر الهيتمي في الزواجر (٢/ ٣١٤)، وصححه الألباني موقوفًا، في صحيح الترغيب والترهيب (٣/ ٢٦٢) ح(٢٢١٣).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٣٤) ح(٢٠٤٨٠)، وسعيد بن منصور في سننه (٤/ ١٤٦٨) ح(٧٤١)، أبو عثمان سعيد بن منصور الجوزجاني، تحقيق: د سعد بن عبدالله آل حميد، دار الصميعي -الرياض، ط١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، وقال محققه:سنده صحيح. وأخرجه أيضًا ابن أبي يعلى في مسنده (٩/ ١٧٣) ح(٥٢٦٦)، وقال محققه حسين أسد: إسناده صحيح.

الخطاب رضي الله تعالى عنه: أرأيت الرشوة في الحكم أمن السحت هي؟ قال: لا، ولكن كفر، إنما السحت أن يكون للرجل عند السلطان جاه ومنزلة، ويكون للآخر إلى السلطان حاجة فلا يقضي حاجته حتى يهدي إليه هدية[1]

وأما أثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه: فأخرجه عبد بن حميد عن علي أنه سئل عن السحت فقال: الرشا، فقيل له في الحكم، قال: ذاك الكفر[2].

وقال بمثل قول ابن مسعود من التابعين: الحسن البصري وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي والسدي[3].

وبهذا يعلم أيضًا أنه لا وجه لما ذكره الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره (المنار) حيث قال:

«أما ظاهر الآية فلم يقل به أحد من أئمة الفقه المشهورين، بل لم يقل به أحدٌ قط، فإن ظاهرها يتناول من لم يحكم بما أنزل الله مطلقًا، سواء حكم بغير ما أنزل الله تعالى أم لا، وهذا لا يُكفره أحدٌ من المسلمين، حتى الخوارج الذين يكفّرون الفساق بالمعاصي، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله»[4].

وأما القول بأنه يلزم من القول بظاهر الآية متابعة مذهب الخوارج في تكفير المسلمين بالمعاصي؛ فهو مردود؛ حيث إنه لاتلازم بين هذا وذاك؛ حيث إن الآية في الحكم، ونحن لم نتابع الخوارج فيها وننزلها على المعاصي أو الكبائر، وإلا كان

---

(١) ينظر: تفسير الألوسي (٣/ ٣٠٩).
(٢) ينظر: تفسير الألوسي (٣/ ٣٠٩).
(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٧٦)، ومحاسن التأويل للقاسمي(٦/ ٢١٥)، و المغني لابن قدامة (١٠/ ٦٩).
(٤) ينظر: تفسير المنار (٦/ ٤٠٦).

يلزم من هذا القول اتهام عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود بأنهم على مذهب الخوارج؛ حيث يقولون بظاهرها في الحكم.

وأما الوجه الثاني من الاعتراض: فجوابه كما قال القاسمي فيما نقله عن ابن مسعود والحسن والنخعي: أن هذه الآيات الثلاث عامة في اليهود، وفي هذه الأمة، فكل من ارتشى وبدّل الحكم فحكَم بغير ماأنزل الله، فقد كَفَر وظَلَم وفَسَق[1].

وقال بعضهم: عني بـ ﴿ٱلْكَٰفِرُونَ﴾: أهل الإسلام، و﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾: اليهود، و﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾: النصارى[2].

وهذا القول اختاره ابن العربي، ورجحه الشنقيطي، وهو اختيار ابن عباس، وجابر بن زيد، وابن أبي زائدة، وابن شبرمة[3].

وعلى فرض التسليم أنها نزلت في كفار أهل الكتاب؛ فكما هو مقرر في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. كما قال الشنقيطي: «والعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب».

ولهذا فإن ابن جرير بعد أن رجح أنها نزلت في كفار أهل الكتاب؛ فإنه عممها في أنها في كل جاحد[4].

وقال الحافظ ابن حجر: «ويظهر أن يقال إن الآيات، وإن كان سببها أهل

---

(١) ينظر: محاسن التأويل للقاسمي(٦/ ٢١٥).

(٢) وممن قال بهذا القول الشعبي؛ حيث روي عنه أنه قال: «آيَةٌ فِينَا، وَآيَتَانِ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فِينَا، وَفِيهِمْ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، و﴿ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة:٤٧] فِي أَهْلِ الْكِتَابِ». ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٣).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ١٢٧)، وأضواء البيان (١/ ٤٠٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٧).

الكتاب؛ لكن عمومها يتناول غيرهم»[1].

٢- قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وجه الدلالة: قالوا: إن الله نفى الإيمان عمّن لم يحكّم الشرع ؛ فيكون الحاكم بغير ما أنزل الله بمجرد تحكيمه كافرًا كفرًا أكبر؛ لأنه حكّم غير شرع الله ولأن الإيمان قد نفي عنه.

فقد أقسم الله تعالى أن أولئك الذين رغبوا عن التحاكم إليه ﷺ لا يؤمنون إيمانا صحيحًا حقيقيًا - وهو إيمان الإذعان النفسي - إلا بثلاث:

الأولى: أن يحكموا الرسول ﷺ فيما شجر بينهم، أي في القضايا التي يختصمون فيها ويشتجرون.

الثانية: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾.

الثالثة: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، والتسلم هنا: الانقياد بالفعل[2].

فهذه الآيات في مجموعها دالة على تفظيع الخروج عن شرع الله، وتحريم التحاكم إلى غير ما أنزل في كتابه وبينه في سنة رسوله ﷺ، وأن هذا كفر أكبر مخرج من الملة؛ حيث أكده بالقسم وبتكرار أداة النفي (لا) قبل القسم وبعده.

وقال أبو بكر الجصاص الحنفي في تفسيره لهذه الآية: «وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئًا من أوامر الله تعالى، أو أوامر رسوله ﷺ؛ فهو خارج من الإسلام، سواء ردَّه من جهة الشك، أو ترك القبول والامتناع من التسليم، وذلك يوجب صحة ماذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع عن أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم؛ لأن الله

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ١٢٠).

(٢) ينظر: تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا (٥/ ٢٣٦-٢٣٧).

تعالى حكم بأن من لم يُسلم للنبي ﷺ وحكمه فليس من أهل الإيمان»[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن المنفيّ في الآية كمال الإيمان لا أصله؛ حيث إن الآية نزلت في رجلٍ أنصاريٍّ بدريٍّ، والبدريون معصومون من الوقوع في الكفر الأكبر، حيث جرت خصومة بين الزبير وذاك الرجل فقضى النبي ﷺ بقضاءٍ أغضبَ الأنصاري فقال: أن كان ابن عمّتك؟[(٢)].

الثاني: أن من يكفر هؤلاء يلزمه تكفير الأنصار الذين لم يعجبهم تقسيم الغنائم بعد فتح مكة[(٣)]، كما يلزمه تكفير أزواج النبي ﷺ رضي الله عنهن، اللاتي ناشدنه في

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٨١)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١٤٠٥ هـ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار (٣/ ١١) ح (٢٣٥٩)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ (٤/ ١٨٢٩) ح (٢٣٥٧) من حديث عبد الله بن الزبير، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ خَاصَمَ الزُّبَيْرَ عِنْدَ رَسُولِ الله ﷺ، فِي شِرَاجِ الْحَرَّةِ الَّتِي يَسْقُونَ بِهَا النَّخْلَ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: سَرِّحِ الْمَاءَ يَمُرُّ، فَأَبَى عَلَيْهِمْ، فَاخْتَصَمُوا عِنْدَ رَسُولِ الله ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ لِلزُّبَيْرِ: «**اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ**»، فَغَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، أَنْ كَانَ ابْنَ عَمَّتِكَ؟ فَتَلَوَّنَ وَجْهُ نَبِيِّ الله ﷺ، ثُمَّ قَالَ: «**يَا زُبَيْرُ اسْقِ، ثُمَّ احْبِسِ الْمَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْجَدْرِ**» فَقَالَ الزُّبَيْرُ: وَالله إِنِّي لَأَحْسِبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

(٣) خبر الأنصار في غزوة حنين؛ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ، قَالَ: لَمَّا أَعْطَى رَسُولُ الله ﷺ مَا أَعْطَى مِنْ تِلْكَ الْعَطَايَا فِي قُرَيْشٍ وَقَبَائِلِ الْعَرَبِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْأَنْصَارِ مِنْهَا شيء، وَجَدَ هَذَا الْحَيُّ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمُ الْقَالَةُ...الحديث. أخرجه أحمد (١٨/ ٢٥٣) ح(١١٧٣٠)، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١٨/ ٢٥٥-٢٥٦): إسناده حسن. وصححه الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص ٤١٨، وذكره وابن هشام في سيرته (٢/ ٣١٠، ٣١١)، وابن كثير في البداية (٤/ ٣٥٨، ٣٥٩) وقال: وهو صحيح. وأصله في الصحيحين؛ البخاري، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم

العدل في عائشة رضي الله عنها[1].

وأجيب على هذه المناقشة، على النحو التالي:

أما أن الآية نزلت في رجل أنصاري بدري؛ فأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن سياق الآيات يدل على أن الآية نزلت في المتحاكمين إلى الطاغوت، ولايمتنع أن يكون فيها بيان لما حصل بين الزبير والأنصاري.

وهذا القول رجحه الطبري في تفسيره حيث قال- بعد أن ذكر الأقوال فيمن عُني بهذه الآية وفيمن نزلت- قال: «هذا القول؛ أعني قول من قال: عُني به المحتكمان إلى الطاغوت، اللذان وصف الله شأنهما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [النساء: ٦٠] أولى بالصواب؛ لأن قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ في سياق قصة الذين ابتدأ الله الخبر عنهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم، فإلحاق بعض ذلك ببعض -مالم تأت دلالة على انقطاعه – أولى»[2].

ثم أكَّد ذلك بأنه لاتعارض في أن يكون فيها بيان حكم ما اختصم فيه الزبير وصاحبه الأنصاري أيضًا؛ فقال:

= وغيرهم...(٤/ ٩٤) ح(٣١٤٧)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام...(٢/ ٧٣٣) ح(١٠٥٩)، و(لُعَاعَة) : بقية يسيرة . النهاية (٤/ ٢٥٤).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب من أهدى إلى صاحبه وتحرى بعض نسائه دون بعض (٣/ ١٥٦) ح(٢٥٨١)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب في فضل عائشة رضي الله عنها (٤/ ١٨٩١) ح(٢٤٤٢)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٧/ ٢٠٤).

«فإن ظن ظانٌّ أن في الذي روي عن الزبير وابن الزبير، من قصته وقصة الأنصاري في شِراج الحرة، وقولِ من قال في خبرهما: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ -ما ينبئ عن انقطاع حكم هذه الآية وقصتها من قصة الآيات قبلها، فإنه غير مستحيل أن تكون الآية نزلت في قصة المحتكمين إلى الطاغوت، ويكون فيها بيان حكم ما اختصم فيه الزبير وصاحبه الأنصاري؛ إذ كان في الآية دلالة على ذلك، وإذ كان ذلك غير مستحيل، فإن إلحاق معنى بعض ذلك ببعضٍ أولى، ما دام الكلام متسقة معانيه على سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة على انقطاع بعض ذلك من بعض، فيُعْدَل به عن معنى ما قبله»[1].

الثاني: على فرض كونها نزلت في قصة الزبير وصاحبه الأنصاري؛ فجواب ذلك ماذكره القرطبي رحمه الله، فهي مشابهة لقصة حاطب، الذي فعل الكفر، ولكن متأولًا، وعلم رسول الله ﷺ صدقه فترك تعزيره؛ لأنه بدري، فرضي الله عن الصحابة جميعًا.

قال القرطبي: «وَاخْتَارَ الطَّبَرِيُّ أَنْ يَكُونَ نُزُولُ الْآيَةِ فِي الْمُنَافِقِ وَالْيَهُودِيِّ. كَمَا قَالَ مُجَاهِدٌ، ثُمَّ تَتَنَاوَلُ بِعُمُومِهَا قِصَّةَ الزُّبَيْرِ.

قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: وَهُوَ الصَّحِيحُ، فَكُلُّ مَنِ اتَّهَمَ رَسُولَ الله ﷺ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ كَافِرٌ، لَكِنَّ الْأَنْصَارِيَّ زَلَّ زَلَّةً، فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ وَأَقَالَ عَثْرَتَهُ؛ لِعِلْمِهِ بِصِحَّةِ يَقِينِهِ، وَأَنَّهَا كَانَتْ فَلْتَة، وَلَيْسَتْ لِأَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ.

وَكُلُّ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ الْحَاكِمِ وَطَعَنَ فِيهِ وردَّه؛ فهي ردة يستتاب. وأما إنْ

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٧/ ٢٠٥).

طَعَنَ فِي الْحَاكِمِ نَفْسه، لَا فِي الْحُكْمِ؛ فَلَهُ تَعْزِيرُهُ، وَلَهُ أَنْ يَصْفَحَ عَنْهُ»[1].

وأما ما قيل أن من من يكفر هؤلاء يلزمه تكفير الأنصار، الذين لم يعجبهم تقسيم الغنائم بعد فتح مكة، كما يلزمه تكفير أزواج النبي رضي الله عنهن، اللاتي ناشدنه في العدل في عائشة ﵂؛ فجوابه كالآتي:

أما الأنصار لما راجعوا رسول الله ﷺ في غنائم حنين، فإنهم لم يراجعوه لأنهم لم يرضوا حكمه، ولكنهم تعجبوا من الطريقة، فالتوزيع كان من لُبِّ الغنيمة وهو حق للأنصار، وفعله الرسول ﷺ لعلمه بأنهم سيرضون؛ فلما بين لهم الرسول ﷺ هدفه رضوا وانقادوا جميعًا، رضوان الله عليهم، فكيف يحتج بقصتهم من يرفض التحاكم للشريعة، وقد بُيِّن لهم كفر ما يفعلون مرات ومرات؟!!

وأما مناشدة أزواجه ﷺ له العدل، ومراجعتهن له في ذلك؛ فهذا يكون بين المرء وزوجه؛ فهن يعاملنه كزوج لا كرسول في هذا المقام، وكنَّ كثيرًا ما يراجعنه بهذا الاعتبار، لذلك كنَّ إذا فهمن أن الأمر يتعلق بمقام الرسول والرسالة يمسكن عن ذلك، ويبادرن بالتوبة والاستغفار؛ كما في قصة أم سلمة لما قال ﷺ لها: «**لَا تُؤْذِينِي فِي عَائِشَةَ؛ فَإِنَّ الْوَحْيَ لَمْ يَأْتِنِي وَأَنَا فِي ثَوْبِ امْرَأَةٍ، إِلَّا عَائِشَةَ**»، بادرت فَقَالَتْ: أَتُوبُ إِلَى اللهِ مِنْ أَذَاكَ يَا رَسُولَ اللهِ[2]. فهذا ليس في مقام استدلالنا هذا..

٣- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠].

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٥/ ٢٦٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٧٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها (٣/ ١٥٦) ح(٢٥٨١) من حديث عائشة ﵂.

وجه الدلالة:

قالوا: دلّت الآية أنهم صاروا منافقين لمجرد كونهم يريدون التحاكم إلى الطاغوت، وجعل اللهُ إيمانهم مزعومًا؛ فيكون من تحاكموا إليه أشدَّ نفاقًا؛ ففي هذه الآية تكذيب صريح وتفنيد فصيح لزعم من يزعم الإيمان وهو يتحاكم إلى غير شريعة الله من شرائع الطاغوت[1].

فالمعنى: «ألا تعجب أيها النبي، من الذين يدعون أنهم صدَّقوا بما أنزل عليك من الكتاب، وما أنزل من قبلك من الكتب، يريدون أن يتحاكموا في خصوماتهم إلى ما فيه الضلال والفساد، وحكم غير الله، وقد أمرهم الله أن يجحدوه ولا يتحاكموا إليه، ويريد الشيطان أن يصدَّهم عن طريق الحق والهدى، فيضلهم عنه ضلالًا بعيدًا.»[2].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية محتملةٌ في معناها لأمرين:

الأول: أن إيمانهم صار مزعومًا؛ لكونهم أرادوا الحكم بالطاغوت، وهذا ما يتمسّك به المُخالف.

الثاني: أن من صفات أهل الإيمان المزعوم –المنافقين– كونهم يريدون التحاكم للطاغوت، ومشابهة المؤمن للمنافقين في صفةٍ من صفاتهم لا توجب الكفر.

فعلى هذا؛ من حكم بغير ما أنزل الله فقد شابه المنافقين في صفةٍ من صفاتهم،

---

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص٤٨٢، بتصرف،تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، ط١- ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٢) ينظر: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة من علماء الأزهر ص١١٩، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – مصر، طبع مؤسسة الأهرام، ط١٨- ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥م.

وهذا لا يوجب الكفر إلا بدليل آخر؛ كمن شابه المنافقين في الكذب لم يكن كافرًا؛ فإذا ورد الاحتمال في أمرٍ بين كونه مكفِّرًا أو غير مكفِّرٍ لم يكفر بهذا الأمر؛ لكون الأصل هو الإسلام، فلا يصح التمسك بهذه الآية في التكفير لذلك الاحتمال.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لاخلاف أن مشابهة المؤمن للمنافقين في صفة من صفاتهم لاتوجب الكفر إلا بدليل آخر؛ وهذا الدليل منصوص عليه في الآية وهو إرادتهم ورغبتهم في التحاكم إلى الطاغوت، وترك حكم الله ﷻ؛ ومن ثَمَّ نفى الله عنهم الإيمان الذي يزعمونه وأنكر عليه ذلك.

قال ابن كثير: «هَذَا إِنْكَارٌ مِنَ الله، ﷻ، عَلَى مَنْ يَدَّعِي الْإِيمَانَ بِمَا أَنْزَلَ الله عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْأَقْدَمِينَ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يُرِيدُ التَّحَاكُمَ فِي فَصْلِ الْخُصُومَاتِ إِلَى غَيْرِ كِتَابِ الله وَسُنَّةِ رَسُولِهِ...»[(١)].

ثم قال أيضًا: «وَالْآيَةُ أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَإِنَّهَا ذَامَّةٌ لِمَنْ عَدَلَ عَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتَحَاكَمُوا إِلَى مَا سِوَاهُمَا مِنَ الْبَاطِلِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِالطَّاغُوتِ هَاهُنَا... »[(٢)].

قال ابن القيم: «أَخبرَ سُبْحَانَهُ أَنَّ مَنْ تَحَاكَمَ أَوْ حَاكَمَ إِلَى غَيْرِ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ؛ فَقَدْ حَكَّمَ الطَّاغُوتَ وَتَحَاكَمَ إِلَيْهِ، وَالطَّاغُوتُ: كُلُّ مَا تَجَاوَزَ بِهِ الْعَبْدُ حَدَّهُ مِنْ مَعْبُودٍ أَوْ مَتْبُوعٍ أَوْ مُطَاعٍ؛ فَطَاغُوتُ كُلِّ قَوْمٍ مِنْ يَتَحَاكَمُونَ إِلَيْهِ غَيْرَ الله وَرَسُولِهِ، أَوْ يَعْبُدُونَهُ مِنْ دُونِ الله، أَوْ يَتْبَعُونَهُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ مِنَ الله، أَوْ يُطِيعُونَهُ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ طَاعَةٌ للهِ.

فَهَذِهِ طَوَاغِيتُ الْعَالَمِ إِذَا تَأَمَّلْتَهَا وَتَأَمَّلْتَ أَحْوَالَ النَّاسِ مَعَهَا رَأَيْت أَكْثَرَهُمْ

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٤٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

[عَدَلُوا] مِنْ عِبَادَةِ اللهِ إِلَى عِبَادَةِ الطَّاغُوتِ، وَعَنْ التَّحَاكُمِ إِلَى اللهِ وَإِلَى الرَّسُولِ إِلَى التَّحَاكُمِ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَعَنْ طَاعَتِهِ وَمُتَابَعَةِ رَسُولِهِ إِلَى طَاعَةِ الطَّاغُوتِ وَمُتَابَعَتِهِ.

وَهَؤُلَاءِ لَمْ يَسْلُكُوا طَرِيقَ النَّاجِينَ الْفَائِزِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ - وَهُمْ الصَّحَابَةُ وَمَنْ تَبِعَهُمْ - وَلَا قَصَدُوا قَصْدَهُمْ، بَلْ خَالَفُوهُمْ فِي الطَّرِيقِ وَالْقَصْدِ مَعًا...»(١).

٤- قول الله ﷻ: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وجه الدلالة:

قالوا: بينت الآية وجه كونهم مشركين إذا أطاعوهم: «﴿ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ حيث عدلتم عن أمر الله وشرعه إلى قول غيره؛ فقدمتم عليه غيره؛ فهذا هو الشرك»(٢).

فدلَّت الآية على أن العدول عن أمر الله وشرعه إلى أمر غيره في جزئية واحدة شرك؛ حيث حكم على أنّ من أطاع أولياء الشيطان في تحليل ما حرّم الله أنه مشرك. وأكّد ذلك بإنّ المؤكّدة، وأنّ ذلك صادر عن وحي الشيطان فكيف بمن يعدل عن شرع الله كله وأمره إلى حكم غيره وأمره؟

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ظاهر الآية أن كل طاعة شرك، وهذا لم يقل به أحد من السلف؛ فالطاعة الموجبة للشرك هنا هي الموافقة في التحليل والتحريم، وذلك بالاستحلال، وليس مجرد الطاعة في الفعل.

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (١/ ٤٠-٤١)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١-١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٤).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن لفظ الآية بيَّن أن هذه الطاعة إنما هي بأكل الميتة، وليس فيها مايدل على أن هذه الطاعة بتحليل لحم الميتة، أو استحلال ذلك؛ وعلى ذلك دلَّ كلام أئمة التفسير:

يقول ابن كثير رحمه الله في تفسيره :«وقال السُّدي: في تفسير هذه الآية: إن المشركين قالوا للمسلمين: كيف تزعمون أنكم تتبعون مرضاة الله، فما قتل الله فلا تأكلونه، وما ذبحتم أنتم تأكلونه؟ فقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ فأكلتم الميتة ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ وهكذا قاله مجاهد، والضحاك، وغير واحد من علماء السلف.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ أي حيث عدلتم، عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره، فقدمتم عليه غيره، فهذا هو الشرك، كقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:٣١].وقد روى الترمذي: في تفسيرها عن عدي بن حاتم، أنه قال: يا رسول الله، ما عبدوهم، فقال: «**بلى، إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الحَرَامَ، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ**»(١)»(٢).

وقال الطبري: «وأما قوله: ﴿ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ فإنه يعني: وإن أطعتموهم في أكل الميتة وما حرم عليكم ربكم ...

---

(١) أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة (٥/ ٢٧٨) ح(٣٠٩٥)، والطبراني في الكبير (١٧/ ٩٢) ح(٢١٨)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٩٨) ح (٢٠٣٥٠)؛ من طريق غطيف بن أعين، وهو ضعيف، وحسنه الألباني في غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ص١٩، المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣- ١٤٠٥هـ، وفي الصحيحة (٧/ ٨٦١- ٨٦٦) ح(٣٢٩٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير(٣/ ٣٢٩-٣٣٠).

وأما قوله: ﴿ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ يعني: إنكم إذًا مثلهم؛ إذ كان هؤلاء يأكلون الميتة استحلالًا، فإذا أنتم أكلتموها كذلك فقد صرتم مثلهم مشركين»[1]. انتهى كلامه.

وقال الشنقيطي: «فَصَرَّحَ بِأَنَّهُمْ مُشْرِكُونَ بِطَاعَتِهِمْ، وَهَذَا الْإِشْرَاكُ فِي الطَّاعَةِ، وَاتِّبَاعِ التَّشْرِيعِ الْمُخَالِفِ لِمَا شَرَعَهُ الله تَعَالَى، هُوَ الْمُرَادُ بِعِبَادَةِ الشَّيْطَانِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعْبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴾ [يس: ٦٠، ٦١]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى عَنْ نَبِيِّهِ إِبْرَاهِيمَ: ﴿ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴾ [مريم: ٤٤]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ﴾ [النساء: ١١٧]، أَيْ: مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا شَيْطَانًا، أَيْ: وَذَلِكَ بِاتِّبَاعِ تَشْرِيعِهِ...»[2].

فأطلق طاعتهم في أكل الميتة واتباعهم على ذلك، مع علمهم بأن الله حرمها؛ فالاستحلال من الكفار، ومن تابعهم وأطاعهم في ذلك فهو مثلهم في الحكم، ولم يقيد ذلك باستحلال أو غيره. وهل القوانين الوضعية إلا ضرب مما يستحله الكفار؟!؛ فمن يطيعهم في اتباعها وجعلها شرعًا عامًا للناس؛ فهو مثلهم في الحكم.

٥- قول الله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوْلَا كَلِمَةُ ٱلْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [الشورى: ٢١].

وجه الدلالة:

قالوا: قد جعل الله سبحانه في هذه الآيةالْمُشرِّع مُشارِكًا له في التشريع، ومن ثَمّ صار الْمُشرِّع مشركًا كافرًا.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٢/ ٨٦-٨٧).
(٢) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٩).

قال ابن كثير: «أي هم لا يتبعون ما شرع الله لك من الدين القويم، بل يتبعون ما شرع لهم شياطينهم من الجن والإنس؛ من تحريم ما حرموا عليهم من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتحليل أكل الميتة والدم والقمار إلى نحو ذلك.. »[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية لا تدل على التكفير للمبدل، إلا إن زعم أن هذا من الدين!!

وأجيب على هذه المناقشة من وجهين:

الأول: أنَّ هناك فرقًا بين معنى (الدين) بشكل عام-كما في الآية- وبين معنى (الدين الإسلامي) إن خصص.

فالدين بشكل عام هو الطريقة المتبعة حقًا كانت أم باطلًا، ولا يشترط أن تنسب لله كما يعتقد بعضهم؛ كما قال تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ كما في سورة الكافرون، فسمى ما هم عليه من الكفر دينًا، وكما قال فرعون: ﴿ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ ﴾ [غافر: ٢٦] فسمى ما هم عليه دينًا، وكذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

فالمقصود هنا هو الطريقة الإسلامية في الحياة، فالدين يكون هنا هو نظام الناس وطريقتهم المتبعة وشريعتهم التي هم عليها، حقًا كانت أو باطلًا.

فقولهم: أن هذا من الدين؛ أي من شريعتهم وطريقتهم في الحياة، ولا يعني ذلك أنهم نسبوه لدين الله، فلاوجه لهذا الاعتراض وذلك القيد.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٤/ ١٠٨).

الثاني: أنَّ هذا التقييد لم يقل به أحد من المفسرين:

يقول ابن كثير: «وَقَوْلُهُ: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ أَيْ: هُمْ لَا يَتَّبِعُونَ مَا شَرَعَ الله لَكَ مِنَ الدِّينِ الْقَوِيمِ، بَلْ يَتَّبِعُونَ مَا شَرَعَ لَهُمْ شَيَاطِينُهُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، مِنْ تَحْرِيمِ مَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ...

وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «**رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ لُحَيِّ بْنِ قَمَعَةَ يَجُرُ قُصْبَه فِي النَّارِ**»[(١)] لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَيَّبَ السَّوَائِبَ. وَكَانَ هَذَا الرَّجُلُ أَحَدَ مُلُوكِ خُزَاعَةَ، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ فَعَلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ، وَهُوَ الَّذِي حَمَلَ قُرَيْشًا عَلَى عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ، لَعَنَهُ الله وَقَبَّحَهُ»[(٢)].

وقال الطبري: «يقول تعالى ذكره: أم لهؤلاء المشركين بالله شركاء في شركهم وضلالتهم، ﴿شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ يقول: ابتدعوا لهم من الدين ما لم يبح الله لهم ابتداعه...»[(٣)].

فلم ينقل عنهم أو عن غيرهم أنهم قالوا لما شرعوه من الأحكام والضلالات: إن هذا من الدين الإسلامي، وهل كان عمرو بن لحي يقول: إن هذا من دين الله؟!

٦- قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف:٢٦].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذا شامل لكل ما يقضيه جل وعلا، ويدخل في ذلك التشريع دخولا أوليًا، ويفهم من هذه الآية أن متبعي أحكام المشرعين غير ما شرعه الله أنهم

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب في شدة حر نار جهنم..(٤/ ٢١٨٤) ح(٢٨٤٢) من حديث عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٧/ ١٩٨).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٢١/ ٥٢٢).

مشركون بالله، وهذا المفهوم جاء مبينًا في آيات أخر؛ و الحاكم بغير ما أنزل الله قد جعل نفسه مشاركًا لله في حكمه فهو مشرك كافر[(١)].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحكم في الآية لمن يستحل ذلك، أو من زعم أن هذا حكم الله؛ فهذا هو الذي يكفر بذلك، أما من لم يكن كذلك فلا يعتبر مشاركًا لله تعالى في حكمه المشاركة المكفرة.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن لفظ الآية عام، وليس فيه إشارة من قريب أو بعيد لهذا القيد؛ ولا دليل على ذلك من كتاب أو سنة؛ فهذا تحكم بغير دليل، فهل من بدل كلَّ أحكام الله وأجبر الناس على اتباعها، لايشمله حكم الآية، مادام أنه لم يزعم أن هذا حكم الله؟!

قال الإمام الطبري: « ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ يقول: ولا يجعل الله في قضائه، وحكمه في خلقه أحدًا سواه شريكًا، بل هو المنفرد بالحكم والقضاء فيهم، وتدبيرهم وتصريفهم فيما شاء وأحبّ»[(٢)].

وقال الشيخ الشنقيطي: «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾... وَالْمَعْنَى: وَلَا يُشْرِكُ اللهُ جَلَّ وَعَلَا أَحَدًا فِي حُكْمِهِ، بَلِ الْحُكْمُ لَهُ وَحْدَهُ جَلَّ وَعَلَا لَا حُكْمَ لِغَيْرِهِ أَلْبَتَّةَ، فَالْحَلَالُ مَا أَحَلَّهُ تَعَالَى، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَهُ، وَالدِّينُ مَا شَرَعَهُ، وَالْقَضَاءُ مَا قَضَاهُ.

وَقَرَأَهُ ابْنُ عَامِرٍ مِنَ السَّبْعَةِ: «وَلَا تُشْرِكْ» ... بِصِيغَةِ النَّهْيِ، أَيْ: لَا تُشْرِكْ يَا نَبِيَّ اللهِ، أَوْ لَا تُشْرِكْ أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ أَحَدًا، فِي حُكْمِ اللهِ جَلَّ وَعَلَا، بَلْ أَخْلِصِ الْحُكْمَ للهِ مِنْ شَوَائِبِ شِرْكِ غَيْرِهِ فِي الْحُكْمِ، وَحُكْمُهُ جَلَّ وَعَلَا الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ:

---

(١) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٧/ ٦٥٠).

﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ شَامِلٌ لِكُلِّ مَا يَقْضِيهِ جَلَّ وَعَلَا، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ التَّشْرِيعُ دُخُولًا أَوَّلِيًّا...»(١).

ثم قال: «وَمَا تَضَمَّنَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ مِنْ كَوْنِ الْحُكْمِ لله وَحْدَهُ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِيهِ، عَلَى كِلْتَا الْقِرَاءَتَيْنِ، جَاءَ مُبَيَّنًا فِي آيَاتٍ أُخَرَ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: ٦٧]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ ٱلْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٧٠]، وَقَوْلِهِ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[الأنعام: ١١٤]، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.

وَيُفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ، كَقَوْلِهِ: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾: أَنَّ مُتَّبِعِي أَحْكَامِ الْمُشَرِّعِينَ غَيْرِ مَا شَرَعَهُ الله أَنَّهُمْ مُشْرِكُونَ بالله، وَهَذَا الْمَفْهُومُ جَاءَ مُبَيَّنًا فِي آيَاتٍ أُخَرَ...»(٢).

٧- قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[المائدة: ٥٠].

وجه الدلالة:

قالوا: ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير،

---

(١) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٢٥٨-٢٥٩).

الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وهذا ينطبق على كل حكم غير حكم الله؛ سواء كانت جاهلية اليهود، كما قال بعض المفسرين في الآية، أو جاهلية غيرهم[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن وصف الشيء بالجاهلية لا يلزم منه الكفر، ودليله قول الرسول ﷺ لأبي ذر: «**إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ**»[2]، وحديث: «**ثَلَاثَةٌ مِنَ الجَاهِلِيَّةِ: الْفَخْرُ بِالْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالنِّيَاحَةُ ....**»[3].

وأجيب على هذه المناقشة: لا ريب أن مصطلح الجاهلية قد يراد بها الجاهلية المكفرة أو الذنب حسب القرينة، وبالنسبة للآية فلنرجع لكلام أهل التفسير فيها؛ لنرى أي الجاهليتين هي المقصودة في الآية.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣١)، وتفسير الطبري (١٠/ ٣٩٤)، و التحرير والتنوير (٦/ ٢٢٧)، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص٢٣٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمور الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلى بالشرك (١/ ١٥) ح(٣٠)، و مسلم، كتاب الأيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل... (٣/ ١٢٨٢) ح(١٦٦١)، من حديث المَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «**يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ...**» الحديث.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٦/ ٢٣٩) ح(٦١٠٠) من حديث سلمان، وقال الهيثمي في المجمع (٣/ ١٣): وفيه عبدالغفور أبو الصباح، وهو ضعيف. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٠٥٥)، وأخرجه أحمد في المسند (١٢/ ٥١٩) ح(٧٥٦٠)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «**ثَلَاثٌ مِنْ عَمَلِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ، لَا يَتْرُكُهُنَّ أَهْلُ الْإِسْلَامِ: النِّيَاحَةُ، وَالِاسْتِسْقَاءُ بِالْأَنْوَاءِ**»، وحسّن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١٢/ ٥١٩-٥٢٠)، وأورده الألباني في الصحيحة (٤/ ٤١١-٤١٢) ح(١٨٠١).

قال الإمام الطبري: «يقول تعالى ذكره: أيبغي هؤلاء اليهود الذين احتكموا إليك، فلم يرضوا بحكمك، إذ حكمت فيهم بالقسط حكم الجاهلية؟، يعني: أحكام عبَدة الأوثان من أهل الشرك، وعندهم كتاب الله فيه بيان حقيقة الحكم الذي حكمت به فيهم، وأنه الحق الذي لا يجوزُ خلافه.

ثم قال تعالى ذكره موبِّخًا لهؤلاء الذين أبوا قَبُول حكم رسول الله ﷺ عليهم ولهم من اليهود، ومستجهلاً فعلَهم ذلك منهم: ومَنْ هذا الذي هو أحسن حكمًا، أيها اليهود، من الله تعالى ذكره، عند من كان يوقن بوحدانية الله، ويقرُّ بربوبيته؟! يقول تعالى ذكره: أيّ حكم أحسن من حكم الله، إن كنتم موقنين أن لكم ربًّا، وكنتم أهل توحيدٍ وإقرار به؟!»[1].

فهل من لم يوقن أن الله له ربٌّ، ولم يكن من أهل التوحيد؛ تكون جاهليته معصية وذنبًا وفقط؟!

وقال ابن كثير: «وَقَوْلُهُ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ يُنْكِرُ تَعَالَى عَلَى مَنْ خَرَجَ عَنْ حُكْمِ اللهِ الْمُحْكَمِ، الْمُشْتَمِلِ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ، النَّاهِي عَنْ كُلِّ شَرٍّ وَعَدْلٍ، إِلَى مَا سِوَاهُ مِنَ الْآرَاءِ وَالْأَهْوَاءِ وَالِاصْطِلَاحَاتِ، الَّتِي وَضَعَهَا الرِّجَالُ بِلَا مُسْتَنَدٍ مِنْ شَرِيعَةِ اللهِ، كَمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَحْكُمُونَ بِهِ مِنَ الضَّلَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ، مِمَّا يَضَعُونَهَا بِآرَائِهِمْ وَأَهْوَائِهِمْ، وَكَمَا يَحْكُمُ بِهِ التَّتَارُ مِنَ السِّيَاسَاتِ الْمَلَكِيَّةِ الْمَأْخُوذَةِ عَنْ مَلِكِهِمْ جِنْكِزْخَانَ، الَّذِي وَضَعَ لَهُمُ اليَساق، وَهُوَ

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٠/ ٣٩٤)، وينظر أيضًا: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣١)، والتحرير والتنوير (٦/ ٢٢٧)، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص٢٣٤، و ينظر أيضًا: رسالة تحكيم القوانين، للشيخ محمد إبراهيم ص١١-١٢.

عِبَارَةٌ عَنْ كِتَابٍ مَجْمُوعٍ مِنْ أَحْكَامٍ قَدِ اقْتَبَسَهَا عَنْ شَرَائِعَ شَتَّى، مِنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَفِيهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ أَخَذَهَا مِنْ مُجَرَّدِ نَظَرِهِ وَهَوَاهُ، فَصَارَتْ فِي بَنِيهِ شَرْعًا مُتَّبَعًا، يُقَدِّمُونَهَا عَلَى الْحُكْمِ بِكِتَابِ الله وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ.

وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَهُوَ كَافِرٌ يَجِبُ قِتَالُهُ، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى حُكْمِ الله وَرَسُولِهِ ﷺ فَلَا يَحْكُمُ سِوَاهُ فِي قَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ، قَالَ الله تَعَالَى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ أَيْ: يَبْتَغُونَ وَيُرِيدُونَ، وَعَنْ حُكْمِ الله يَعْدِلُونَ. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ أَيْ: وَمَنْ أَعْدَلُ مِنَ الله فِي حُكْمِهِ لِمَنْ عقل عَنِ الله شَرْعَهُ، وَآمَنَ بِهِ وَأَيْقَنَ وَعَلِمَ أَنَّهُ تَعَالَى أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ، وَأَرْحَمُ بِخُلُقِهِ مِنَ الْوَالِدَةِ بِوَلَدِهَا، فَإِنَّهُ تَعَالَى هُوَ الْعَالِمُ بِكُلِّ شَيْءٍ، الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، الْعَادِلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ...»[(١)].

فهل بعد هذا البيان والنصِّ شك في المقصود بحكم الجاهلية في الآية؟!

٨- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة:

قالوا: فرضت الآية الكريمة على الموحدين أن يردوا أمرهم عند التنازع إلى الله ورسوله، وبينت أنهم لا يكونون مؤمنين بالله واليوم الآخر إن لم يلتزموا ذلك؛ لأن الآية قد جعلت الردَّ إلى الله ورسوله من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الرَّد انتفى الإيمان ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه[(٢)].

ومعنى ردُّوه إلى الله والرسول: ارتادوا معرفة حكمه من كتاب الله فاتبعوا ما

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣١)،

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (١/ ٤٠).

وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب الله فارتادوا معرفته من رسول الله إن كان حيًا، وَإِنْ كَانَ مَيِّتًا فَمِنْ سُنَّتِهِ[1].

٩-قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[التوبة:٣١].

وجه الدلالة:

قالوا: إنَّ أهل الكتاب لما أطاعوا علماءهم وعبَّادهم في حكمهم بغير ما أنزل الله، وَصَفَهُم الله بأنهم اتخذوهم أربابًا من دون الله؛ فالمُتَّخِذُ مشركٌ، والمُتَّخَذُ أظهر شركًا.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن طاعة هؤلاء لأحبارهم ورهبانهم لا تخرج عن حالتين:

الأولى: طاعتهم في اعتقاد تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحلَّ الله؛ وهذا لاشك أنه كفر مخرجٌ من الملة -وتقدم في تحرير محل النزاع-.

الثانية: طاعتهم في معصية الله، بدون اعتقاد تحليل ما حرَّم الله ولا تحريم ما أحل الله؛ وهذا ليس بكفرٍ قطعًا، وإلا للزم منه تكفير أهل الذنوب والمعاصي؛ لأنهم أطاعوا هواهم في معصية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومثله لزوم تكفير من يطيع زوجته وأولاده في معصية الله.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن الحديث جاء مفسرًا لمعنى عبادتهم واتخاذهم أربابًا من دون الله؛ فقال ﷺ لعدي بن حاتم، لما قال: يا رسول الله ما عبدوهم، فقال: «**بلى، إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الحَرَامَ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ**

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٧/ ١٨٥) بتصرف.

عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ»[1].

فجعل مجرد اتباعهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال عبادة لهم واتخاذهم أربابًا من دون الله، ولم يقيد ذلك باعتقادهم تحريم الحلال أو تحريم الحلال.

وأما القول بأن ذلك يلزم منه تكفير أهل الذنوب والمعاصي لأنهم أطاعوا هواهم في معصية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومثله لزوم تكفير من يطيع زوجته وأولاده في معصية الله؛ فهذا سبق الردُّ عليه، وأن هذا في الحكم والتشريع، وليس في المعاصي والكبائر وطاعة الهوى أو طاعة الزوجة.

كما أنه ينبغي التفريق بين حالتين:

الأولى: حالة المشرِّع السانِّ للقوانين؛ فهذا كافر سواء استحل ما استحل المشرع الذي جعل نفسه مضاهيا لله جل وعلا في حق التشريع وسنّ قوانين وضعية.

الثانية: حالة المطيع؛ فهذا له شرط آخر[2].

كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا؛ حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، يكونون على وجهين:

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل؛ فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله اتباعًا لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل؛ فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركًا - وإن لم يكونوا يُصلُّون لهم ويسجدون لهم - فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين،

---

(١) تقدم تخريجه ص٩٧١.

(٢) ينظر: نواقض الإيمان عند أهل السنة والجماعة، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شريط مفرغ له من موقع طريق الإسلام http://www.islamway.com.

واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله؛ مشركًا مثل هؤلاء.

والثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام[1] ثابتًا؛ لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعله أهل المعاصي التي يَعْتَقِدُ أنها معاصٍ؛ فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب...»[2].

١٠ - قوله تعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

وجه الدلالة:

قال ابن القيم: «فَإِذَا كَانَ رَفْعُ أَصْوَاتِهِمْ فَوْقَ صَوْتِهِ سَبَبًا لِحُبُوطِ أَعْمَالِهِمْ؛ فَكَيْفَ تَقْدِيمُ آرَائِهِمْ وَعُقُولِهِمْ وَأَذْوَاقِهِمْ وَسِيَاسَاتِهِمْ وَمَعَارِفِهِمْ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ وَرَفْعُهَا عَلَيْهِ؟! أَلَيْسَ هَذَا أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مُحْبِطًا لِأَعْمَالِهِمْ؟!»[3].

قال الدكتور صلاح الصاوي: « فكيف إذا كان الأمر إهدارًا لشريعته، واجتراء على هديه وتطاولًا على سنته، ونبذًا لما جاء به من شرائع الإسلام بالكلية؟! هل يكون من فعل ذلك محققًا للرضى بمحمد ﷺ نبيًا ورسولًا؟ هل رضي بنبوته رجل يردُّ شريعته، ويدفع أمره، ويتهم ماجاء به من الهدى ودين الحق بعدم الصلاحية ويدير له ظهره؟!»[4].

---

(١) كذا! وقد أشار عدد من أهل العلم إلى أنها قد تكون تصحيفًا من النساخ، والأظهر أن العبارة هي: «بتحريم الحرام وتحليل الحلال». ينظر: صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتصحيف، ناصر بن حمد الفهد ص٥٩، أضواء السلف-الرياض، ط١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٧/ ٧٠).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٤١).

(٤) ينظر: تحكيم الشريعة وصلته بأصل الدين، د.صلاح الصاوي ص١٥، دار الإعلام العربي - القاهرة، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

ب-السنة:

قوله ﷺ لعدي بن حاتم، مفسرًا لمعنى عبادتهم واتخاذهم أربابًا من دون الله؛ في آية التوبة، لما قال: يا رسول الله، ما عبدوهم، فقال: «بلى، **إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الحَرَامَ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ**»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: بين الرسول ﷺ أنَّ أهل الكتاب لما أطاعوا علماءهم وعبَّادهم، في تحليل الحرام وتحليل الحلال، وحكمهم بغير ما أنزل الله؛ أنهم بمجرد هذا الاتباع؛ كأنما عبدوهم واتخذوهم أربابًا من دون الله، كما هو الواقع في هذه الأمة، وهذا من الشرك الأكبر المنافي للتوحيد الذي هو مدلول شهادة أن لا إله إلا الله[2].

ج- الإجماع:

وقد نقل الإجماع على هذا غير واحد من أهل العلم، وممن نقل الإجماع على هذا:

شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث قال: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه؛ كان كافرًا مرتدًا باتفاق الفقهاء»[3].

وقال أيضًا: «ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع المسلمين،

---

(١) تقدم تخريجه ص٩٧١.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير(٣/ ٣٢٩-٣٣٠)، وأضواء البيان (١/ ٣٠٧)، وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن ابن حسن التميمي ص١٠١،وولاية الله والطريق إليها، محمد بن علي الشوكاني ص٣٠٦،تحقيق: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة - القاهرة، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣/ ١٢٥)، و ينظر أيضًا: كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧/ ٧٠)، وسبق نقله ص٩٧٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٢٦٧).

أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»(١).

وقال أيضًا: «ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهي، الذي بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى»(٢).

و **ابن كثير**؛ حيث قال: «فمن ترك الشرع المُحكَم، المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء ﷺ، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟! من فعل ذلك فقد كفر بإجماع المسلمين»(٣).

والشيخ الشنقيطي؛ حيث قال بعد أن ساق مجموعة من الآيات في بيان أن الحكم لايكون إلا لله ﷻ وحده-قال: «وبهذه النصوص السماوية، التي ذكرنا، يظهر غاية الظهور أن الذين يتبعون القوانين الوضعية، التي شرعها الشيطان على ألسنة أوليائه -مخالفة لما شرعه الله جل وعلا على ألسنة رسله، صلى الله عليهم وسلم- أنه لا يشك في كفرهم وشركهم إلا من طمس الله بصيرته وأعماه عن نور الوحي مثلهم.. »(٤).

والشيخ أحمد شاكر؛ حيث قال: «إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كُفرٌ بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عُذر لأحد ممن ينتسب للإسلام -كائنًا من كان- في العمل بها، أو الخضوع لها أو إقرارها،

---

(١) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٥٢٤).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٨/ ١٠٦).
(٣) ينظر: البداية والنهاية (١٣/ ١١٩).
(٤) ينظر: أضواء البيان (٤/ ٨٢-٨٣).

فليحذر امرؤٌ لنفسه، وكل امرئٍ حسيبُ نفسه»[1].

والشيخ عبد العزيز بن باز؛ حيث قال: «وقد أجمع العلماء على أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله، أو أن هدي غير رسول الله ﷺ أحسن من هدي الرسول ﷺ فهو كافر، كما أجمعوا على أن من زعم أنه يجوز لأحد من الناس الخروج عن شريعة محمد ﷺ أو تحكيم غيرها فهو كافر ضال»[2].

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: بأنه لايسلم بدعوى الإجماع؛ حيث إنه جاء عن ابن عباس أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر دون كفر؛ أي إنه كفر أصغر، وكذا ماجاء في أثر أبي مجلز[3].

الثاني: أن هذا الإجماع إن صح؛ فمحمول على الاستحلال، لا على مجرد الحكم بغير ما أنزل الله.

وأجيب على هذه المناقشة:

أما الوجه الأول: فإنه على فرض التسليم بصحة ما جاء عن ابن عباس- وهو مالا نسلم به كما سيأتي في تحرير مذهبه وقوله في ذلك- ومع كونه معارضًا بما ثبت عن عمر وعلي وابن مسعود، أنه كفر أكبر-كما تقدم- على فرض التسليم بذلك؛ فقول ابن عباس، وكذلك أثر أبي مجلز؛ ليسا في محل النزاع؛ حيث إنهما يتعلقان بقضية جزئية، وليس بتشريع عام.

يقول الشيخ محمود شاكر في تعليقه على أثر أبي مجلز، وما سأله عنه قومه:

---

(١) ينظر: عمدة التفسير، أحمد شاكر (٤/ ٤٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١/ ٢٦٩).

(٣) سيأتي خبر أبي مجلز وترجمته ص١٠٠٤.

«وإذن فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعة زماننا، من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام، ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام، بالاحتكام إلى حكم غير الله في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، فهذا الفعل إعراض عن حكم الله، ورغبة عن دينه، وإيثار لأحكام أهل الكفر على حكم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وهذا كفر، لا يشك أحد من أهل القبلة، على اختلافهم، في تكفير القائل به والداعي إليه.

والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء، وإيثار حكمٍ غير حكمه في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وتعطيل لكل ما في شريعة الله، بل بلغ الأمر مبلغ الاحتجاج على تفضيل أحكام القانون الموضوع على أحكام الله المنزلة، وادعاء المحتجين بذلك بأن أحكام الشريعة إنما نزلت لزمان غير زماننا، ولِعِلَلٍ وأسباب انقضت فسقطت الأحكام كلها بانقضائها.

فأين هذا مما بيناه من حديث أبي مجلز والنفر من الإباضية من بني عمرو بن سدوس؟!!

لو كان الأمر على ما ظنوا في خبر أبي مجلز، أنهم أرادوا مخالفة السلطان في حكم من أحكام الشريعة، فإنه لم يحدث في تاريخ الإسلام أن سنَّ حاكم حكمًا وجعله شريعة ملزمة للقضاء بها، هذه واحدة.

وأخرى أن الحاكم الذي حكم في قضية بعينها بغير حكم الله فيها، فإنه إما أن يكون حكم بها وهو جاهل، فهذا أمره أمر الجاهل بالشريعة، وإما أن يكون حكم بها هوى ومعصية، فهذا ذنب تناله التوبة وتلحقه المغفرة، وإما أن يكون حكم به متأولًا حكمًا يخالفه به سائر العلماء، فهذا حكمه حكم كل متأول يستمد تأويله

من الإقرار بنص الكتاب وسنة رسول الله ﷺ.

وأما أن يكون في زمن أبي مجلز، أو قبله، أو بعده، حاكم حكم بقضاء في أمر، جاحدًا لحكم من أحكام الشريعة، أو مؤثرًا لأحكام أهل الكفر على أحكام أهل الإسلام، فذلك لم يكن قط؛ فلا يمكن صرف كلام أبي مجلز والإباضيين إليه.

فمن احتج بهذين الأثرين وغيرهما في غير بابهما، وصرفهما إلى غير معناهما؛ رغبة في نصرة سلطان، أو احتيالًا على تسويغ الحكم بغير ما أنزل الله، وفرض على عباده، فحكمه في الشريعة حكم الجاحد بحكم من أحكام الله؛ أن يُستتاب، فإن أصرَّ وكابر وجحد حكم الله، ورضي بتبديل الأحكام؛ فحكم الكافر المصرِّ على كفره معروف لأهل هذا الدين»[1].

وأما الوجه الثاني: وهو قولهم: إن هذا الإجماع إن صح؛ فمحمول على الاستحلال لا على مجرد الحكم؛ فجوابه:

أولًا: ما جاء من كلام أهل العلم باشتراط الاستحلال، إنما هو في حالة تبديل مسألة، أو حكم واحد أو ما شابه، مع كون الشرع هو المهيمن في كل الأحكام، ولاينسحب كلامهم في حالة إذا كان تغييرًا عامًا للشرع، وتعطيلًا لأوامره، وهجرًا لأحكام الله كلِّها أو جلِّها.

وسبق نقل كلام الشيخ محمود شاكر: «والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء، وإيثار حكمٍ غير حكمه في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وتعطيل لكل ما في شريعة الله...»[2].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق أحمد شاكر (١٠/ ٣٤٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاكر (١٠/ ٣٤٨).

ثانيًا: أن المعترض إن قصد بالاستحلال تسمية الحرام حلالًا فقط؛ بمعنى أنه يقول: إن تحكيم غير شرع الله جائز؛ فهذا لا يُسلَّم له، وكلام أهل العلم على خلافه؛ حيث إنه يوجد أنواع من الكفر الأكبر لا ينطبق عليها وصف الاستحلال، كما في كفر إبليس الذي اعترض على الله ﷻ وردَّ حكمه، وإن لم يكذب ربَّه ﷻ، ولم يُسمِّ فعلَه حلالًا، ولكنه رأى أن حكمه هو أحسن من حكم الله.

ولا شك أن تبديل الشريعة لا يكون إلا استحلالًا؛ فإن المبدل للشرع كتشريع عام للناس لا يتصور أن يفعل ذلك إلا إذا كان يجحد أن لله حكمًا في هذه المسألة التي يشرع فيها، أو يقر بوجود حكم في دين الله، ولكن يرى أن هذا الحكم الوضعي أحسن منه، أو مساوٍ، أو على الأقل يرى أنه لا يلزمه أن يحكم بشرع الله، وكل هذا ينطبق عليه وصف الاستحلال.

وأما إذا ضم إلى ذلك إلزام الغير به، فهذا قد تجاوز مرحلة استحلال الحكم بغير ما أنزل الله إلى تحريم الحكم بما أنزل الله.

وممن ذكر أن التبديل استحلال وأنه كفر شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث قال في منهاج السنة النبوية: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا، من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر، فإنه ما من أمة إلا وهى تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرها.

بل كثير من المنتسبين إلى الإسلام يحكمون بعاداتهم، التي لم ينـزلها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كسوالف البادية، وكأوامر المطاعين فيهم، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر.

فكثير من الناس أسلموا، ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم، التي يأمر بها المطاعون، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله؛ فهم كفار، وإلا كانوا جهالًا»[1].

وهذا النقل عن شيخ الإسلام يوضح بجلاء أن كل من جعل شرعًا عامًا متبعًا، فإنه لم يجعله كذلك إلا لأنه يراه هو العدل، ولذلك يسمى مستحلًا.

ويقول شيخ الإسلام أيضًا في الصارم المسلول: «الوجه الثالث: أن العبد إذا فعل الذنب مع اعتقاد أن الله حرمه عليه واعتقاد انقياده لله فيما حرمه وأوجبه فهذا ليس بكافر.

فأما إن اعتقد أن الله لم يحرمه، أو أنه حرمه لكن امتنع من قبول هذا التحريم، وأبى أن يذعن لله وينقاد؛ فهو إما جاحد أو معاند؛ ولهذا قالوا: من عصى مستكبرًا كإبليس كفر بالاتفاق، ومن عصى مشتهيًا لم يكفر عند أهل السنة والجماعة، وإنما يكفره الخوارج؛ فإن العاصي المستكبر وإن كان مصدقًا بأن الله ربه؛ فإن معاندته له ومحادته تنافي هذا التصديق.

وبيان هذا أن من فعل المحارم مستحلًا لها فهو كافر بالاتفاق؛ فإنه ما آمن بالقرآن من استحلَّ محارمه، وكذلك لو استحلها بغير فعل.

والاستحلال: اعتقاد أن الله لم يحرمها، وتارة بعدم اعتقاد أن الله حرَّمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية، أو لخلل في الإيمان بالرسالة، ويكون جحدًا

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٥/ ٦٤)، وينظر أيضًا: رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم ص١٥-١٦، ٢٢.

محضًا غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرَّمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام هذا التحريم ويعاند المحرم؛ فهذا أشد كفرًا ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذَّبه.

ثم إن هذا الامتناع والإباء إما لخلل في اعتقاد حكمة الآمر وقدرته؛ فيعود هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمردًا أو اتباعًا لغرض النفس، وحقيقته كفر هذا؛ لأنه يعترف لله ورسوله بكل ما أخبر به ويصدق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك ولا ألتزمه وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول.

وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، والقرآن مملوء من تكفير مثل هذا النوع، بل عقوبته أشد ... وبهذا يظهر الفرق بين العاصي؛ فإنه يعتقد وجوب ذلك الفعل عليه، ويحب أنه يفعله، لكن الشهوة والنفرة منعته من الموافقة؛ فقد أتى من الإيمان بالتصديق والخضوع والانقياد، وذلك قول وعمل، لكن لم يكمل العمل»[1].

فقد جعل شيخ الإسلام المعاند المستكبر كافرًا، وإن كان يعلم ويقول بأن الله ورسوله حرَّم ذلك؛ بل اعتبره في منزلة أعلى من كفر المستحل المعتقد أن الله لم يحرم الذنب!!

---

(١) ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول، لابن تيمية ص٥٢٢.

د-المعقول: من وجهين:

الوجه الأول: أن حقيقة الإسلام - الذي هو ديننا ودين الأنبياء جميعًا - هي الاستسلام لله وحده، وهذا هو جوهر السيادة التي لا تكون إلا لله جل وعلا.

فالحقيقة التي لا يرتاب فيها ولا يتردد فيها أحد من علماء هذه الأمة هي أن الإسلام الذي قام على أركان خمسة وتشعب إلى شعب كثيرة له جوهر ولب، هو الاستسلام والانقياد لله وحده، يقول الله ﷻ مخاطبًا عباده: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ ﴾ [الزمر: ٥٤] أي: اخضعوا له وأطيعوا[1]، ويقول عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣] ومعنى أسلما أي: انقادا لأمر الله[2]، وفي اللغة: أسلم: أي: انقاد[3].

والاستسلام والانقياد لله ﷻ يكون - عمليًا - بالرد إلى الله ورسوله.

فلا ريب إذن أن الإسلام يقتضي أن تكون السيادة لله وحده، وأن تكون الحاكمية العليا لشريعته بلا منازع.

الوجه الثاني: اتفاق الأصوليين على أن العقل ليس بشارع.

فقد التقت كلمة الأصوليين على أن العقل ليس بشارع؛ ذلك لأن إجماع الأمة منعقد على أنه لا حكم إلا لله.

وإذا كان العلماء قد أعملوا عقولهم في الفقه، فإن دور العقل يقف عن حد الاستنباط والمعرفة، وكذلك الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (١٥/ ٢٦٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٥/ ١٠٤).

(٣) ينظر: المعجم الوسيط ص ٤٤٦.

تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[1].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون إن الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله، وردِّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة معصية لاتصل إلى درجة الكفر، بالإجماع والآثار والمعقول.

أ-الإجماع:

قال أصحاب هذا القول: فقد انعقد الإجماع على عدم القول بظاهر آية المائدة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾.

فقد قال ابن عباس في تفسير الآية: كفر دون كفر، أو ليس الكفر الذي تذهبون إليه. ولم يعرف له مخالف من الصحابة؛ فكان إجماعًا.

وممن نقل هذا الإجماع الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره (المنار) حيث قال: «أما ظاهر الآية فلم يقل به أحد من أئمة الفقه المشهورين، بل لم يقل به أحدٌ قط، فإن ظاهرها يتناول من لم يحكم بما أنزل الله مطلقًا، سواء حكم بغير ما أنزل الله تعالى أم لا، وهذا لا يُكفره أحدٌ من المسلمين، حتى الخوارج الذين يكفّرون الفساق بالمعاصي، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله»[2].

و قال ابن عبد البر: «وَقَدْ ضَلَّتْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ مِنَ الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ

---

(١) ينظر: الموافقات في أصول الفقه للشاطبي (١/ ٣٥)، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة- بيروت، ط١٩٩٤م.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٦/ ٤٠٦).

فِي هَذَا الْبَابِ، فَاحْتَجُّوا بِهَذِهِ الْآثَارِ وَمِثْلِهَا فِي تَكْفِيرِ الْمُذْنِبِينَ، وَاحْتَجُّوا مِنْ كِتَابِ اللهِ بِآيَاتٍ لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا مِثْلِ قَوْلِهِ ﷻ : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾»[1] .

ونوقش هذا الاستدلال: بأن دعوى الإجماع على هذا الأمر؛ ليست صحيحة، ولا وجه لها، من عدة وجوه:

الأول: أن أثر ابن عباس ضعيف، وأن الثابت عن ابن عباس نفسه خلاف ذلك-كما سيأتي في مناقشة احتجاجهم بأثر ابن عباس في دليلهم من الآثار-.

الثاني: أنه سبق ذكر من قال بظاهر الآية من الصحابة؛ كعمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود؛ فأين دعوى عدم المخالفة؟!

كما أن أقوال هؤلاء الصحابة الثابتة عنهم، تنقض مانقله صاحب المنار، كما سبق الإشارة إلى ذلك.

وأما استنباط الإجماع من أقوال المفسرين في آية المائدة؛ فمنقوض من وجهين:

أحدهما:ماقاله بعض العلماء مثل إسماعيل القاضي في أحكام القرآن، بعد أن حكى الخلاف في ذلك ؛ حيث قال: « ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا واخترع حكمًا يخالف به حكم الله، وجعله دينًا يعمل به؛ فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور، حاكمًا كان أو غيره»[2].

فلم يذكر الاستحلال، بل ذكر الاختراع للأحكام، وجعله دينًا يعمل به، واليهود كفروا بالفعل المذكور في سبب النزول، ولم يكونوا مستحلين؛ لأنهم

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٧/ ١٦) .

(٢) ينظر: فتح الباري (١٣/ ١٢٠).

تأثموا من فعلتهم، وحاولوا أن يجدوا عند النبي محمد ﷺ مايوافق ضلالتهم وحكمهم بغير ما أنزل الله.

وإذا كان بعض المفسرين قد ذكر شرط الاستحلال؛ ففيهم من لم يذكره؛ فأين مستند الإجماع المستنبط؟!

فإذا أضيف إليه كلام الأئمة كابن كثير وغيره، تبين أن دعوى استنباط الإجماع من أقوالهم مردودة[١].

ثانيهما: أنه ورد عن الشعبي أن الله سبحانه أراد بالكافرين: أهل الإسلام، وبالظالمين: اليهود، وبالفاسقين: النصارى، وقد اختار هذا القول ابن العربي المالكي والشنقيطي في أضواء البيان[٢].

ولم يفرق بين المستحل وغيره، وسياق كلامه يدل على أنه يقصد الكفر الأكبر؛ حيث رجح أن المعني بالظالمين اليهود، وبالفاسقين النصارى؛ فالظلم والفسق على قوله هنا لايمكن أن يريد به إلا ماهو قرين الكفر الأكبر، ومعلوم أن الظلم والفسق والكفر في كتاب الله منه أكبر ومنه أصغر.

وعلى فرض أنه قصد به الكفر الأصغر؛ فعلى فرض الاحتمال تسقط دعوى استنباط الإجماع[٣].

الثالث: أن الخصم لم ينقل عن أحد من أهل العلم هذا الإجماع الذي حكاه،

---

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن بن صالح المحمود ص ٣٣٩، دار طيبة-الرياض، ط٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ١٢٧)، وأضواء البيان (١/ ٤٠٨)، وتفسير الطبري (٨/ ٤٦٣).

(٣) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن المحمود ص٣٣٩-٣٤٠ بتصرف.

بل الإجماع المنقول عن أهل العلم على خلافه؛ كما سبق، وغاية مانقله عن هؤلاء العلماء في منع إجراء الآية على ظاهرها في حق المذنبين والعصاة؛ وهو قول الخوارج، وهذا لانقول به.

ب-الآثار:

١- ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ، عَنْ طَاوُسٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: «إِنَّهُ لَيْسَ بِالْكُفْرِ الَّذِي يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ إِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يَنْقِلُ عَنِ الْمِلَّةِ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ»[١].

وأخرج الطبري عن الحسن بن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس قال: سُئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ قال: هى به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»[٢]. وجاء مثل كذلك عن عطاء بن أبي رباح[٣].

ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن أثر ابن عباس ضعيف؛ لأنه من رواية هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ[٤]،

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٢/ ٣٤٢) ح (٣٢١٩)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ»، ووافقه الذهبي، وقال الألباني في الصحيحة (٦/ ١١٣): وحقهما أن يقولا: على شرط الشيخين. فإن إسناده كذلك.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٦)، و تفسير عبد الرزاق، (٢/ ٢٠) ح (٧١٣)، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١١٤٣) ح (٦٤٣٣) عن الحسن بن يحيى به.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٤)، وتفسير سفيان الثوري ص١٠١، ومن طريقه وكيع في أخبار القضاة، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ الْمُلَقَّب بِـ(وَكِيع) (١/ ٤٣)، تحقيق: عبد العزيز المراغي، نسخة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى-مصر.

(٤) وهشام صالحٌ في دينه، لذا قال ابن شبرمة: «ليس بمكة مثله»، وقال محمد بن سعد: «كان ثقة وله أحاديث»، وقال الساجي: «صدوق». وعن إسحاق بن منصور أن ابن معين قال: =

وهو ضعـــيف لاتـقـــوم بـــه حجـــة استقلالًا وحده، نعم هو يصلح في المتابعات وليس له على رواية ابن عباس هذه متابع، فصحّ ضعفها، وعدم صحة الجزم بنسبتها إلى ابن عباس.

وهذا الأثر مما تفرد به هشام لأنه من رواية ابن عيينة عنه؛ وقد روى العقيلي بإسناده عن سفيان ابن عيينة أنه قال: لم نأخذ منه إلا مالم نجده عند غيره[1].

=

«صالح». ولعله يقصد بذلك أن هذا في الدين أو العبادة، بدليل أن ابن معين نفسه قد قـال فيـه: «ضعيف جدًا».

وقد ضعّفه الأئمة الثقات؛ قال أحمد بن حنبل: «هشام ليس بـالقوي»، وقـال: «مَكّـيٌّ ضعيف الحديث». وضعَّفه يحيى بن سعيد القطان، وضَرَب على حديثه، وضعّفه علي بن المديني، وذكـره العُقيلي في الضعفاء، وكذا ابن عَدِيّ. وقـال الحافـظ ابن حجـر: «صدوق له أوهام».

وقـال علي بن المديني: «زعـم سفيـان، قال: كان هشام بن حجير كتب كُتُبَه على غـير مايكتـب الناس، أي اقتدارًا عليه، فاضطربت عليه».اهـ من معرفة الرجال لابـن محـرز (٢/ ٢٠٣)، نقـلًا عن المقترب في بيان المضطرب، أحمد بن عمر بازمول ص٣٤٩، دار ابن حـزم-الريـاض، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

وهشـام مـن أهـل مكة، وسفيان كان عالمًا عارفًا بأهل مكة، وروى العقيلي بإسناده عن سـفيان بن عيينة أنه قال: «لم نأخذ منه إلا مـالم نجـده عنـد غـيره». اهــ وقـــال أبـو حـــاتم: «يُكتـب حديثـه».

والحاصل أنه ليس بضعيف، والجرح فيه مبهم، وقد احـتج بـه الـشيخان، ولكـن الظـاهر مـن صنيعهما، ومن كلام الأئمة فيه أن فيه ضعفًا، فحديثه حسن، والله أعلم.

ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي (٣٠/ ١٧٩)، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسـالة -بـيروت، ط١- ١٤٠٠هــ - ١٩٨٠م، والجـرح والتعـديل، الـرازي ابـن أبي حـاتم (٩/ ٥٤)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهنـد-دار إحيـاء الـتراث العـربي -بـيروت، ط١- ١٢٧١ هــ- ١٩٥٢م، والطبقـات الكـبرى لابـن سـعد(٥/ ٤٨٤)، والتهذيب (١١/ ٣٣)، ومن تكلـم فيـه وهـو موثـوق أو صـالح الحـديث، للـذهبي ص١٨٧، تحقيق: محمد شكور المياديني، مكتبة المنار -الزرقاء، ط١- ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(١) ينظر: هـدي الساري، مقدمـة فـتح البـاري (١/ ٤٤٧-٤٤٨)، دار المعرفـة - بـيروت، ط١- ١٣٧٩هـ، والمراجع المتقدمة.

وأجيب على هذا الاعتراض: بأن أثر ابن عباس صححه غير واحد من أئمة الحديث؛ فقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي، و هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ، قال أبو حاتم: «يُكتب حديثه»، وقال العجلي: «ثقة، صاحب سنة»، وروى له البخاري ومسلم[(١)].

وأجيب على هذه المناقشة: أما قول أبي حاتم: «يُكتب حديثه»، فهذه من صيغ التمريض والتضعيف، لأن هذا يعني أن حديثه لايُقبل استقلالًا، وإنما يؤخذ به في المتابعات فقط. ولذلك لم يَرْو له البخاري ومسلم إلا متابعة، أو مقرونًا مع غيره، لذا كانت أحاديثه من الأحاديث المنتقدة على الصحيحين.

أما البخاري فلم يرو له إلا حديثًا واحدًا[(٢)]، ومن المعلوم أن الحافظ ابن حجر من عادته في «مقدمة فتح الباري» أن يذبّ عمن تُكُلم فيهم بغير حق ويدافع بكل ماأوتي من علم، أما من ظهر له ضعفهم، وأن البخاري لم يعتمد عليهم وحدهم، إنما أوردهم في المتابعات أو مقرونين، فمثل هؤلاء لايكلف نفسه عناء الرد عليهم، بل يذكر المتابعات الواردة لهم في الصحيح وكفى، وكذلك فعل مع هشام بن حجير «كما في المقدمة»[(٣)].

---

(١) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٩/ ٥٤)، وتاريخ الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي ص٤٥٧، دار الباز-مكة، ط١- ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، وتسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري ص٢٥٢، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية ، دار الجنان – بيروت، ط١- ١٤٠٧هـ.

(٢) وهو حديث سليمان بن داود عليهما السلام: «**لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً ...**» الحديث، أورده في كفارات الأيمان، باب الاستثناء في الأيمان (٨/ ١٤٦) ح(٦٧٢٠) من طريق هشام، وتابعه في كتاب النكاح، باب قول الرجل: لأطوفن الليلة على نسائي (٧/ ٣٩) ح(٥٢٤٢) برواية عبدالله بن طاوس.

(٣) ينظر: هدي الساري، مقدمة فتح الباري (١/ ٤٤٧-٤٤٨).

وأما مسلم فكذلك ليس له عنده إلا حديثان ولم يروِ له إلا مقرونًا.. »[1].

ومن أجل هذا كله لم يوثق هشام بن حجير إلا المتساهلون كابن حبان؛ فإنه مشهور بالتساهل في التوثيق. ومثله العِجلي، قال المعلمي اليماني: «توثيق العجلي وجدته بالاستقراء كتوثيق ابن حبان تمامًا أو أوسع»[2].

وأجيب على هذه المناقشة: أن الجرح فيه مبهم، وقد احتج به الشيخان، وأقل أحواله أن يكون حديثه حسنًا.

ثم على فرض ضعف رواية هشام؛ فقد ثبت ذلك عنه من رواية سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه، وهذه لامطعن فيها لأحد؛ فقد روى ابن جرير الطبري رحمه الله: ثنا هناد قال ثنا وكيع وحدثنا ابن وكيع قال ثنا أبي عن سفيان عن معمر بن راشد عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ قال: هي به كفر. «وليس كفرًا بالله وملائكته وكتبه ورسله»[3].

وأجيب على هذه المناقشة: بأن الظاهر أن القول الأخير: «وليس كفرًا بالله وملائكته...» ليس من قول ابن عباس، وأنه مدرج من قول ابن طاوس.

والدليل على ذلك ماوراه ابن جرير الطبري، قال: ثنا الحسين بن يحيى، قال:

---

(١) يراجع في هذا ماقاله الشيخ محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهرري في كتابه: خلاصة القول المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، مكتبة جدة، ط١-١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

(٢) ينظر: الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني ص ٦٨، المطبعة السلفية - عالم الكتب - بيروت، ط١- ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٥).

أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن طاوس،عن أبيه، قال: سُئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ قال: هى به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»[1].

وأجيب على ذلك: أنه لانسلم أن قول ابن عباس في الرواية الأولى مدرج من كلام ابن طاوس؛ فهذا تحكم بغير دليل، ومما يؤكد ذلك: إطباق العلماء على الاحتجاج برواية ابن عباس والاستشهاد بها على تفسير الآية[2]. ومن ثمَّ ؛ فإن هذا الأثر عن ابن عباس صحيح بمجموع طرقه.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا بأن إسناد أثر ابن عباس هذا حسن، لكنه معارض بما ثبت عن ابن عباس نفسه؛ ومن ذلك:

ماوراه ابن جرير الطبري قال: ثنا الحسين بن يحيى، قال: أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن طاوس، عن أبيه، قال: سُئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ قال: هي به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»[3]..

فلم يصح عن ابن عباس قول: «كفر دون كفر» في هذه الآية، بل الذي صح عنه قوله: «هي به كفر»؛ هكذا بإطلاق؛ بما يعني أنه الكفر الأكبر. ويدل على أنه يرى أن الكفر في هذه الآية هو الكفر الأكبر عدة أدلة:

الدليل الأول: مارواه النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس، في باب تأويل

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٦)، و تفسير عبد الرزاق، الصنعاني (٢/ ٢٠) ح (٧١٣).

(٢) ينظر الحكم بغير ما أنزل الله، د.عبد الرحمن المحمود ص١٣٢-١٣٤ بالحاشية .

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٦)، و تفسير عبد الرزاق، الصنعاني (٢/ ٢٠) ح (٧١٣).

قول الله عزوجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ - قال: «كانت ملوكٌ بعد عيسى بن مريم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، بدّلوا التوراة والإنجيل، وكان فيهم مؤمنون يقرأون التوراة، قيل لملوكهم: مانجد شتمًا أشد من شتم يشتمونا هؤلاء، إنهم يقرأون: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، وهؤلاء الآيات، مع مايعيبونا به في أعمالنا في قراءتهم، فادعهم فليقرأوا كما نقرأ، وليؤمنوا كما آمنا، فدعاهم، فجمعهم، وعرض عليهم القتل، أو يتركوا قراءة التوراة والإنجيل، إلا مابدّلوا منها»[1].

ويدل هذا الحديث ـ وهو من رواية ابن عباس موقوفًا ـ على أمرين:

الأول: أن هذه الآية كانت مما أنزل بالتوراة الصحيحة قبل تبديلها فأنزل الله تصديقها في القرآن.

الثاني: أن الكفر فيها هو الأكبر، ويدل على ذلك قول المبدّلين منهم: مانجد شتمًا أشد من شتم يشتمونا هؤلاء، لمّا قرأ المؤمنون منهم تلك الآية، ولاشتم أشدّ من وصفهم بالكفر الأكبر على مابدّلوا وحَرّفوا، ولو لم يكن الكفر في الآية هو الأكبر لما وصفوه بأنه أشد شتمٍ.

والدليل الثاني: ماثبت عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وفي سبب نزولها روى ابن أبي حاتم والحاكم بأسانيد صحيحة، عن ابن عباس: إن ناسًا من

---

(١) أخرجه النسائي في الصغرى، كتاب آداب القضاة، باب تأويل قول الله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ (٨/ ٢٣١) ح(٥٤٠٠)، وفي الكبرى (٥/ ٤٠٤) ح (٥٩٠٨)، وقال الألباني في صحيح سنن النسائي ح(٤٤٩٠): صحيح الإسناد موقوف.

المشركين كانوا يجادلون المسلمين في مسألة الذبح وتحريم الميتة، فيقولون: تأكلون مما قتلتم ولاتأكلون مما قتل الله؟، يعنون الميتة، فقال تعالى: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] (١).

فهذا نص عن ابن عباس في أن من اتبع التشريع المخالف - ولو في قضية واحدة وهى تحليل الميتة هنا - أنه مشرك، وذاك - أي مارواه عنه النسائي - نص في أن تبديل الشريعة كفر أكبر.

الدليل الثالث: ما نقله القرطبي عنه أيضًا، مما يدل على أنه كان يراه كفرًا أكبر؛ حيث قال: «وَقِيلَ: فِيهِ إِضْمَارٌ، أَيْ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله رَدًّا لِلْقُرْآنِ، وَجَحْدًا لِقَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ فَهُوَ كَافِرٌ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ...» (٢).

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة: «أما نوع التكفير في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ فهو كفر أكبر، قال القرطبي في تفسيره: قال ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد رحمه الله: ومن لم يحكم بما أنزل الله، ردًا للقرآن وجحدًا لقول الرسول ﷺ فهو كافر» (٣).

---

(١) أثر ابن عباس أخرجه أبو داود، كتاب الضحايا، باب في ذبائح أهل الكتاب (٣/ ١٠١) ح(٢٨١٨)، والترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام (٥/ ٢٦٣) ح(٣٠٦٩)، والنسائي في الصغرى، كتاب الضحايا، باب قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ (٧/ ٢٣٧) ح(٤٤٣٧)، وابن ماجه، كتاب الذبائح، باب التسمية عند الذبح (٢/ ١٠٥٩) ح(٣١٧٣)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٦٠) ح(٧٥٧٣)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح(٢٠٥٨- ٢٠٥٩). وينظر: تفسير الطبري (٨/ ١٣)، وتفسير ابن كثير (٢/ ١٦٩- ١٧١)، وتفسير ابن أبي حاتم (٤/ ١٢٧٦) ح(٧١٩٦).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٦/ ١٩٠).

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء- المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد

الدليل الرابع: مانقله ابن أبي حاتم في تفسيره عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلَهُ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] يَقُولُ: مَنْ جَحَدَ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ أَقَرَّ بِهِ وَلَمْ يَحْكُمْ بِهِ فَهُوَ ظَالِمٌ فَاسِقٌ[١].

الوجه الثاني: أنه على فرض أن هذا هو رأي ابن عباس ومذهبه؛ فإنه معارض بما ثبت عن غيره من الصحابة؛ كعمر وعلي وابن مسعود -كما تقدم- فلا يكون قول أحدهم حجة على الآخر؛ حيث إنه كما هو مقرر لاحجة في قول الصحابي إذا خالفه صحابي آخر[٢]؛ فكيف إذا كانت المخالفة من اثنين من الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمرنا باتباع سنتهم؟.

الوجه الثالث: أن قول ابن عباس هذا ليس في محل النزاع؛ حيث إنه يتعلق بقضية جزئية، وليس بتشريع عام[٣].

فيكون قول ابن عباس باعتبار أنه رأى أن سبب نزول آية المائدة إنما كان في قضية واحدة فقط، وهي تغييرهم للحكم في الزنا، الواقعة من أحد اليهود؛ فلا يكون فيه حجة للخوارج الذين أكفروا الجائرين من الحكام والقضاة؛ إذا التزموا بالجملة بأحكام الشريعة- وإنما وقع منهم الجور في مسألة معينة؛ لهوى، أو لغيره من الأسباب؛ فعندئذ يكون ذلك من كبائر الذنوب، ويكون كفرًا أصغر غير مخرج من الملة.

بن عبد الرزاق الدويش (٢/ ١٤١) الفتوى رقم (٥٢٢٦)، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض.

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٤/ ١١٤٢).

(٢) ينظر: العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى (٤/ ١٢١٠)، تحقيق: د أحمد المباركي، د.ن، ط٢- ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد الجيزاني ص٢١٨.

(٣) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاكر (١٠/ ٣٤٨).

ويكون مَن حمله على العموم من السلف؛ كعمر وعلي وابن مسعود؛ باعتبار أنهم رأوا أن ذلك التغيير لم يكن في مسألة واحدة؛ بل إن هؤلاء تمالأوا على تغيير حكم الله في عقوبة الزاني؛ حيث جعلوا التحميم قانونًا عامًا، يُحكم به على كل زانٍ؛ ووقع منهم الاتفاق على تغيير حكم الشرع في ذلك، واستبدلوا به قانونًا عامًا، يطبق على الجميع ويلتزمون به؛ فكان هذا تغييرًا عامًا للشرع(1).

ومما يبين ذلك ما أخرجه مسلم عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: مُرَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ ﷺ، فَقَالَ: **«هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟»**، قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: **«أَنْشُدُكَ بِاللهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى، أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟»** قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الرَّجْمَ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ، وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا: تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ.

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«اللهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ»**، فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ.

فَأَنْزَلَ اللهُ ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ [المائدة: ٤١]، يَقُولُ: ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ، فَإِنْ أَمَرَكُمْ بِالتَّحْمِيمِ وَالْجَلْدِ فَخُذُوهُ، وَإِنْ أَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن المحمود ص ٣٥١ بتصرف.

﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ فِي الْكُفَّارِ، كُلُّهَا[1].

ولاشك أن قضة التشريع العام لأحكام الإسلام؛ هي من النوازل الطارئة حيث لم تعرف الأمة الإسلامية تغييرًا عامًا للشرع وحكمًا بالقوانين قبل مجيء التتار بقانونهم، أما أن يوجد نظامٌ أو قانون -مخالف للشريعة- ويكون بوسع هذه الطائفة أو تلك الدولة أن تتحاكم إليه مع انتسابها للإسلام؛ فهذا ما لم يحدث إلا في هذا العصر الذي نتحدث عنه.

وأجيب على هذه المناقشة: لانسلم أن هذه من المسائل الطارئة التي لم تكن موجودة قبل عصر التتار، أو أنه لايوجد نظام أو دولة تنتسب للإسلام وتتحاكم لقانون مخالف للشريعة؛ لأن هناك حادثة سبقتها لم ينطق أهل العلم في زمانها بكفر فاعلها؛ ألا وهي تغيير بني أمية لأمر الخلافة والاستخلاف من (الشورى) إلى التوارث، وهذا أمر أظهر من أن يورد ما يشهد له.

وأجيب على هذا الاعتراض: بأنه لاوجه لإيراد هذا الاعتراض والاحتجاج به؛ حيث إن هذا الانحراف إنما هو في مسألة جزئية تتعلق بشكل اختيار الخليفة، أما الدولة ونظامها وقضاؤها وقانونها فكانت السيادة المطلقة فيها لحكم الله وشرعه، ولم يكن بوسع الدولة أن تتحاكم إلى القانون الروماني أو اليوناني أو غيره من القوانين السائدة وقتها؛ فكيف يقال: إن هذه كتلك؟!!

٢- **ماجاء عن أبي مجلز**[2]؛ قال: أتى أبا مجلز ناسٌ من بني عمرو بن سدوس،

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا (٣/ ١٣٢٧) ح (١٧٠٠)، و «محممًا»: أَيْ مُسْوَدّ الوَجْه، مِنَ الحُمَمَة: الفَحْمَة، وجَمْعُها حُمَمٌ. ينظر: النهاية في غريب الحديث (١/ ٤٤٤).

(٢) أبو مجلز :لاحق بن حميد الشيباني السدوسي، تابعي ثقة، وكان يحب عليًا رضي الله عنه. وكان قوم أبي

فقالوا: يا أبا مجلز، أرأيت قول الله ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾، أحق هو؟ قال: نعم! قالوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ أحق هو؟ قال: نعم! قالوا: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾، أحق هو؟ قال: نعم! قال فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به، وبه يقولون، وإليه يدْعون، فإن هم تركوا شيئًا منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنبًا! فقالوا: لا والله، ولكنك تَفْرَقُ! قال: أَنْتُمْ أَوْلَى بِهَذَا مِنِّي لَا أَرَى وَإِنَّكُمْ تَرَوْنَ هَذَا وَلَا تَحَرَّجُونَ، ولكنها أنزلت في اليهود والنصارى وأهل الشرك أو نحوًا من هذا[1].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن أثر أبي مجلز؛ ليس في محل النزاع؛ حيث إنه يتعلق بقضية جزئية وليس بتشريع عام. وسبق نقل كلام الشيخ محمود شاكر في تعليقه على

= مجلز، وهم بنو شيبان، من شيعة علي يوم الجمل وصفين. فلما كان أمر الحكمين يوم صفين، واعتزلت الخوارج، كان فيمن خرج على علي رضي الله عنه، طائفة من بني شيبان، ومن بني سدوس بن شيبان بن ذهل. وهؤلاء الذين سألوا أبا مجلز، ناس من بني عمرو بن سدوس. وهم نفر من الإباضية، والإباضية من جماعة الخوارج الحرورية، هم أصحاب عبد الله بن إباض التيمي، وهم يقولون بمقالة سائر الخوارج في التحكيم، وفي تكفير علي رضي الله عنه؛ إذ حكَّم الحكمين، وأن عليًا لم يحكم بما أنزل الله، في أمر التحكيم. ويقولون: إن دور مخالفيهم دور توحيد، إلا معسكر السلطان؛ فإنه دار كفر عندهم. ثم قالوا أيضًا: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان. وأن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وأن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها. ينظر: تفسير الطبري (١٠/ ٣٤٨) بتعليق أحمد شاكر، هامش (٢)، و (٧/ ١٥٢-١٥٣) هامش (١). وينظر أيضًا: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د. مانع الجهني (١/ ٥٨-٦٢)، دار الندوة العالمية، ط٥-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٥٨)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (٢/ ٢٨٧) إلى عبد بن حميد وأبي الشيخ، بنحوه.

أثر أبي مجلز[1].

د-المعقول: وذلك من وجهين:

الوجه الأول: قياسًا على المصوِّر؛ الذي يضاهي خلق الله، ولايكفر بذلك؛ بجامع أن في كل منهما نوعَ مضاهاة في بعض خصائص الألوهية.

كما في حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها: قَدِمَ رَسُولُ الله ﷺ مِنْ سَفَرٍ، وَقَدْ سَتَرْتُ بِقِرَامٍ لِي عَلَى سَهْوَةٍ لِي فِيهَا تَمَاثِيلُ، فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ الله ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ: «**أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ القِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ الله**»[2] الحديث.

فإنّ المصوّر جعل نفسه مصوِّرًا و خالقًا مع الله؛ ولايكفر بذلك؛ وإنما هو صاحب كبيرة إلا إن اعتقد أنه يضاهي الله؛ فكذلك المشرِّع فإنه يرتكب كبيرة إلا إن أعلن أنه يستحق التشريع والتقنين.

وأجيب على هذا الاستدلال: بأنه قياس مع الفارق؛ فالمصوِّر مهما أوتي من علم وقدرة لن يضاهي خلق الله؛ فالخلق صفة خاصة بالله ﷻ، ولا يمكن لأحد أن يصل إليها؛ فهو يضاهي بتصويره الصورة التي خلقها الله، ولايعتقد أحد أنه عندما يصوِّر صورة أنه يبلغ أن يخلق كخلق الله، فلا يصل التصوير إلى درجة دعوى المشاركة، أو الشركة في الربوبية.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاكر (١٠/ ٣٤٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير (٧/ ١٦٨) ح (٥٩٥٤)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب لاتدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولاصورة (٣/ ١٦٦٨) ح (٢١٠٧)، والسَّهْوَةُ: بيتٌ صغيرٌ منحدرٌ فِي الأَرْضِ قَلِيلًا، شَبِيهٌ بالمُخْدَع والخِزَانة. وَقِيلَ: هُوَ كالصُّفَّة تَكُونُ بَيْنَ يَدَي الْبَيْتِ. وقيل: شبيه بالرَّفِّ أو الطاقِ يُوْضع فِيهِ الشيءُ. ينظر: النهاية في غريب الحديث (٢/ ٤٣٠).

ومن حاول كان كالمصوِّر؛ فيعذب العذاب الشديد الوارد في الأحاديث.

كما أنه من المعلوم أنه لايحرم تصوير مالاروح فيه-كما هو مذهب الجمهور[1]- كرسم الشجرة، والشجرة من خلق الله أيضًا!ولايستطيع أحد أن يصنع شجرة تنمو من صنعه!

فاختلفت مضاهاة التصوير إذن عن المضاهاة في التشريع؛ فالأولى: منها الجائز، ومنها المحرم، بينما الثانية؛ لم يقل أحد أن منها صورة جائزة مطلقًا؛ بينما اختلفوا أيكفر بذلك، أم يكون مرتكبًا لكبيرة فقط؟.

كذلك فإن فعل المصوِّر وسيلة للشرك بخلاف التشريع؛ فإنه شرك.

ومما يؤكد هذا الفارق أيضًا ما أخرجه أبو داود عَنْ شُرَيْحٍ عَنْ أَبِيهِ هَانِئٍ، أَنَّهُ لَمَّا وَفَدَ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ مَعَ قَوْمِهِ سَمِعَهُمْ يَكْنُونَهُ بِأَبِي الْحَكَمِ، فَدَعَاهُ رَسُولُ الله ﷺ، فَقَالَ: «**إِنَّ الله هُوَ الحَكَمُ، وَإِلَيْهِ الحُكْمُ، فَلِمَ تُكْنَى أَبَا الحَكَمِ؟**» فَقَالَ: إِنَّ قَوْمِي إِذَا اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ أَتَوْنِي، فَحَكَمْتُ بَيْنَهُمْ فَرَضِيَ كِلَا الْفَرِيقَيْنِ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**مَا أَحْسَنَ هَذَا، فَمَا لَكَ مِنَ الْوَلَدِ؟**» قَالَ: لِي شُرَيْحٌ، وَمُسْلِمٌ، وَعَبْدُ الله، قَالَ: «فَمَنْ أَكْبَرُهُمْ؟» قُلْتُ: شُرَيْحٌ، قَالَ: «**فَأَنْتَ أَبُو شُرَيْحٍ**»[2].

فمنع التسمية لما فيها من إيهام منازعة الله في صفة من صفاته وهي الحَكَم؛

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٤٣٦)، والشرح الكبير بحاشية الدسوقي (٢/ ٣٣٨)، وشرح المنهاج بحاشية القليوبي (٣/ ٢٩٧)، وشرح الإقناع للبهوتي (١/ ٢٨٠)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٢/ ٩٧-٩٨).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الاسم القبيح(٤/ ٢٨٩) ح (٤٩٥٥)، والنسائي، كتاب آداب القضاة، باب إذا حكموا رجلًا فقضى بينهم (٨/ ٢٢٦) ح(٥٣٨٧)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢٤٣) ح(٢٠٥١١)، والبخاري في الأدب المفرد (١/ ٢٨٢) ح (٨١١)، وصححه الألباني في الصحيحة (١٩٣٩)، وفي الإرواء (٨/ ٢٣٧) ح(٢٦١٥).

لأن الحَكَم يطلق على الحاكم بالشرع ولا غبار في ذلك.

قال العظيم آبادي: «وَفِي شَرْحِ السُّنَّةِ: الْحَكَمُ هُوَ الْحَاكِمُ الَّذِي إِذَا حَكَمَ لَا يُرَدُّ حُكْمُهُ، وَهَذِهِ الصِّفَةُ لَا تَلِيقُ بِغَيْرِ اللهِ تَعَالَى، وَمِنْ أَسْمَائِهِ: الْحَكَمُ. (فَقَالَ: إِنَّ قَوْمِي) اسْتِئْنَافُ تَعْلِيلٍ (مَا أَحْسَنَ هَذَا) أَيِ الَّذِي ذَكَرْتُهُ، مِنْ وَجْهِ التَّكْنِيَةِ، وَأَتَى بِصِيغَةِ التَّعَجُّبِ مُبَالَغَةً فِي حُسْنِهِ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ فِيهِ مِنَ الْإِيهَامِ مَا سَبَقَ أَرَادَ تَحْوِيلَ كنيته إلى ما يناسبه»(١).

فدَلَّ على تحفظ الشارع في مسألة المضاهاة في الحكم، ولو على سبيل المنازعة الشكلية؛ فكيف بالمنازعة الحقيقية؟!

الوجه الثاني: قياسًا على البدع:

قالوا: ووجه ذلك: أن المبتدع قد ضاهى الشريعة ببدعته، واستدرك عليها، وزعم أنها غير كاملة؛ فهو بهذا الاعتبار معاند للشرع مشاق له؛ وكذلك الحاكم بغير ما أنزل الله مستدرك على الشريعة، مضاهٍ لها بقانونه، زاعمًا بلسان حاله ومقاله أن الشريعة غير كاملة.

بل إن المبتدع أشدُّ عنادًا للشرع من الحاكم بغير ما أنزل الله؛ حيث إنه ينسب بدعته إلى الشرع، بخلاف الحاكم بغير ما أنزل الله؛ فإنه لاينسب قوانينه إلى الشرع.

وكذلك فخطره أعظم؛ حيث إنه يفرق الأمة ويشتت شملها.

قالوا: فإذا كان الأئمة قد قسموا البدع إلى قسمين:

الأول: بدعة مكفرة مخرجة من الملة؛ كبدع من أنكر أمرًا متواترًا من الشرع،

---

(١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (١٣/ ٢٠٢).

معلومًا من الدين بالضرورة، أو اعتقد عكسه.

الثاني: بدعة غير مكفرة ولا مخرجة من الملة، وهي ماعدا ذلك[1].

فكذلك الحكم بغير ما أنزل الله؛ يقسم قسمين:

الأول: ماهو كفر أكبر، وهو المستحل الجاحد.

الثاني: ماهو أصغر، وهو غير المستحل، ولو شرَّع أو حكم القوانين وألزم بها.

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه:

الأول: أن قياس البدعة على بدعة أخرى؛ بجامع كلام العلماء في البدع، كلام غير دقيق ولا منضبط؛ فإن تحكيم القوانين المخالفة للشريعة الإسلامية هو نوع من أنواع البدع المحدثة في الإسلام التي لم يحدث مثلها في الأمة الإسلامية –بهذا الشكل – إلا في القرون المتأخرة، بخلاف غيرها من البدع التي نشأ بعضها في زمن الصحابة.

فقياسها على غيرها من البدع فيه كثير من الخلط والغلط؛ فهو يشبه قول القائل: عبادة القبور؛ يقال فيها مايقال في البدع من تقسيمها إلى مكفرة وغير مكفرة.

فالصواب إذن أن يقال: تحكيم غير شرع الله من البدع المحدثة؛ ثم ينظر في نوع هذه البدعة؛ أهي مكفرة أم غير مكفرة؛ من خلال الأدلة والقواعد ومقاصد الشريعة وكلام أهل العلم، ولايقال ابتداء إنها تنقسم إلى مكفرة وغير مكفرة[2].

الوجه الثاني: أن الحكم بغير ما أنزل الله–وإن كان من البدع المحدثة– إلا أن قياسه على عموم البدع المعروفة؛ قياس مع الفارق، ومن هذه الفروق:

---

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن المحمود ص٣١٨ بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص٣٢٠ بتصرف.

أ-أن الحاكم بغير ما أنزل الله مخالف لصريح الشريعة؛ إذ لادليل عنده، ولاحتى شبهة دليل على قوانينه المخالفة للشريعة صراحة. بخلاف صاحب البدعة الذي يستند-في اعتقاده- إلى دليل؛ سواء من كتاب أو سنة أو قياس أو قول عالم، كما يقول الشاطبي[1]؛ فصاحب البدعة ينسب بدعته إلى الشريعة، ويستدل لها، بينما محكم القوانين مصادم للشريعة، ليس له أي دليل على قانونه[2].

ب-أن المشرع العامد بزيادة على الشريعة أو نقصانها؛ فإنه يكفر بذلك؛ بينما المبتدع قد يكفر وقد لايكفر.

ج-أنه لافرق بين قليل البدعة وكثيرها؛ بينما يختلف حكم من يحكم بغير ما أنزل الله، بين ما إذا كان قضية جزئية، مع تسليمه بسلطان الشريعة واعترافه بخطئه، وبين التشريع العام[3].

الوجه الثالث: أن الأئمة لم يقسموا البدع إلى عقدية مكفرة وعملية غير مكفرة، بل كلٌّ من البدع العقدية والعملية تنقسم عندهم إلى ماهو كفر أكبر واصغر.

فمثلًا من البدع العقدية المكفرة: بدعة إنكار المحرمات الظاهرة؛ كالسرقة والزنا وشرب الخمرة، **ومن البدع العقدية غير المكفرة**: بدعة إنكار بعض أنواع الشفاعة التي وردت في أحاديث آحاد؛ فالجمهور على عدم تكفير صاحبها.

ومن البدع العملية المكفرة[4]: بدعة الذبح للقبور والطواف بها ودعاء

---

(١) ينظر: الاعتصام (٢/ ٦١-٦٣)، والموافقات (٥/ ٢٢٢).

(٢) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن المحمود ص٣٢٢ بتصرف.

(٣) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن المحمود ص ٣٢٤.

(٤) يجب التفريق بين حكم الفعل وحكم فاعله؛ فقد يكون العمل كفرًا، ومع ذلك يكون الذي وقع منه الفعل ليس بكافر؛ لعدم تحقق الشروط فيه، أو عدم انتفاء الموانع عنه. ينظر: المبتدعة وموقف أهل =

أصحابها، **ومن البدع العملية غير المكفرة**: بدعة الجهر بالنية، والأذان للعيدين[1].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين، وماورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بأن الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض- إلى غير ما أنزل الله، وردِّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو مايعرف بالعلمانية والفصل بين الدين والدولة؛ هو كفر أكبر مخرج من الملة؛ وذلك لقوة أدلتهم وظهورها وسلامتها من المناقشة والاعتراض.

وهذا يختلف عن الحكم في قضية ما أو أكثر بغير ما أنزل الله لشهوة أو هوى أو غير ذلك، مع الاعتراف بمرجعية الشريعة وأحكامها، ومع الشعور بالذنب؛ فيكون في هذه الحال كفرًا أصغر، وهو كبيرة من أعظم الكبائر.

ولكن ينبغي التنبه إلى خطأ أهل الغلو من الذين تكلموا أو أفتوا في هذه القضية؛ فالتزموا من أجلها تكفير المجتمعات الإسلامية المحكومة بهذه القوانين، ولم يستثنوا إلا من حاربها، أو أعلن مفاصلته للمجتمع كله؛ فلاشك أن هذا غلو وانحراف في فهم النصوص وفي تطبيقها على الواقع.

=

السنة والجماعة منهم، د.محمد يسري ص٣٩٣، وكلمات في المنهج وضوابط في التكفير والحكم على الناس، هشام برغش ص٤١-٥٩، ط١-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(١) ينظر في الكلام على مايكفر وما لايكفر من البدع وكلام الأئمة في ذلك: حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد الغامدي (٢/ ١٩٠-٣٠٥)، و المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم، د.محمد يسري ص٥٣، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، د.إبراهيم الرحيلي (١/ ١٠٤).

الأساس الثاني: السلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات:

إذا كانت السيادة في الإسلام لله وحده بلا شريك، فإن السلطان أو السلطة فيه للأمة؛ ويقصد بذلك أن مباشرة تنفيذ الأحكام والقواعد التنظيمية تكون للأمة، وفق ضوابط النظام الإسلامي وقواعده ومبادئه العامة.

والحاكم الذي يسوس الناس-سواء سُمي خليفة أو أمير المؤمنين أو إمامًا أو سلطانًا أو ملكًا، أو رئيسًا أو غير ذلك من الأسماء-ليس في الإسلام إلا نائبًا عن الأمة، ووكيلًا عنها، وراعيًا لها، وقائمًا على مصالحها.

وإذا كان الإسلام خلوًا من رجال دين يحرمون العباد من أن يستظلوا بسيادة الشريعة الإلهية، ويمارسون عليهم سيادة بشرية متسربلة بلباس الدين؛ فإنه خلوٌ كذلك من ملوك يحكمون الناس بسلطان السماء، ويزعمون أنهم ظل الله في أرضه، ويسوسونهم بالتفويض الإلهي المزعوم، وينتزعون حقهم الذي خولهم الله إياه[1].

ويستدل على هذا الأساس - وهو أن السلطان للأمة - بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: عدم نصِّه ﷺ على الخليفة بعده رغم اهتمامه الشديد بذلك:

فالرسول الله ﷺ قبيل وفاته كان مهمومًا بأمر الخلافة من بعده، وازداد همُّه وشغله وهو في مرضه الذي مات فيه، يدل على ذلك حرصه الشديد على ائتلافهم واجتماعهم، وخوفه الشديد عليهم من فتنة الفرقة وحرقة الاختلاف والتشرذم، والنصوص النبوية الدالة على هذا الحرص وهذا الخوف أكثر من أن تحصى، ويدل على ذلك أيضًا أنه ﷺ همَّ - وهو في اللحظات الأخيرة - أن يكتب كتابًا لئلا

---

(١) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة ص٢٣٠-٢٣١،، مكتبة مدبولي-القاهرة، ط١-٢٠٠٥م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٧٧-٧٨)

يضلوا بعده، وهمَّ كذلك أن يكتب لأبي بكر كتابًا.

وبرغم شغله ﷺ وهمّه الشديد، وبرغم توفر الدواعي على الوصية: من وجوب الخلافة - كما أسلفنا - ومن تربص المنافقين وغيرهم، وبرغم عدم المانع، برغم ذلك كله لم يوصِ، وكبار الصحابة بين يديه، وهي أولى شيء بالوصية إن كان الإيصاء بها هو الصواب، لم يوصِ بها برغم أنه أوصى فقال: «**الصَّلَاةَ الصَّلَاةَ، وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**»[1]، وأوصى ﷺ فقال: «**لَعْنَةُ الله عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ**»[2]، وأوصى ﷺ بإخراج المشركين من جزيرة العرب، وأوصى بأن يجازى الوفد بنحو ما كان يجزيهم؛ فأوصى عند موته: «**أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ**»[3].

واليقين الذي لا تردد فيه أنه ﷺ لم يوص، وما زعمه الشيعة من أنه نصَّ على عليٍّ أو أوصى له فهو باطل مدفوع بما ثبت عن ابن عباس: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٢٤) ح(٥٨٥)، وأبو داود، كتاب الأدب، باب في حق المملوك (٤/٣٣٩) ح(٥١٥٦)، وابن ماجه كتاب الوصايا، باب هل أوصى رسول الله ﷺ (٢/ ٩٠١) ح(٢٦٩٨)، من حديث علي ﷺ، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢/ ٢٤-٢٥)، والألباني في صحيح الترغيب والترهيب ح(٢٢٨٥)، وأخرجه أحمد في مسنده (٤٤/ ٢٦١) ح (٢٦٦٥٧)، وابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في ذكر مرض رسول الله ﷺ (١/ ٥١٩) ح (١٦٢٥)، من حديث أم سلمة، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٤٤/ ٢٦١)، والألباني في الإرواء (٧/ ٢٣٨)، وفي صحيح الترغيب والترهيب (٢/ ٢٧٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في البيعة (١/ ٩٥) ح (٤٣٥)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور... (١/ ٣٧٧) ح (٥٣١)، من حديث ابن عباس.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (٦/ ٩) ح (٤٤٣١)، ومسلم، كتاب الهبات، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه (٣/ ١٢٥٧) ح (١٦٣٧) من حديث ابن عباس.

رضي الله عنه خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ الله ﷺ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا أَبَا حَسَنٍ، كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ الله ﷺ؟، فَقَالَ: أَصْبَحَ بِحَمْدِ الله بَارِئًا.

فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ وَالله بَعْدَ ثَلَاثٍ عَبْدُ الْعَصَا، وَإِنِّي وَالله لَأَرَى رَسُولَ الله ﷺ سَوْفَ يُتَوَفَّى مِنْ وَجَعِهِ هَذَا؛ إِنِّي لَأَعْرِفُ وُجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ، اذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ الله ﷺ فَلْنَسْأَلْهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ؛ إِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: إِنَّا وَالله لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ الله ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَالله لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ الله ﷺ[(١)].

وعن أبي الطفيل قال: «سُئِلَ عَلِيٌّ: أَخَصَّكُمْ رَسُولُ الله ﷺ بِشَيْءٍ؟ فَقَالَ: مَا خَصَّنَا رَسُولُ الله ﷺ بِشَيْءٍ لَمْ يَعُمَّ بِهِ النَّاسَ كَافَّةً، إِلَّا مَا كَانَ فِي قِرَابِ سَيْفِي هَذَا، قَالَ: فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً مَكْتُوبٌ فِيهَا: **«لَعَنَ الله مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ الله، وَلَعَنَ الله مَنْ سَرَقَ مَنَارَ الْأَرْضِ، وَلَعَنَ الله مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ الله مَنْ آوَى مُحْدِثًا»**[(٢)].

وأما ما ذهب إليه بعض الفقهاء كابن حزم[(٣)] وابن حجر الهيتمي[(٤)] من أن النبي ﷺ نص على خلافة أبي بكر بالنص الجلي في قوله للمرأة: **«إِنْ لَمْ تَجِدِينِي،**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (٦/ ١٢) ح(٤٤٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب حرم المدينة (٣/ ٢٠) ح(١٨٧٠)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله (٣/ ١٥٦٧) ح(١٩٧٨) واللفظ له.

(٣) قال ابن حزم: «إلا أن عليًا والأنصار رضي الله عنهم رجعوا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه لبرهان حق صح عندهم عن النبي ﷺ». ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (٤/ ١٦٣).

(٤) ينظر: الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي ص٢٦، مكتبة القاهرة، ط٢.

فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ»[1]، وقوله لبني المصطلق الذين سألوه: إلى من ندفع صدقاتنا بعدك فقال: «**إلى أبي بكر**»[2]، وهمّه ﷺ أن يكتب لأبي بكر كتابًا وهو لا يهمُّ على باطل.

وكذلك ما ذهب إليه بعضهم؛ كالحسن البصري، وبعض أهل الحديث[3]، ورواية عن أحمد[4]، من أن النبي ﷺ نصَّ على أبي بكر نصًا خفيًا؛ كقوله: «**مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ**»[5]، وقوله: «**لاَ يَبْقَيَنَّ فِي الْمَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ، إِلَّا بَابُ أَبِي بَكْرٍ**»[6]- فكل هذا غير صحيح.

وما اتكأوا عليه لا يصلح متكأً على قضية كبيرة كهذه؛ فتقديم الرسول ﷺ أبا بكر للصلاة بالناس ليس نصًّا على خلافته لا جليًا ولا خفيًا، وإنما هو إرشاد

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٩/ ٨١) ح(٧٢٢٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ (٤/ ١٨٥٦) ح(٢٣٨٦) من حديث جُبَيْر بْن مُطْعِمٍ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسُولَ الله ﷺ شَيْئًا، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله، أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ فَلَمْ أَجِدْكَ؟ - كَأَنَّهَا تَعْنِي الْمَوْتَ - قَالَ: «**فَإِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ**».

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٨٢) ح(٤٤٦٠)، وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٣٥٨)، و في كتاب الفتن (١/ ١٠٧) ح(٢٦٠)، من حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ. وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. ووافقه الذهبي.

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي (٢/ ٦٩٨)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١٠ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء ص٢٢٦.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة (١/ ١٣٣) ح(٦٦٤)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب اسْتِخْلَافِ الْإِمَامِ إِذَا عَرَضَ لَهُ عُذْرٌ مِنْ مَرَضٍ وَسَفَرٍ، وَغَيْرِهِمَا... (١/ ٣١٣) ح(٤١٨) من حديث عائشة ﵂.

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد (١/ ١٠٠) ح(٤٦٦)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر ﵁ (٤/ ١٨٥٤) ح(٢٣٨٢) من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﵁.

للأمة إلى أن أبا بكر أولى بأن ينوب عن الرسول ﷺ، وكذلك أحاديث سد الأبواب والخوخ، إلا باب أبي بكر، فيه إشارة إلى فضله وتميزه عن غيره لا أكثر [1].

وأما إخباره للمرأة ولبني المصطلق بأنهم سيجدون أبا بكر؛ فهو مجرد إخبار، ولعله من دلائل النبوة، وشتان ما بين الإخبار والإجبار، وأما همه بأن يكتب فلا دليل فيه البتة، لأنه ما تراجع عن همِّه إلا لأن الترك أصلح، ولو كانت الكتابة خيرًا لفعلها؛ إذ لا مانع منها مع توفر الدواعي على الكتابة كما أسلفنا.

وجميع مذاهب من قالوا بالنص على عليٍّ أو على أبي بكر مدفوعة بما وقع يوم السقيفة، فمحالٌ أن يكون رسول الله ﷺ قد نصَّ على أبي بكر أو عليّ ثم يجتمع الأخيار الأطهار من المهاجرين والأنصار - ورسول الله ﷺ مسجى لم يدفن - فيتنازعون في الأمر، ويدعيه الأنصار لأنفسهم، ويدفع المهاجرون ادعاءهم بحجج وبراهين، ليس منها نص عن رسول الله ﷺ على أحد، ثم يطلب أبو بكر منهم أن يبايعوا أحد الرجلين: عمر أو أبي عبيدة، ثم يبايع عمر أبا بكر، ويبايعه الناس، محالٌ أن يصدر هذا من صحابة النبي ﷺ الذين كانوا يعظمون سنة رسول الله ﷺ ويقفون عند أحاديثه.

ومدفوعة كذلك بما ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه قال: حين طلبوا منه أن يستخلف قال: «إِنْ أَسْتَخْلِفْ، فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ رَسُولُ اللهِ ﷺ» [2].

---

(١) ينظر: الإمامة العظمى للدميجي ص١٣٣.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٩/ ٨١) ح(٧٢١٨)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الاستخلاف وتركه (٣/ ١٤٥٤) ح(١٨٢٣).

وبما ثبت عن عائشة وقد سُئلت: «مَنْ كَانَ رَسُولُ الله ﷺ مُسْتَخْلِفًا، لَوِ اسْتَخْلَفَه؟ قَالَتْ : أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا : مَنْ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ ؟ قَالَتْ : عُمَرُ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا، مَنْ بَعْدَ عُمَرَ ؟ قَالَتْ : أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»[1].

فقولهم: لو استخلف دال على أن علمهم أنه لم يستخلف، وإقرار عائشة - وهي ألصق الناس برسول الله ﷺ وبخاصة في آخر أيامه - يؤكد هذا.

فإذا كان رسول الله ﷺ لم يوص ولم يستخلف، برغم توفر الدواعي واستفاضتها، وانتفاء الموانع واستحالتها، فهذا أكبر دليل وأوضح بيان على أن الأمة هي صاحبة السلطان، وأن الله ﷻ أراد لها أن تكون على هذه الدرجة من الرشد والنضج، وأن رسول الله ﷺ أراد أن يربيها على ذلك، وأن يتركها لتمارس سلطانها بنفسها.

وكونه ﷺ همَّ أن يكتب، وكونه أرشد الأمة إرشاد الناصح الأمين إلى أبي بكر ولفت نظرها إليه بتقديمه للصلاة وغير ذلك؛ لا يقلل من قيمة ما ذهبنا إليه؛ بل يؤكده ويزيده استقرارًا؛ لأن تركه للأمر بعد أن همَّ به دليل على أن الترك مقصود، وأنه ذو بال، ولأن إرشاده للأمة ولفته لنظرها أوضح دليل على أن الأمرَ أمرُها والشأنَ شأنُها.

ولعل رسول الله ﷺ عندما همَّ[2] بالكتابة همَّ بها بوصفه عضوًا في الأمة صاحبة السلطان، ولكونه رأسها وإمامها، وأحرص المؤمنين على ما يصلحها، ولعل كتابته التي همَّ بها ولم يفعلها كانت من باب الرأي والتدبير، لا التشريع

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه (٤/ ١٨٥٦) ح(٢٣٨٥).

(٢) وهو حديث: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ : يَأْبَى الله وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ الله وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ» أخرجه البخاري (٧٢١٧) وسيأتي بتمامه في الدليل الثاني.

الذي أُمر بتبليغه، وإلا لم يكن له أن يؤخره أو يعطله[1].

الدليل الثاني: ما جاء عن الرسول ﷺ والصحابة من التصريح بأن الأمة هي صاحبة الأمر، ومن ذلك:

١- في صحيح البخاري: عن القاسم بن محمد قال: قَالَتْ عَائِشَةُ رضي الله عنها: وَارَأْسَاهْ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ**»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: وَا ثُكْلِيَاهْ، وَالله إِنِّي لَأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي، وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلَلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «**بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَأْبَى الله وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ الله وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ**»[2].

وفي صحيح مسلم: عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ الله ﷺ فِي مَرَضِهِ: «**ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ، وَيَقُولَ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى الله وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ**»[3].

فقوله ﷺ: «**يأبى الله والمؤمنون**» أي: يأبى الله في قدره الرحيم، ويأبى المؤمنون في تصرفهم السليم، وفي هذا تصريح بأن المؤمنين هم الذين يمارسون هذا الحق، وأن هذا الأمر أمرهم[4].

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٢)، والدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة ص٢١٣-٢١٧، والإمامة العظمى للدميجي ص١٣٣، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (١/ ١٣٩-١٤١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المرضى، باب قَوْلِ المَرِيضِ: إِنِّي وَجِعٌ، أَوْ وَا رَأْسَاهْ... (٩/ ٨٠) ح(٧٢١٧).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر رضي الله عنه (٤/ ١٨٥٧) ح (٢٣٨٧).

(٤) ينظر: شرح صحيح البخارى لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (٨/ ٢٨٢)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعينى (٢٤/ ٢٧٩)، والأحكام الشرعية =

٢- قولُ النبيِّ ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[1]، فالأمر أمرهم جميعًا، فإذا ما جاء من يريد أن يستبد بالأمر ويذهب به بعد أن اجتمعوا عليه فلهم أن يقتلوه؛ لأنه يستلب ما ليس له من مالكه بالقوة، وهذا مما يدل على المكانة العظيمة والدور الكبير للأمة وأنه يترتب على اختيارها من الأحكام ما لا يترتب إذا لم تكن هي المختارة[2].

٣- قـولُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِـبٍ رضي الله عنه للعَبَّـاسِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ: «إِنَّا وَاللهِ لَئِنْ سَـأَلْنَاهَا رَسُـولَ اللهِ ﷺ فَمَنَعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَاللهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللهِ ﷺ»[3].

فقول علي رضي الله عنه: «لا يعطيناها الناس»، دال على أن هذا الأمر للناس يعطونه من شاءوا.

٤- وجاء عن الحسن بن أبي الحسن رضي الله عنه، قال: «لما ثقل بأبي بكر رضوان الله تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال: إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا لمأتي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي»[4].

=

للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٣).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب حُكْمِ مَنْ فَـرَّقَ أَمْـرَ المُـسْلِمِينَ ... (٣/ ١٤٨٠) ح(١٨٥٢) من حديث عَرْفَجَةَ.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٣).

(٣) أخرجه البخاري وتقدم تخريجه ص١٠١٤.

(٤) ينظر: مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي ص٥٢، دار الباز – مكة، ط ١- ١٤٠٠هـ.

٦- وعندما قال أحد الناس: «لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ، لَقَدْ بَايَعْتُ فُلَانًا، فَوَ اللهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ، فَغَضِبَ عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ : إِنِّي إِنْ شَاءَ اللهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ...» وخطب خطبة طويلة ختمها بقوله: «مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُبَايَعُ هُوَ : وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلَا»[1].

فقد صرح عمر بأن أمر المبايعة والاختيار أمر المسلمين، ومن افتات عليهم فيه فقد غصبهم أمرهم، وينهى أن يبايع أحد أحدًا من غير مشورة، وإن وقع ألا يتابعهم أحد على ذلك؛ لأنه حق الأمة، ويُخشى أن يكون هذا من المتبايعين تغريرًا بأنفسهما، قد يفضي إلى قتلهما بما أحدثا من شقاقٍ في الصف واستلابٍ للحق من أصحابه.

٧- ولما حضرته الوفاة بعد أن طُعن، يقول ابْنُ عَبَّاسٍ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ أَتَى عُمَرَ رضي الله عنه، حِينَ طُعِنَ، فَقَالَ: احْفَظْ عَنِّي ثَلَاثًا؛ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ لَا يُدْرِكَنِي النَّاسُ، أَمَّا أَنَا فَلَمْ أَقْضِ فِي الْكَلَالَةِ قَضَاءً، وَلَمْ أَسْتَخْلِفْ عَلَى النَّاسِ خَلِيفَةً، وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَهُ عَتِيقٌ، فَقَالَ لَهُ النَّاسُ: اسْتَخْلِفْ، فَقَالَ: أَيَّ ذَلِكَ أَفْعَلُ؛ فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ إِنْ أَدَعْ إِلَى النَّاسِ أَمْرَهُمْ؛ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَإِنْ أَسْتَخْلِفْ؛ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه، فَقُلْتُ لَهُ: أَبْشِرْ بِالْجَنَّةِ[2].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنا ... (٨/ ١٦٨) ح(٦٨٣٠).

(٢) تقدم تخريجه ص١٠١٦.

فقوله رضي الله عنه: «إن أدع للناس أمرهم»، صريح في أن الأمر في فهم عمر كما هو في فهم عليٍّ -وهم خلفاء الرسول ﷺ، ورموز النظام السياسي الإسلامي- أنه للناس، أي للأمة الرشيدة[1].

الدليل الثالث: الأحاديث الصحيحة الواردة في التزام الجماعة، ومن تلك الأحاديث:

١-قوله ﷺ لحذيفة في الحديث الطويل عندما سأله حذيفة: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «**تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ**»[2].

٢- قوله ﷺ: «**مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً**»[3].

فهذه الأحاديث وغيرها قرنت بين الإمام أو السلطان والجماعة، وجعلت طاعة السلطان وعدم الخروج عليه لزومًا للجماعة، وجعلت الخروج عليه مفارقةً للجماعة، مما يعني أن الأمرَ أمرُ الجماعة، وأن السلطان وكيلهم ونائبهم[4].

الدليل الرابع: حرص الخلفاء والحكام على حصول البيعة من الأمة لعلمهم أن شرعية حكمهم مستمدة من الأمة:

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ١٩٩) ح(٣٦٠٦)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الْأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ ... (٣/ ١٤٧٧) ح(١٨٤٩)، من حديث حذيفة بن اليمان.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «**سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا**» (٩/ ٤٧) ح(٧٠٤٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الْأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْفِتَنِ ... (٣/ ١٤٧٥) ح(١٨٤٧)، من حديث ابن عباس.

(٤) ينظر: الخلافة، للشيخ محمد رشيد رضا ص٢١، دار الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط ١٤٠٨ هـ، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٦).

فهذا علي رضي الله عنه كما روى الطبري في قصة مبايعته: «فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء عليٌّ حتى صعد المنبر، فقال: يا أيها الناس عن ملاء وإذن؛ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد»(١)، وكلام عليّ هنا في غاية الصراحة والوضوح.

وهذا عمر بن عبد العزيز حين ولي الخلافة قال: «أيها الناس: إني لست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال»(٢).

وكذلك الخلفاء الذين ورَّثوا الحكم لأبنائهم كخلفاء بني أمية وبني العباس كانوا كلما أرادوا أن يعهدوا طلبوا من الأمة أن تبايع، وحملوها على ذلك، حتى إن معاوية قدم المدينة وطلب البيعة ليزيد، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر: أهرقلية ؟ كلما هلك قيصر خلفه قيصر؟! ورفض البيعة، وأراد معاوية أن يعطيه مالًا فرفض وقال: أبيع ديني بدنياي ؟!(٣).

ومعاية بن يزيد بن معاوية خلع نفسه، وخاطب الناس بقوله: «فإنّي ضعفت عن أمركم، فابتغيت لكم مثل عمر بن الخطاب، حين استخلفه أبو بكر فلم أجد، فابتغيت ستة مثل ستة الشورى فلم أجد، فأنتم أولى بأمركم، فاختاروا له من أحببتم»(٤).

---

(١) ينظر: تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠)، والدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة ص٢١٦-٢١٧

(٢) ينظر: البداية والنهاية (٩/ ١٨٣).

(٣) ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١/ ٢٤٩)، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني(٤/ ٣٢٧)، دار الجيل- بيروت، ط ١- ١٤١٢ هـ.

(٤) ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود، الزركلي (٧/ ٢٦٣)، دار العلم للملايين-بيروت،ط١٥- ٢٠٠٢ م.

فهذا يدل على أن هؤلاء الخلفاء يعلمون أن الأمر للأمة، وأن أهل العلم فيها لا يغفلون عن هذه الحقيقة، وأنهم إن لم يظفروا بالبيعة بأي طريق كانت فلن يظفروا بالشرعية لدى علماء الأمة وعامتها[١].

وكذلك تصدى عبد الله بن الزبير والحسن بن علي رضي الله عنهما لحكم بني أمية لمجانبتهم لهذه القاعدة؛ حينما جعلوا الحكم وراثة أو أشبه بالوراثة، وهذا دليل على وضوح هذه القاعدة في المجتمع الإسلامي، بوجوب إعمال حق الأمة في اختيار الحاكم؛ لأن الحكم للأمة أصلًا[٢].

الدليل الخامس: أن الأمة هي المخاطبة شرعًا بإقامة واجب الإمامة:

حيث إن الإمامة عند أهل العلم معتبرة من الفروض الكفائية، وهي التي يتوجه التكليف بها إلى الأمة، والأمة شرعًا هي المخاطبة بإقامة هذا الواجب، وإذا لم تقم به على وجهه أَثِم الكافة، وهذا من أظهر الأدلة على أن السلطان للأمة[٣].

الأساس الثالث: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

فإذا كانت الأمة هي صاحبة السلطان، والإمام وكيلها ونائبها؛ فإن العلاقة بينهما ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية، وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام.

---

(١) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة ص٢٣٣، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٦).

(٢) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة ص٢٣٣.

(٣) ينظر: جماعة المسلمين؛ مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر ص٥٩، د.صالح الصاوي، دار الصفوة-القاهرة، ط١- ١٤١٣ هـ، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٦-٨٧).

والميزان الدقيق الذي يحدد الحقوق والواجبات ويفصل عند النزاع ويرد إليه عند الاختلاف هو الكتاب والسنة، ولقد أصَّلَ القرآنُ الكريم لهذه العلاقة في آيتين من كتابه، قال تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ۝٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٨-٥٩].

قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك، في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلَّا أن يأمروا بمعصية الله تعالى، فإذا أمروا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[(١)].

فالآية الأولى أجملت واجبات الحكام تجاه الرعية؛ حيث أوجبت عليهم أداء الأمانات والعدل في الحكم، وهذان «جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[(٢)].

والآية الثانية أجملت واجبات الرعية؛ فذكرت أعظم الواجبات ونبهت به على سائرها، وهو الطاعة، ثم ختمت الآيتان بتقرير المرجعية التي يرد إليها عند وقوع التنازع بين الراعي والرعية، وهي الوحي المعصوم: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.

وهذا التكاملُ في العلاقة بين الراعي والرعية هو نتيجة طبيعة لاستقامتهما على منهج الله ﷻ، كما أن التنافر في العلاقة بينهما نتيجة طبيعية لانحرافهما عن منهج الله

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص٦.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص٧.

ﷻ؛ قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام: ١٢٩].

ويقول النبي ﷺ: «**خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ**»[١].

فهذا التكامل ناتج عن كمال الشريعة الإسلامية، ويعتبر هو الضمان لتحقيق المقاصد العامة من وراء إنشاء النظام السياسي، والتي تسمى مقاصد الإمامة[٢]، والتي تتلخص في: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ثم تتفرع إلى: حفظ الدين بالدعوة والجهاد وتنفيذه بإقامة الحدود وبحمل الكافة عليه بالرغبة والرهبة، وبالحكم بما أنزل الله، وإلى إقامة العدل، ورفع الظلم، وجمع الكلمة ومنع الفرقة، وعمارة الأرض، وهداية العباد إلى ربهم وسوقهم إليه.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١) ح(١٨٥٥) من حديث عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ.

وأما الحديث المشتهر بين الناس، وهو: «كما تكونوا يُوَلَّى عَلَيْكُمْ؛ أَوْ يُؤَمَّرُ عَلَيْكُمْ»؛ فهو حديث حديث منكر، أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (١/ ٣٣٦-٣٣٧) (٥٧٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٢٢-٢٣) (٧٣٩١) من طريق يحيى بن هاشم، عن يُونُس بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ أبي إسحاق مرسلاً. وقال: هذا منقطع وراويه يحيى بن هاشم وهو ضعيف.

ورواه الديلمي في مسند الفردوس (٣/ ٣٠٥) (٤٩١٨) من طريق يحيى بن هاشم، عن يُونُس بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ أبيه، عن جدّه، عن أبي بكرة مرفوعًا. وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة (١/ ١٩٤) (٦٢٤): في إسناده وضاع، وفيه انقطاع. وذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ١٨٤) (١٩٧٨)، والفتني في تذكرة الموضوعات (١٨٢)، والملا علي القاري في الأسرار المرفوعة (٥٩٤) كلهم بدون إسناد.

وقال الألباني: ويحيى في عداد من يضع، وأضاف قائلًا: ثمّ إنّ الحديث معناه غير صحيح على اطلاقه عندي، فقد حدثنا التاريخ تولّي رجل صالح عقب أمير غير صالح، والشعب هو هو. ينظر: السلسلة الضعيفة (١/ ٤٩٠-٤٩١) ح(٣٢٠).

(٢) ينظر: الإمامة العظمى للدميجي ص٧٩ وما بعدها.

ولكي يتحقق هذا التكامل؛ فإن الشريعة الإسلامية حددت واجبات ومسئوليات على الإمام تجاه الرعية، وفي المقابل حددت واجبات ومسئوليات على الرعية تجاه الإمام، وكل واجب في شريعة الله يقابله حق. وكل هذا مفصل في مواضعه من كتب السياسة الشرعية وكتب الأحكام السلطانية، بأدلة وافرة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

الأساس الرابع: الشورى منهج الحكم:

الشُّورَى لغة: الشورى اسم من المشورة والمشاورة، وتشاور: أي استخرج ماعنده من رأي؛ يقال: شَاوَرْتُهُ في الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة.

والشُّورَة، والشَّارة: الحُسن والهيئة، يقال: شَارَ الرجل، إذا حسن وجهه، وشَارَ العسل: استخرجه واجتناه من مواضعه، وشَارَ الدابة: عرضها للبيع، كأنه من الشَّور، وهو عرض الشيء وإظهاره[1].

والشورى اصطلاحًا:عرفها ابن العربي بأنها: «الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده»[2].

ونقل الألوسي عن الراغب الأصفهاني قوله: «المشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض؛ من قولهم: شرت العسل وأشرته: استخرجته، والشورى الأمر الذي يتشاور فيه. انتهى»[3].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١١/ ٤٠٣-٤٠٦)، ولسان العرب (٢/ ٤٣٤، ٤٣٥)، و(٤/ ٤٣٧)، و(٦/ ٣١٠)، ومختار الصحاح (١/ ١٤٧)، والقاموس المحيط ص٥٣٩-٥٤٠، والنهاية في غريب الحديث والأثير (٢/ ٥٠٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٣٨٩).

(٣) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (١٣/ ٤٦).

والشورى في النظام السياسي الإسلامي:

هي: «اجتماع أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة على أمرٍ للرأي فيه مدخل، والانتهاء إلى نتيجة ملزمة»(١).

وقيل: هي: «استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»(٢).

وقيل هي: «استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها، أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها، في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل؛ لاستخراج الرأي الأفضل والمعبر عن إرادة الأمة، ووضعه موضع التنفيذ»(٣).

وقيل: هي: «الرجوع إلى أهل الرأي والاختصاص، في الأمور التي لايوجد فيها نصٌّ شرعي واضح؛ للوصول إلى الأصلح للأمة والأنفع لها»(٤).

وقيل: هي: «بحث جماعي من ممثلي الأمة، للنظر في مصالح المسلمين العامة؛ بغية الوصول إلى الرأي الأصلح لهم»(٥).

والشورى من قواعد الحكم عند جميع الحكماء، يقول الطرطوشي: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة،ويفتقر إِلَيْهَا الرئيس والمرؤوس» قال ابن الأزرق مؤكدًا لكلامه: «هُوَ كَذَلِك فِي الشَّرِيعَة حرفًا بحرف». ثم نقل عن ابن العربي

---

(١) ينظر: فقه الشورى، د.علي بن سعيد الغامدي ص٢٩، دار طيبة-الرياض، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية،د.جابر الأنصاري ص ٤..

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٧).

(٤) ينظر:النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء ص١٣٤، مدار الوطن-الرياض، ط٣-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، والشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق ص١٤، الدار السلفية-الكويت، ط٢-١٤٠٨هـ.

(٥) ينظر:الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د.سامي محمد الصلاحات ص٣٩، مكتبة الفلاح-الكويت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

قوله: «المشاورة أصل الدين، وسنة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»[1].

وللشورى مجالات متعددة، أهمها:

١- اختيار الإمام أو الخليفة أو الحاكم، وتعيينه، وكذلك عزله عند الاقتضاء وتولية غيره.

٢- اتخاذ القرارات الهامة المتعلقة بتدبير الشأن العام.

٣- مجال المباحات لاختيار الأيسر والأنفع.

٤- مجال الاجتهاد الجماعي في استنباط الحكم الشرعي في ضوء مقاصد التشريع

ولها كذلك دوائر متنوعة، أهمها:

١- دائرة الأمة التي تتحقق بالسواد الأعظم منها.

٢- دائرة أهل الحل والعقد.

٣- دائرة أصحاب الشأن في الأمر المعروض.

٤- دائرة المجتهدين من علماء الشريعة.

٥- دائرة أهل الخبرة والاختصاص في المجالات المختلفة[2].

ولاخلاف بين الفقهاء في مشروعية الشورى، وثبوتها بالكتاب والسنة القولية والفعلية، ثم سيرة الخلفاء الراشدين المهديين[3]، وإنما وقع الخلاف في وجوبها على قولين:

---

(١) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق (١/ ٦٣).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٨٧).

(٣) ينظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٢٦، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٤٩)، والتفسير الكبير للرازي (٩/ ٢٢٦)، وتفسير القرطبي (٤/ ٢٩٤)، وتفسير الطبري (٤/ ١٠٠)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤٠)، وصحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٧٦)، ونيل الأوطار (٧/ ٢٢٦)، والسياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبدالوهاب خلاف ص٣١، دار القلم، ط ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م.

القول الأول: أنها واجبة؛ فيجب على الإمام أن يشاور المسلمين ولايستبد الرأي والقرار لنفسه.

وهذا قول جمهور الفقهاء المتقدمين؛ منهم الحنفية والمالكية، والقول الصحيح لدى الشافعية، واختاره النووي، وهو قول عند الحنابلة(١)، وبه يقول أكثر الفقهاء المعاصرين؛ منهم الإمام محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمود شلتوت، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد القادر عودة، والمودودي، وسيد قطب، والدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد سليم العوا(٢).

القول الثاني: أنها مستحبة، ومندوب إليها.

وينسب هذا القول لقتادة والربيع وابن إسحاق(٣)ومقاتل، والشافعي، وهو

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢ / ٤٨)، تفسير الفخر الرازي (٩ / ٦٧)، ومواهب الجليل (٣ / ٣٩٥-٣٩٦)، وبدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق (١ / ٢٩٥)، و تفسير القرطبي (٤ / ٢٤٩)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٧٦)، ومنهاج الطالبين (٨/ ٥٩)، والسياسة الشرعية لابن تيمية ص١٢٦، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٢٨٣)، و الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د.سامي محمد الصلاحات ص١١٥.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٤/ ٤٥)، والإسلام عقيدة وشريعة لشلتوت ص٣٦٨، والسياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية،عبد الوهاب خلاف ص٣١، والخلافة والملك للمودودي ٤١، تعريب أحمد إدريس، دار القلم-الكويت، ط١-١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، وفي ظلال القرآن لسيد قطب (١/ ٥٠١)، وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة ص١٢٣، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٢م، وخصائص التشريع، الدريني ص٤٥٢، والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د.عبد الكريم زيدان (٤/ ٣٢٧)، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م، و من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص٣٥، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د.محمد سليم العوا ص١٨١، دار الشروق-القاهرة، ط٢-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٣) نسب بعض الباحثين إليهم أنهم يرون أن الشورى مندوبة في حقه ﷺ، ورأى آخرون أنهم يرون الندب في حق الولاة أيضًا ينظر: تفسير الطبري (٧/ ٣٤٣-٣٤٤)، والشورى في ضوء القرآن

المشهور من مذهب أحمد، وهو مذهب ابن حزم، وابن القيم، ورجحه ابن حجر[١].

ومن المعاصرين قال به الدكتور محمود الخالدي[٢].

القول الثالث: التفصيل؛ فيكون حكمها بحسب حال الحاكم والأمر المتشاور فيه.

فإذا كان الحاكم ليس من أهل الاجتهاد لزمه مشاورة العلماء وأهل الرأي، وكذلك إذا كان الأمر المتشاور فيه يمثل خطورة على الأمة؛ مثل قرار الحرب ونحو ذلك، وإلا كانت مستحبة.

وهو رأي بعض العلماء؛ منهم القاضي حسين من الشافعية، والسرخسي من الحنفية[٣].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول، القائلون بوجوب الشورى، بالكتاب والسنة والآثار والمعقول:

أ-الكتاب:

١-قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى:٣٨].

=

والسنة، د.حسن ضياء الدين محمد عتر ص١٥٠، ١٤٨، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-دبي، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٤/ ٢٥٠)، وزاد المسير لابن الجوزي (١/ ٤٨٨)، والأم للشافعي (٦/ ٢٠٦)، والأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، وشرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٧٦)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤١)، والمغني لابن قدامة (١٤/ ٢٦) طبعة هجر، وزاد المعاد لابن القيم (٢/ ١٢٧).

(٢) ينظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د.محمود الخالدي ص١٦٩-١٧٠.

(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص٥٤، و النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء ص١٤٣، والإمامة في الإسلام؛ أسس ومبادئ وواجبات، د.عبد الله الطريقي ص٥٥، ٦٥، ٦٩، الرياض، توزيع مؤسسة الجريسي، ط١-١٤١٨هـ.

وجه الدلالة:

قالوا: إن الله تعالى ذكر أمر الشورى ومدحه في آية مكية، وجعل ذلك متوسطًا بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهما ركنان من أركان الإسلام، بيد أنه سبحانه ذكر أمر الصلاة والزكاة وما قبل ذلك بالجملة الفعلية، وذكر أمر الشورى بالجملة الاسمية؛ وهي تقتضي الاستمرار والدوام، والقِران في النظم يوجب القِران في الحكم.

ثم إن العهد المكي لم تقم فيه الدولة، وإنما نشأت فيه الدعوة؛ فكان أمر الشورى من أصول الدعوة قبل أن تكون من مبادئ الحكم[1].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه لايسلم بدلالة القِران في النظم على القِران في الحكم؛ فقد أنكر الجمهور دلالة الاقتران؛ فقالوا: إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم، وإنما تكون الشركة في المتعاطفات الناقصة المحتاجة إلى ما تتم به؛ فإذا تمت بنفسها فلا مشاركة، كما في قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]؛ فإن الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا تشاركها في الرسالة، ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة، والأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه غيره؛ فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل خارجي، ولا نزاع فيما كان كذلك.

وقد نقل الزركشي عن الجمهور قولهم: « الْقِرَانُ فِي النَّظْمِ لَا يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ، وَصُورَتُهُ أَنْ يَدْخُلَ حَرْفُ الْوَاوِ بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ تَامَّتَيْنِ، كُلٌّ مِنْهُمَا مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ، أَوْ فِعْلٌ وَفَاعِلٌ، بِلَفْظٍ يَقْتَضِي الْوُجُوبَ فِي الْجَمِيعِ، أَوْ الْعُمُومَ فِي الْجَمِيعِ، وَلَا

---

(١) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص٥٠، وروح المعاني للألوسي (٢٥/ ٤٦).

مُشَارَكَةَ بَيْنَهُمَا فِي الْعِلَّةِ، وَلَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] وَقَوْلِهِ: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم﴾ [النور: ٣٣]»[١].

وكذلك الأمر في هذه الآية؛ فإنها تامة، وغاية مايستفاد منها استحقاق من يفعل ذلك للمدح والثناء من الله، وليس الاشتراك في الوجوب مع الصلاة والزكاة.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا أن القِران في النظم لا يدل على القِران في الحكم من كل وجه، لكن إيراد الشورى في هذه الآية على هذا النحو يدل على جلالة موقعها؛ لذكرها مع الإيمان وإقامة الصلاة، كما يدل أيضًا على أننا مأمورون بها[٢].

٢-قوله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ [آل عمران:١٥٩].

وجه الدلالة:

قالوا: أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يشاور أصحابه، مع إمكانية استغنائه بالوحي عن ذلك، وجاءت الآية بصيغة الأمر الدالة على الوجوب؛ حيث لم يصرف عن دلالة هذه الصيغة صارف؛ بل جاءت أحواله ﷺ، وكذا أحوال خلفائه من بعده، ما يدل على الاستمرار عليها، والعمل بها، فيما يدخله الرأي[٣].

---

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٨/ ١٠٩)، وينظر أيضًا: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري الحنفي (٤/ ٢٠٤)، وأصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي (١/ ٢٧٣)، وحاشية السعد التفتازاني (التلويح) على توضيح صدر الشريعة البخاري، سعد الدين التفتازاني (٢/ ٦٠)، والتقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج (٢/ ٤٣)، دار الكتب العلمية، ط٢- ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي (٩/ ٦٩)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (٤/ ١٤٨)، وفقه =

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ذلك جاء منه ﷺ على سبيل تطييب قلوب أصحابه وتألفهم؛ فهذا على سبيل الندب، ويشهد له قراءة ابن عباس للآية: «وشاورهم في بعض الأمر»؛ حيث وقع الأمر الواقع عليه التشاور على بعض الأمر لا كله، وهذه قرينة صارفة عن الوجوب[1].

وأجيب على هذه المناقشة: بما أجاب به أبو بكر الرازي الحنفي المشهور بالجصاص حيث قال: «وَغَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْمُشَاوَرَةِ عَلَى جِهَةِ تَطْيِيبِ نُفُوسِهِمْ، وَرَفْعِ أَقْدَارِهِمْ، وَلِتَقْتَدِيَ الْأُمَّةُ بِهِ فِي مِثْلِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَهُمْ أَنَّهُمْ إذَا اسْتَفْرَغُوا مَجْهُودَهُمْ فِي اسْتِنْبَاطِ مَا شُووِرُوا فِيهِ، وَصَوَابِ الرَّأْيِ فِيمَا سُئِلُوا عَنْهُ، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَعْمُولًا[2] عَلَيْهِ، وَلَا مُتَلَقًّى مِنْهُ بِالْقَبُولِ بِوَجْهٍ، لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ تَطْيِيبُ نُفُوسِهِمْ، وَلَا رَفْعٌ لِأَقْدَارِهِمْ، بَلْ فِيهِ إيحَاشُهُمْ فِي إعْلَامِهِمْ بِأَنَّ آرَاءَهُمْ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ وَلَا مَعْمُولٌ[3] عَلَيْهَا.

فَهَذَا تَأْوِيلٌ سَاقِطٌ لَا مَعْنَى لَهُ، فَكَيْفَ يَسُوغُ تَأْوِيلُ مَنْ تَأَوَّلَهُ لِتَقْتَدِي بِهِ الْأُمَّةُ، مَعَ عِلْمِ الْأُمَّةِ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَشُورَةَ لَمْ تُفِدْ شَيْئًا وَلَمْ يُعْمَلْ فِيهَا بِشَيْءٍ أَشَارُوا بِهِ؟!»[4].

= الشورى للغامدي ص٥٠، والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان (٤/ ٣٢٧)، والشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د.سامي الصلاحات ص١١٦.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٤/ ٢٥٠)، وقواعد نظام الحكم في الإسلام، د.محمود الخالدي ص١٦٨-١٦٩.

(٢) كذا بالأصل، في نسختي أحكام القرآن للجصاص المطبوعة؛ دار الكتب العلمية (٢/ ٥٠)، و دار إحياء التراث العربي بتحقيق محمد القمحاوي (٣/ ٣٣٠)، ولعل الصواب فيهما: مُعوَّلًا. والله أعلم.

(٣) كذا بالأصل، ولعلها: مُعَوَّلٌ. والله أعلم. ويراجع: التعليق المتقدم.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٥٢).

وليس من المعقول أن يكون الأمر بالشورى جاء لمجرد تأليف قلوب الصحابة(١)، لأن تأليف قلوبهم لا يستدعي أمرًا كهذا، ولقد طيب الله قلوبهم بغير هذا في مثل قوله تعالى لهم: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقوله لهم: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وغير ذلك من العبارات القرآنية النَدِيَّة.

كما أنه لا تعارض بين إفادته التطييب والتألف، مع كونه واجبًا، ثم على فرض كونه مندوبًا في حقه ﷺ المؤيد بالوحي والعصمة(٢)، فإنه يبقى في حق غيره على الوجوب للحاجة الماسة لذلك وسدًّا لذرائع الاستبداد والاستقلال بالرأي عن هوى أو جهل أو لغير ذلك من الأسباب(٣).

ب-السنة:

١-كان من عادته ﷺ أن يقول لأصحابه مشاورًا لهم: «**أَشِيرُوا عَلَيَّ**»(٤).

---

(١) ينظر: الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، حسن حلاوة، عضو المجلس الأوربي للإفتاء ص٨٠ عدد ١٠-١١.

(٢) وممن ذهب إلى أن الشورى مندوبة في حقه ﷺ قتادة والربيع وابن إسحاق، والبعض نسب إليهم أنهم يرون الندب في حق الولاة أيضًا ينظر: تفسير الطبري (٧/ ٣٤٣-٣٤٤)، والشورى في ضوء القرآن والسنة، د.حسن عتر ص١٥٠،١٤٨.

(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص٥٠.

(٤) كما في خبر الإفك ومشاورته لأصحابه فيما يفعل مع من خاض فيه من المنافقين، كما في البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (٦/ ١٠٧) ح(٤٧٥٧)، ومسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك... (٤/ ٢١٣٧) ح (٢٧٧٠). وكما في قصة الحديبية لما قيل له: قد جَمَعُوا لَكَ الْأَحَابِيشَ وَجَمَعُوا لَكَ جُمُوعًا، وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُّوكَ عَنِ الْبَيْتِ؛ فقال: «أَشِيرُوا عَلَيَّ» كما في المسند (٣١/ ٢٤٤) =

٢- قول أبي هريرة: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مُشَاوَرَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ الله ﷺ»[(١)]

٣-ماروي عَنِ ابْنِ غَنْمٍ الْأَشْعَرِيِّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: «لَوِ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمَا»[(٢)]. قال السندي: يدل على أن اجتماع الأخيار له تأثير في معرفة أن ما اجتمعوا عليه هو الصواب.

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت هذه الأحاديث وأيدتها سنته العملية على تعظيم اهتمامه ﷺ لأمر الشورى واهتمامه بها وعنايته الشديدة بتقريرها وتأصيلها، مع ملازمته لها في حلِّه وترحاله، وفي السلم والحرب، حتى أدرك ذلك أصحابه كلهم ﷺ.

=

ح(١٨٩٢٨)، وفي صحيح ابن حبان (١١/ ٢١٦) ح(٤٨٧٢)، وصححه الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣١/ ٢٥٣)، والألباني في صحيح أبي داود ح(٢٤٧). وأصله في الصحيح؛ البخاري (٣/ ١٩٣) ح(٢٧٣١)، وكما في قصة مشاورته الأنصار في ثمار غطفان، وقد تقدم تخريجه ص٥٥٦.

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٧/ ٧٣) ح(١٣٣٠٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣/ ٨٠١) ح(٤٤١٣)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٢١٧)، والشافعي في مسنده (١/ ٢٧٧)، والخرائطي في مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها (١/ ٢٥٢) ح(٧٧٤)، وَقد أَشَارَ إِلَيْهِ التِّرْمِذِيّ فِي كِتَابه، فَقَالَ فِي آخر كتاب الْجِهَاد: وَيروَى عَن أبي هُرَيْرَة ... فذكره. وأخرجه البغوي في شرح السنة من قول عائشة ﷺ بنحوه (١٣/ ١٨٨) ح(٣٦١١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٩/ ٥١٨) ح(١٧٩٩٥)، وقال الهيثمي في المجمع (٩/ ٥٣): رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ. وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٩/ ٥١٨): إسناده ضعيف لضعف شهر بن حوشب، وحديث عبد الرحمن بن غنم عن النبي ﷺ مرسل. وقال أيضًا: وله شاهد لا يفرح به من حديث البراء بن عازب عند الطبراني في الأوسط (٧٢٩٥)، قال الهيثمي في المجمع(٨/ ٥٢): وفيه حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك، وهو متروك. وروي هذا الحديث عن النبي ﷺ في قصة افتداء الأسارى يوم بدر، أخرجه الطبراني في الكبير (١٢٢٤٤)، وفي الأوسط (٥٦٥٨) من حديث ابن عباس، وفي إسناده رباح بن أبي معروف المكي، وليس بذاك القوي، ورواية مسلم له متابعة.

و قد عمل ﷺ بالمشورة في أحد، برغم الرؤيا التي رآها، إذ رأي أنه يضع يده في درع حصينة، وتأولها بأنها المدينة إن أقام بها كانت له حصنًا، فلم يمنعه ذلك من المضي حتى بعد اعتذار المسلمين له، وطلبهم منه أن يفعل ما يراه صوابًا؛ **ليعلمهم أمرين:**

الأول: مكانة الشورى كأصل ثابت وأساس راسخ لا يخضع للاعتبارات ولا للظروف الطارئة.

والثاني: أن المشورة تُنهِي إلى العزم، وإذا جاء العزم وجب التوكل والمضاء؛ لئلا تنقلب المشورة إلى تردد وتلعثم وارتباك في القرارات.

وبرغم ظهور خطأ الرأي الذي أشار به من أشار بالخروج، وبرغم أن العمل به كان سببًا من أسباب الهزيمة، نزل الأمر السماوي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وذلك لئلا تكون نتيجة المعركة مانعةً من الاستمرار في الشورى(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الفعل المجرد لايدل على الوجوب، وغاية مايدل عليه هو المشروعية أو الندب.

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأن هذه الأقوال وتلك الأفعال إنما جاءت تنفيذًا للتوجيه الرباني بالأمر بمشاورتهم؛ كما أن هذه الملازمة وتلك المداومة في مختلف الأحوال تأكيد لهذا الوجوب.

ج- الآثار:

حيث جاءت أفعال الصحابة ومواقفهم تنفيذًا وتأكيدًا عمليًا لما تعلموه

---

(١) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص٥١.

ومارسوه في حياة النبي ﷺ، من التزامهم بالشورى والصدور عنها في جميع شئونهم وقراراتهم؛ كما في تولية الصديق الخلافة في سقيفة بني ساعدة وتشاورهم في ذلك، وكذلك في تولية عمر وعثمان وعلي.

بل كانت الشورى فيما دون ذلك من الأمور؛ كما في مشاورة الصديق زيد بن ثابت في جمع القرآن، وكما في مشاورته عمر في العديد من مسائل القضاء والحكم(١).

وقال البخاري: «وَكَانَتِ الأَئِمَّةُ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَشِيرُونَ الأُمَنَاءَ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ فِي الأُمُورِ المُبَاحَةِ، لِيَأْخُذُوا بِأَسْهَلِهَا»(٢).

د-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن في إقامة الشورى اتقاء التفرد بالرأي والاستبداد بالحكم، كما أن التفرد بالرأي مظنة الخطأ والهوى غالبًا، والأخذ بالشورى يحقق المقاصد الشرعية في تحقيق مصالح الأمة والرعية، وهذه من واجبات الإمام بالاتفاق، ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب.

الثاني: أن الشورى ضرورة بشرية وضرورة شرعية لاتستغني عنها جماعة أو دولة؛ وهي من قواعد الحكم عند جميع الحكماء؛ حيث إنها أصبحت ركيزة لكل دولة راقية تنشد لرعاياها الأمن والاستقرار والفلاح والنجاح، وقد اتفقت كلمة العقلاء وأهل السياسة والاجتماع على كونها ركيزة لاغنى عنها للدول وأنها قاعدة أساسية من قواعد الحكم في الإسلام(٣).

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٢)، والبداية والنهاية لابن كثير (٧/ ١٨)، ومناقب عمر لابن الجوزي ص٧١، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص٢٧-٨٨، والشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، لسامي صلاحات ص١٥٠-١٦٧ .

(٢) ينظر: صحيح البخاري (٩/ ١١٢)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤٢).

(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص٥٣،٥٧.

ونقل ابن الأزرق عن الطرطوشي قوله: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إِلَيْهَا الرئيس والمرؤوس».

قال ابن الأزرق معقبًا على كلامه: «هُوَ كَذَلِكَ فِي الشَّرِيعَة حرفًا بحرف»[1].

ثم نقل عن ابن العربي قوله: «المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»[2].

الوجه الثالث: إذا كان الرسول ﷺ المؤيد بالوحي والمعصوم عن الخطأ والزلل والهوى والزيغ قد أُمِر بها؛ فكيف بغيره من الحكام، الذين مهما أوتوا من رجاحة عقل وسداد رأي وسعة اطلاع وكثرة تجارب؛ فلن يبلغوا شيئًا من منزلة النبوة وعصمتها؟!.

الوجه الرابع: أنه قد ثبت بها لا يدع مجالًا للشك أن الأمة هي صاحبة السلطان، وإيجاب الشورى هو السبيل الوحيد لممارسة الأمة لسلطانها؛ فإذا لم تكن الشورى للإمام واجبة؛ فإنه يحق للإمام تركها وقتما شاء، فكيف تقول الشريعة للأمة إنك صاحبة السلطان، ثم تسحب البساط من تحت قدميها؛ فتجعل للحاكم الخيار في أن يشاور أو لا يشاور، ولا تجعل المشاورة في حقه إلا مستحبة؟! إن هذا تناقض وتنافر واختلال تتنزه عن الشريعة العصماء[3].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني، القائلون إن الشورى مندوبة وليست واجبة، بالكتاب والمعقول:

أ-الكتاب:

-حيث احتجوا بقراءة ابن عباس في آية آل عمران: « وشاورهم في بعض الأمر »[4].

---

(١) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٦٣).
(٢) ينظر: المرجع السابق (١/ ٦٣).
(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٩١).
(٤) ورويت كذلك عن ابن مسعود؛ ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٣/ ٨٠٢) =

وجه الدلالة:

قالوا: ففي هذه القراءة قصر الأمر الواقع عليه التشاور على بعض أفراده؛ فدل ذلك على أن الأمر في الآية للندب لا للوجوب، والقرآن يفسر بعضه بعضًا والقراءات.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن هذه قراءة شاذة، وإنما الحجة فيما تواتر، وقد أجمع الأصوليون والفقهاء على أن الشاذ ليس بقرآن؛ لعدم صدق حدِّ القرآن عليه أو شرطه، وهو التواتر؛ صرح بذلك الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد الدين والنووي والسخاوي(١).

فالقراءة الشاذة لاينبني عليها حكم؛ لأنه لم يثبت لها أصل(٢).

وهي ليست حجة عند مالك والشافعي، وجمهور الأصوليين، ورواية عن الإمام أحمد(٣).

وأجيب على هذه المناقشة: إن الفقهاء قد أخذوا القراءات الشاذة على أنها أخبار أو تفسير للقراءة، وليست من القرآن الكريم، وإن لم يثبت كونها قرآنًا، إلا أنها تنزل منزلة خبر الآحاد، وهو حجة عند الجمهور، ومما يؤكد ذلك ماذكره الكوثري؛ حيث قال: «يجوز عند فقهاء الأمصار من أهل الأثر والرأي أن يستشهد بالشواذ على معاني القرآن الكريم» (٤).

ح٤٤٢١)، وتفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (١/ ٣١١)، تحقيق: علي معوض، وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م، وتفسير القرطبي (٤/ ٢٥٠).

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ١٣١)، وأثر القراءات في الفقه الإسلامي، د.صبري عبد القوي ص٣١٤، أضواء السلف-الرياض، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٧٩).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٣٠-٢٣١)، و شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٦).

(٤) نقلًا عن: أثر القراءات في الفقه الإسلامي، د.صبري عبد القوي ص٣١٦. وعزاه إلى حاشية الكوثري على الأنوار لأعمال الأبرار (١/ ٦٢)، ولم أقف على كتاب بهذا الاسم للكوثري، وربما

وهو مذهب الحنفية، ورأي للإمام الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد[1].

ونوقش هذا التوجيه: بأن القراءة الشاذة لا يحتج بها ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله ﷺ؛ لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآنًا لا يثبت خبرًا[2].

ثم على فرض اعتبار هذه القراءة الشاذة في تفسير القراءة؛ فإن هذا التفسير لايصح أن يثبت حكمًا جديدًا، وغاية مايفيده بيان أن هذا العموم مخصوص بما لادخل للشورى فيه؛ من الفرائض وغيرها من الأمور التي لا مدخل للشورى فيها؛ فالآية تكون من العام الذي أريد به الخاص؛ لأنه لم يؤمر بمشاورتهم في الفرائض، وعلى ذلك تحمل هذه القراءة الشاذة[3].

ب-المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن الشورى لاتكون إلا في الأمور المباحة؛ وبيان ذلك أن ﷻ مدح المشاور في الأمور، وإنما كان ﷺ يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب، لا في الأحكام[4].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الشورى إنما تكون في ما لم يرد فيه نصٌّ مما للرأي مدخل فيه؛ فلا مجال لدخولها في الأحكام، وأما مايتعلق بموارد الاجتهاد مما لم يرد

=

يشير إلى كتاب: الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي لعز الدين الأردبيلي، وهو مختصر للروضة وغيرها، ومعه حاشية الكمثرى، والله أعلم.

(١) ينظر: فواتح الرحموت (٢/ ١٦)، ونهاية السول (٢/ ٣٣٣)، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص١٥٥.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ١٣١).

(٣) ينظر: إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي، تحقيق: د.موسى مسعود، د.ن، ط١-١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

(٤) ينظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د.محمود الخالدي ص١٦٨.

فيهَ نصٌ فهي واجبة عندئذ؛ ولاشك أن الواجب أعم من كونه قاصرًا على الأحكام والفرائض التي ثبتت بالنصِّ.

الوجه الثاني: أن ماوصفت به الشورى من أوصاف وما مدح به أهلها؛ فإنه يعد قرينة على الندب؛ حيث إنها في جملتها تطييب للنفوس وتأليف للقلوب، وكي لايندم من طلب المشورة ونحو ذلك من المحاسن؛ فدل ذلك على كونها مندوبة[1].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه ما من أمر من أمور الشرع التي أمر الله بها إلا وفيها الخير والبركة وجمع القلوب والكلمة؛ ومن ذلك العدل بين الأبناء في العطايا، والعدل بين الزوجات، ومثل بر الوالدين وصلة الأرحام، ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما أمر الله به؛ فهل يعد ذلك قرينة على عدم وجوبها وكونها مندوبة؟!

وأما أصحاب القول الثالث:

فلم يذكروا دليلًا لما ذهبوا إليه؛ غير أنه يمكن أن يستدل لهم بأنهم سلكوا طريق الجمع بين أدلة كل فريق؛ فحملوا ما جاء من أمر بالشورى وما ثبت من فعله ﷺ وخلفائه من بعده على أنه ما كان في الأمور ذات الشأن التي يتعلق بها مصير الأمة، وقد يلحق بها ضرر بالغ؛ فاحتيج لأخذ مشورتهم.

وما كان من غير ذلك فيكون على سبيل الاستحباب والندب.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو أن الشورى واجبةٌ على الأمة كأساس للحكم، فيجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى.

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٦٩.

ويجب على الحاكم وجوبًا عينيًا أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوبًا كفائيًا[1] أن تشير على الحاكم بما هو صواب، وذلك لقوة أدلة هذا القول، ولما يترتب على عدم الأخذ به من فساد كبير وخلل عظيم وتغول للاستبداد، ويتأكد هذا مع اتساع المهام وتشعبها، مع ضعف الاجتهاد وربما انعدام آلته لدى كثير من الحكام.

وفي سورة الشورى، وبعد أن قرر الله ﷻ سيادة الشرع في قوله: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [الشورى: ١٠]، وبعد أن أوصى بالائتلاف والجماعة في ظل سيادة الشرع في قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]، وبعد أن أمر بالاستقامة على هذه الشريعة ومجانبة الهوى - أخذ يقرر الركائز الأساسية للمجتمع الفاضل، الذي يُحكِّم الشريعة، ويستقيم على هدايتها، ويجتمع ويأتلف تحت سيادتها.

وكانت الركيزة التي توسطت تلك الركائز هي الشورى، التي سميت بها السورة؛ ربما لأن الشورى هي عمود فسطاط الجماعة، مثلما أن الصلاة عمود فسطاط الدين، وجاءت هذه الركيزة معبِّرًا عنها بأسلوب يوحي بأنها أمر ملازم لهم وملتصق بهم لا ينفك عنهم: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهذه العبارة العظيمة «تدل على جلالة موقع الشورى؛ لذكره لها مع الإيمان وإقامة الصلاة، وتدل على أنهم مأمورون بها»[2].

ولقد استمر النبي ﷺ في العمل بالشورى، واستمر على ذلك صحابته من بعده، وخلفاؤه الراشدون المهديون على دربه، فكانت أمة الإسلام على خير في

---

(١) قال الخطابي: «لا تجب الإشارة على الأعيان بل على الكفاية»، ينظر: بدائع السلك (١/ ٦٣).
(٢) ينظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (٥/ ٢٦٣).

دينها ودنياها، ثم لما بدأ هذا المبدأ يتقلص، وبدأ هذا الواجب يأفل؛ أخذ الظلام يدب في الأمة، فاستبد فيها ملوك، ورَّثوا الملك لأبنائهم، وجعلوا أمر الحكم دُولةً في ذراريهم، وانحسر مدُّ الإسلام في البلاد وفي قلوب العباد؛ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه؛ من محن على أيدي التتار والصليبين، ثم على أيدي الاستعمار الأوربي، ثم على أيدي الصهاينة والأمريكان، فهل يكون الأمر الذي قامت الأمة بقيامه، وسقطت بسقوطه؛ مجردَ أمر مستحب ومندوب؟!

إذًا فالشورى واجبة كأساس للحكم، ووجوبها على الحاكم وجوب عيني، وعلى الأمة وجوب كفائي، ولا نستطيع أن نخالف الشرع والعقل والواقع والحكمة فنقول بأقل من هذا.

وقد وقع الخلاف في مسألة أخرى وهي: الشورى ملزمة أم معلمة؟

وقد استدل كل فريق بأحاديث لا تصلح للاستدلال، وبآيات لا تدل من قريب أو بعيد على ما ذهب إليه[1].

والذي أراه أن الاستدلال يكون بالآثار والسوابق التاريخية وبالمعقول والأصول:

فأما من جهة الاستدلال بالآثار والسوابق التاريخية- وهو أهم الأدلة وأخطرها- فإن الملاحظ فيه أن كفة إحدى الطائفتين راجحة، والأخرى طائشة.

فالذين ذهبوا إلى أن الشورى معلمة لا ملزمة: قالوا: إن الرسول ﷺ وخلفاءه الراشدين رضي الله عنهم خالفوا الشورى في مسائل عديدة، ولم يلتزموا بما أشارت به الأمة في مواقف كثيرة.

---

(١) ومن ذلك ماتقدم من أدلة القائلين بوجوب الشورى، وكذا أدلة القائلين باستحبابها؛ فهذه وتلك ليس فيها مايدل صراحة على ما يستدل له كل فريق.

وهؤلاء قد أبعدوا النجعة وركبوا الصعب، فأما ما حصل في صلح الحديبية فهو أن رسول الله ﷺ سار بالمسلمين يقصدون العمرة، فلما كانوا ببعض الطريق جاءهم من يخبرهم أن قريشًا أعدت العدة لقتالهم، فقال رسول الله ﷺ: «**أَشِيرُوا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيَّ، أَتَرَوْنَ أَنْ أَمِيلَ إِلَى عِيَالِهِمْ وَذَرَارِيِّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَصُدُّونَا عَنِ الْبَيْتِ؛ فَإِنْ يَأْتُونَا كَانَ اللهُ قَدْ قَطَعَ عَيْنًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَإِلَّا تَرَكْنَاهُمْ مَحْرُوبِينَ؟**».

قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، خَرَجْتَ عَامِدًا لِهَذَا الْبَيْتِ لَا تُرِيدُ قَتْلَ أَحَدٍ وَلَا حَرْبَ أَحَدٍ، فَتَوَجَّهْ لَهُ، فَمَنْ صَدَّنَا عَنْهُ قَاتَلْنَاهُ، قَالَ: «امْضُوا عَلَى اسْمِ اللهِ»[1].

فمضى رسول الله ﷺ بمشورة أبي بكر - الذي فيما يبدو مثَّل رأي الجماعة يومها؛ لأنه قال ما قال وأقره الناس عليه بسكوتهم وعدم معارضتهم - ولم يخالف رسولُ الله ﷺ ما انتهت إليه المشورة.

«غير أن الذي حدث بعد ذلك قلب الأوضاع والنيات، فبينما النبي ﷺ على ناقته القصواء....إذا بالناقة تبرك...فقالوا: خلأت القصواء، فقال رسول الله ﷺ: «**مَا خَلَأَتِ الْقَصْوَاءُ وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ حَبَسَهَا حَابِسُ الْفِيلِ، ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعَظِّمُونَ فِيهَا حُرُمَاتِ اللهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا**»[2].

هذه الحالة كانت بداية التحول، وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأي الناس.. فإذا كُلِّم في ذلك: قال: «**إِنِّي رَسُولُ اللهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ، وَهُوَ**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ١٢٦) ح (٤١٧٨)، وتقدم بنحوه ص ١٠٣٤، ١٠٣٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (٣/ ١٩٣) ح (٢٧٣١)، من حديث المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ.

نَاصِرِي»[(١) (٢)].

فسياق الحادثة يدل على أن النبي ﷺ لم يعمد إلى مخالفة الشورى، وإنما عمل بما أمره الله، وأمرُ الله مقدمٌ على أمر العباد، ويؤكد هذا جواب النبي ﷺ على عمر، حين راجعه في مسألة إبرام عقد الحديبية مع قريش، حيث قال: «**إِنِّي رَسُولُ الله، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ**»، ومن ثمَّ؛ فإن الاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه.

يقول الإمام البدر العيني معلقًا على هذه العبارة النبوية: «تَنْبِيه لعمر رضي الله عنه، أَي: إِنَّمَا أفعل هَذَا من أجل مَا أطلعني الله عَلَيْهِ من حبس النَّاقة، وَإِنِّي لست أفعل ذَلِك برأيي، وَإِنَّمَا هُوَ بِوَحْي»[(٣)].

وأما ما وقع من أبي بكر فيما يتعلق بإنفاذ بعث أسامة، وقتال مانعي الزكاة؛ فلم يكن مخالفةً للشورى، وإنما كان اتباعًا للدليل الظاهر، وتنفيذًا لأمر رسول الله ﷺ الذي أوصى في مرضه الذي مات فيه بإنفاذ بعث أسامة، والذي قال: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا الله، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ**»[(٤)].

والزكاة حق المال، ولا يصح لأحد أن يفرق بين الصلاة والزكاة، «فمسألة إنفاذ

---

(١) جزء من الحديث السابق.

(٢) ينظر: الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ محمد الغزالي ص٥٢-٥٣، دار الكتب الحديثة - مصر، ط ١٩٦١م.

(٣) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العينى(١٤/ ١٤)، وينظر أيضًا: شرح صحيح البخارى لابن بطال (٨/ ١٣١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢/ ١٠٥) ح(١٣٩٩)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله (١/ ٥١) ح (٢٠) من حديث أبي هريرة.

بعث أسامة بن زيد إلى الشام كان أبو بكر ينفِّذ فيها أمر رسول الله ﷺ... وما يصدق عليها يصدق على تأمير أسامة على الجيش، فما كان لأحد من المسلمين مجتمعين أن يخالف أمر رسول الله ﷺ»(١).

فمسألة قتال مانعي الزكاة مسألة ظهر فيها الدليل الشرعي، الذي اقتنع به عمر بعد ذلك وقال: «فَوَ اللهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنه، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»(٢).

ولا يبعد أن يكون الأمر قد انتشر بين الناس وتأيَّدَ بعد هذا الحوار الذي دار بين عمر وأبي بكر بحديث ابن عمر مرفوعًا: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ**»(٣).

بل إن من المؤكد أن الصحابة الذين أجمعوا على قتال مانعي الزكاة وعلى قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة - حال كونها ذات شوكة ومنعة - لم يجمعوا على ذلك إلا عن قناعةٍ بالدليل الشرعي الذي أقامه أبو بكر في عبارته الموجزة: «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة فإن الزكاة حق المال» وبحديث ابن عمر، وبغيره من الأدلة، فالمسألة إذًا خارجة عن نطاق الشورى.

وأما مسألة سواد العراق فإن عمر رضي الله عنه، رأى أن أرض العراق وما شابهها من الأرض المغنومة عنوةً تترك تحت يد أهلها، على أن يوضع عليهم الخراج الذي

---

(١) ينظر: الشورى د.أحمد رسلان ص٣٠٧-٣٠٨، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالأزهر-القاهرة، نقلًا عن الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٩٤).

(٢) ينظر الحديث السابق.

(٣) أخرجه البخاري (١/ ١٤) ح(٢٥)، ومسلم (١/ ٥٣) ح (٢٢) من حديث ابن عمر، وتقدم تخريجه ص٣٥٧.

يطيقونه؛ وذلك لأن مصلحة الأمة في مستقبلها تستدعي ألا تكون الأرض دُولة بين الغانمين، وتأول فيها آية الحشر التي نزلت في الفيء، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، منهم عثمان وعليّ ومعاذ وطلحة(١)، وخالفه آخرون منهم بلال وعمار وابن عوف وغيرهم، وتأولوا فيها آية الأنفال التي نزلت في الغنائم، وظل الأمرُ مطروحًا يومين أو ثلاثة(٢).

وقد أقام عمر حجته على المخالفين، ووافقه بعد ذلك جمهور الصحابة، والذي يؤكد خضوع عمر للشورى وعدم استبداده بالرأي، قولته المشهورة عن جبهة المعارضة التي تزعمها بلال رضي الله عنه: «اللهم اكفني بلالًا وأصحابه»(٣).

وقد نقل أبو عبيد القاسم بن سلام رأيًا آخر، وهو أن عمر رضي الله عنه، قد استطاب نفوس الفاتحين، فتنازلوا عن حقهم برضى(٤).

إذًا فليس مع المستدلين بالسوابق التاريخية على عدم إلزامية الشورى أدنى متمسك، بينما نجد المستدلين بها على إلزامية الشورى يتمسكون بسبب متين، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان دائمًا ينزل على رأي الصحابة، حتى ولو خالف ما يحبه ويميل إليه، برغم كونه- بما أنعم الله عليه من الوحي وما تكفل له من الهداية - غنيًّا عن مشورتهم، وبرغم أنه رسول الله إليهم.

فلو أنه لم يشاورهم ولم يلتزم بما أشاروا عليه به لم يكن متعديًا على

---

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ص١٣٩.
(٢) ينظر: كتاب الخراج للقاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ص٣٥.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص٣٧.
(٤) ينظر: الأموال أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي (١/ ٧٤) (١٥٣)، و (١/ ٧٨) (١٥٥)، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر - بيروت.

سلطان الأمة، ولم يكن عليهم إلا اتباعه في كل وادٍ يسلكه، غيرَ مسائلين ولا معترضين؛ لأنه الرسول، وليست الأمةُ أمةً إلا برسولها، وليس لها رشادٌ ولا سلطانٌ إلا به، وسلطانها لا يُقَدَّم على طاعته.

برغم ذلك كله شاور الرسول ﷺ أمته في كل موقف، والتزم بما أشاروا عليه به في كل موضع، ولم يخالفهم مرة قط إلا إلى ما هو أولى بالاتباع من كل قول ومشورة، وهو الوحي المعصوم، وما ذلك إلا ليُعَلم من وراءه من الخلفاء والحكام أن ليس لهم أن يستبدوا بالرأي، وليُعَلِّم الأمة كلها أنها صاحبة السلطان، وأن لها أن تمارس هذا السلطان من خلال الشورى، وعليها أن تحافظ عليه وألا تفرط فيه[1].

وأما من جهة المعقول: فإن القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف، والدَّفْعُ بأن الشورى إنما شُرعت لمعاني أهمُها معرفةُ الرأي الصواب لا يُغني إلا كما يُغني من الجوع الاستياكُ بعود الأراك؛ لأن معرفة الرأي الصواب لاجدوى لها إذا كان الحاكم سيفعل ما بدا له خطَأً كان أم صوابًا، وباقي هذه المعاني من نتائج الشورى الملزمة.

أما الشورى غير الملزمة فلا تحقق هذه المعاني[2]، ومحاولة الهروب من شبح الاستبداد بالاتكال على أن «الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها قد

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٩٦).

(٢)ينظر: الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، د.عبد الحميد إسماعيل ص٢٨٠، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون-جامعة الأزهر-القاهرة.

وضعت يدها على مفتاح الدكتاتورية والاستبداد وأغلقته بما شرطت من شروط في الحاكم...»[1]، فهذه المحاولة هي عين التكريس للاستبداد؛ لأن الإمام مهما توافرت فيه الشروط ليس معصومًا، وشهوة السلطان تستبدُّ بولي الأمر إذا استبدَّ بالأمر دون الرعية.

والشعوبُ إذا استسلمت لحكامها استسلامَ العباد لربهم، وسلّمت لهم الزمامَ كتسليمها لله، حركت فيهم شهوة التألُّه، التي لا تتحرك إلا على عروش السلطنة، والتي لا يعصم منها إلا الذي عصم يوسف من أن يقع على امرأة العزيز، والرعيةُ إذا (تنعجت) فلا تلومَنَّ إلا نفسها إذا وجدت حكامها وبطانتهم ذئابًا ضارية ذات أنياب ومخالب[2].

وأما من جهة الأصول: فإن بحث المسألة بمعزل عن أصلها الذي بنيت عليه هو الذي أدى إلى هذا التخبط، فالأصل الذي تبنى عليه هذه المسألة هو أساس: سلطان الأمة، فهي صاحبة السلطان ولها أن تلزم الحكام بما أشارت عليهم به.

الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان:

تتميز الدولة الإسلامية تتميز عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم عليها، وترعاها وتظلها بعنايتها، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

ويستمد نظام الحكم في الإسلام شرعيته من مصدرين:

الأول: سيادة الشرع الذي سنَّ بأحكامه وتشريعاته وتوجيهاته المبادئ

---

(١) ينظر: الشورى كيفيتها ومدى إلزامها، أحمد عبد الحفيظ ص١٢٢.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٩٦-٩٧) بتصرف.

والحريات وحقوق الإنسان.

الثاني: سلطان الأمة التي يربيها الشرع المطهر على إقرار المبادئ وصيانة الحريات ورعاية حقوق الإنسان.

والقرآن والسنة شاهدان صادقان على تقرر هذه المبادئ وهذه الحريات وهذه الحقوق، وعلى أنها من أهم وأعظم ما يناط بالنظام السياسي الإسلامي، والتاريخ الإسلامي شاهد صادق على التطبيق العملي لها في عصر النبوة وصدر الإسلام.

وليس من المبالغة ولا التهويل أن نقول: إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يكن إلا ترديدًا عاديًا لبعض ما جاء به القرآن الكريم وقرره دين الإسلام، وطبقته الأمة الإسلامية في أزهى عصورها، وإن ما تتيه به أوروبا وأمريكا اليوم وتزعم أنه وليد حضارتها وربيب مدنيتها قد جاء به الإسلام بأوسع وأعمق منه منذ خمسة عشر قرنًا من الزمان[1].

***

(١) ينظر في ذلك: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن بيه ص٣٥-٤٨، و ص٢٢٧-٢٤٧، العبيكان-الرياض، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، والأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، محمد زكريا النداف ص٢١٤-٢٣٠، وموسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، خديجة النبراوي ص٢٨٧-٣٣٢، وص٣٧٩-٤٠٤، والحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د.رحيل محمد غرايبة ص٣٣٢-٣٥٣، دار المنار- الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، وحرية الاعتقاد في ظل الإسلام، د.تيسير خميس العمر ص٤٦-٥٥، دار الفكر-دمشق، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط١-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

المبحث الثاني

مؤسسات النظام السياسي الإسلامي

تمهيد:

تحدثنا في المبحث الأول عن أسس وقواعد النظام السياسي الإسلامي، والتي تمثل الإطار النظري لنظام الحكم في الإسلام؛ والتي من خلالها يمكننا أن نحكم على نظام ما من أنظمة الحكم بكونه إسلاميًا أم غير إسلامي، وبقي الحديث عن الإطار العملي لذلك النظام، والذي يتمثل في مؤسساته وهيئاته وأجهزته، التي من خلالها تنفذ هذه الأسس وتلك القواعد في أرض الواقع، وتنطلق منها لتمارس العمل السياسي وفق أحكام الشرع، والتي تضمن عدم الانحراف عن الشرعية.

وإذا كان الإسلام قد أوجد مؤسسات لم تكن موجودة من قبل، وتميز بها مثلما تميز بجملة كبيرة من الأسس والقواعد، الأمر الذي جعله نظامًا فريدًا لا مثيل له، ووحيدًا لا نظير له، ولم يكن تابعًا أو مقلدًا لأي نظام من النظم في الأرض كلها- فيبقى الحديث عن طبيعة هذه المؤسسات، ومدى قربها أو بعدها من أنظمة الحكم الحديث ومؤسساته، ومدى قبولها لوجود مؤسسات وكيانات أخر أفرزتها هذه النظم، واقتضتها طبيعة الواقع المعاصر وتحولاته، وكيف يتعاطى مع هذه الكيانات والمؤسسات؛ رفضًا أوقبولًا، وتعاونًا وتعاملًا معها.

أهم مؤسسات النظام السياسي الإسلامي:

١- مؤسسة أهل الحل والعقد.

٢- مؤسسات السلطة الحاكمة:

أ- السلطة التشريعية.



ب- السلطة القضائية.

جـ- السلطة التنفيذية.

أولاً : مؤسسة أهل الحل والعقد :

تعريف أهل الحلِّ والعَقْد ووجودها:

يمثل مفهوم أهل الحل والعقد مفهومًا مترابطًا، يكاد يشكل نظرية بحد ذاته، ولايكفي استعراض جهود العلماء لتعريفه للتوصل إلى تعريف دقيق بهذا المفهوم، بل لابد من دراسة جميع متعلقات هذا المفهوم من عناصره المكونة له ووظائفهم وآلية عملهم ونحو ذلك؛ حتى يمكن الوصول إلى تعريف دقيق ومعبر عن هذا المصطلح.

وقد درج الفقهاء على بيان المعاني اللغوية للمصطلحات قبل بيان معانيها الشرعية، وذلك للارتباط الوثيق واللصيق بين الدلالة اللغوية والمعاني الشرعية.

أ-أهل الحل والعقد لغة:

-المعنى اللغوي لكلمة (أهل):

جاء في القاموس المحيط: «أَهْلُ الرجُلِ: عَشيرَتُه، وذَوُو قُرْباهُ، ج: أَهْلونَ وأَهالٍ وآهالٌ وأَهْلاتٌ، ويُحَرَّكُ. وأَهَلَ يأْهُلُ ويَأْهِلُ أُهولًا، وتأَهَّلَ واتَّهَلَ: اتَّخَذَ أَهْلًا.وأَهْلُ الأمرِ: وُلاتُه، و- للبيتِ: سُكَّانُه، و- للمَذْهَبِ: من يَدينُ به، و- للرجُلِ: زَوْجَتُه،كأَهْلَتِه»[1].

-الحَلِّ لغة:

جاء في تاج العروس: «وَقَالَ الرَّاغِب: أَصْلُ الحَلِّ: حَلُّ العُقْدة، وَمِنْه: ﴿

---

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادى ص٩٦٣، وينظر أيضًا: العين (٤/ ٨٩)، ومعجم مقاييس اللغة (١/ ٥٠)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عمر (١/ ٣٥)، عالم الكتب- الرياض، ط١- ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴾ وحَلَلْتُ: نَزلْتُ، مِن حَلِّ الأَحْمالِ عندَ النُّزُول، ثمَّ جُرِّد استعمالُه للنُّزولِ، فقِيل: حَلَّ حُلُولًا: نَزَل.»[1].

و«حَلَّ العُقْدَةَ يَحُلُّها حَلًّا: نَقَضَها وَفكَّها وفَتحها، هَذَا هُوَ الأَصْلُ فِي معنى الحَلِّ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الراغِبُ وغيرُه. فانْحَلَّتْ: انْفَتحتْ وانفكَّتْ»[2].

فتحصَّل في معنى الحَلِّ -مما يعنينا في هذا الموضع الذي هو مقابل العقد-: النقض أو الفك.

-**العَقْد لغة:**

جاء في تاج العروس: «أَصل العَقْدِ نَقِيض الحَلِّ، عَقَدَه يَعْقِده عَقْدًا وتَعْقَادًا، وعَقَّده، وَقد انْعَقد، وتَعَقَّدَ، ثمَّ اسْتُعْمِل فِي أَنْواعِ العُقُودِ من البُيوعاتِ، والعُقُود وَغَيرِهَا، ثمَّ اسْتُعْمِل فِي أَنْوَاعِ العُقُودِ من البُيوعاتِ، والعُقُود وَغَيرِهَا، ثمَّ استُعْمِل فِي التصميم والاعتقادِ الجَازِم. وَفِي اللِّسَان: وَيُقَال عَقَدْتُ الحَبْلَ فَهُوَ مَعْقُود، وكذالك العَهْد، وَمِنْه عُقْدةُ النِّكَاح، وانعقَد الحَبْلُ انعقادًا. ومَوْضِعُ اعقْده من الحَبْل: معْقَد، وجَمْعُه: المَعَاقِدُ. وعقَدَ العَهْدَ، واليَمِينَ، يَعْقِدُهما عَقْدًا وعَقَّدهما: أَكَّدَهما»[3].

وجاء في لسان العرب: «العَقْد: نَقِيضُ الحَلِّ؛ عَقَدَه يَعْقِدُه عَقْدًا وتَعْقادًا وعَقَّده... وَقَالُوا لِلرَّجُلِ إِذا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ غَناءٌ: فُلَانٌ لَا يَعْقِدُ الحَبْلَ؛ أَي أَنه يَعْجِزُ عَنْ هَذَا عَلَى هَوانِهِ وخفَّته»[4].

---

(١) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزَّبيدي (١٨/ ٢٨٣).

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٢٨/ ٣٣١)، وينظر أيضًا: معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عمر (١/ ٥٥٠)، ولسان العرب (٣/ ٢٩٦).

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٨/ ٣٩٤).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣/ ٢٩٦)، وينظر أيضًا: معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد عمر (٢/ ١٥٢٧).

وتحصَّل في معنى العقد-كمصدر-: أنه نقيض الحَلِّ.

وقد شاع في استعمال كلمتي الحَلِّ والعَقد، وما قاربهما من تعبيرات بين الناس في كلامهم قديمًا وحديثًا هذان المعنيان المتحصلان؛ ومن ذلك ما روي عن أبي بكر لما قيل له بعد استخلافه في الحكم بن أبي العاصي-قال: «ما كنت لأحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ»(١). أي: ماكنت لأنقض أمرًا أبرمه.

والحاصل: أن هذا اللفظ قد جمع بين أمرين: العقد والحل.

والمراد:عقد نظام جماعة المسلمين في شئونهم العامة؛ السياسية، والإدارية، والتشريعية، والقضائية، ونحوها، ثم حلّ هذا النظام لأسباب معينة؛ ليعاد ترتيب هذا النظام وعقده من جديد(٢).

ب-أهل الحل والعقد في الاصطلاح:

تحدثت كتب الفقه والتفاسير والشروح وكتب السياسية الشرعية وغيرها عن جماعة أهل الحل والعقد، وسلم علماء الأمة كافة بوجود هذه الجماعة، وبدورها الفعال في قيادة الأمة، وفي صناعة قراراتها، وتحديد وجهتها.

هذه الجماعة الكبيرة التي استقرت عمليًا في واقع الأمة الإسلامية من لدن الصحابة، واستقرت نظريًا في الفقه الإسلامي من لدن الفقهاء الأوائل، واستمرت على هذا الوضع المستقر قرونًا عديدة، تعد أكبر وأوسع مؤسسات النظام السياسي الإسلامي، وأعمقها أثرًا في الحياة السياسية في الأمة الإسلامية،

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٣/ ٢١٤) ح(٣١٦٨)، وأورده الهيثمي في المجمع (٥/ ٢٤٣) ح(٩٢٤٥)، وقال: وفيه حماد بن عيسى العبسي؛ قال الذهبي: فيه جهالة، وبقية رجاله ثقات.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١٥، دار الفضيلة-الرياض، ط٢-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

بل إنها تعتبر مستودع جميع المؤسسات ومصدر جميع السلطات.

وقد تناول كثير من علماء الكلام أهل الحل والعقد بالإشارة إلى صفاتهم، عند حديثهم عن طرق انعقاد الإمامة، وكذا جاء ذكرهم في كتب السياسة:

وقال الباقلاني: «إنما يصير الإمام إمامًا بعقد من يعقد له الإمامة، من أفاضل المسلمين، الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤتمنين على هذا الشأن»(١).

وقال عبد القاهر البغدادي: «أهل الاختيار [هم] الذين تقوم بهم الحجة، وببيعتهم تنعقد الخلافة»(٢).

كما ذكر الجويني فِي صِفَةِ أَهْلِ الِاخْتِيَارِ الذين هم أهل الحل والعقد، وأنهم: «الْأَفَاضِلُ الْمُسْتَقِلُّونَ، الَّذِينَ حَنَّكَتْهُمُ التَّجَارِبُ، وَهَذَّبَتْهُمُ الْمَذَاهِبُ، وَعَرِفُوا الصِّفَاتِ الْمَرْعِيَّةَ فِيمَنْ يُنَاطُ بِهِ أَمْرُ الرَّعِيَّةِ»(٣).

وفي مآثر الإنافة ذكر القلقشندي في بيان أهل الحل والعقد: «فَجمع أهلَ الْحل وَالْعقد الْمُعْتَزِينَ للاعتبار، والعارفين بِالنَّقْدِ من الْقُضَاة وَالْعُلَمَاء والأمراء ووجوه النَّاس وأعيان الدولة والوزراء وَأهل الْخَيْر والصلحاء وأرباب الرَّأْي والنصحاء فاستشارهم»(٤).

كما تناولهم فقهاء المذاهب أيضًا في مسائل انعقاد الإمامة واختيار الإمام- وإن

---

(١) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (١/ ٤٦٧)، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١-١٩٧٨م.

(٢) ينظر: أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي ص٢٨١، مطبعة الدولة-إستانبول، ط١-١٣٤٦هـ-١٩٢٨م. وجاء مثل ذلك التعريف أيضًا عن التفتازاني، كما في شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني (٢/ ٢٧٢)، تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب-بيروت، ط١-١٩٨٩م.

(٣) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين ص٦٤.

(٤) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن علي القلقشندي (٢/ ٣٠٠).

لم يصرح كثير منهم بهذا المصطلح-:

أ-فعند الحنفية:

- قال الحصكفي: «(وَالْإِمَامُ يَصِيرُ إمَامًا) بِأَمْرَيْنِ: بِالْمُبَايَعَةِ مِنْ الْأَشْرَافِ وَالْأَعْيَانِ، وَبِأَنْ يَنْفُذَ حُكْمُهُ فِي رَعِيَّتِهِ خَوْفًا مِنْ قَهْرِهِ وَجَبَرُوتِهِ»(١).

- وقال ابن نجيم: «وَتَنْعَقِدُ بَيْعَةُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالرُّؤَسَاءِ»(٢).

وعند المالكية:

-قال الحطاب في الإشارة إلى كون أهل الحل والعقد من المشهورين ووجوه الناس: «غَيْرَ أَنَّهُ مَنْ كَانَ [أي الفرد من الرعية] مِنْ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ وَالشُّهْرَةِ؛ فَبَيْعَتُهُ بِالْقَوْلِ وَالْمُبَاشَرَةِ بِالْيَدِ إنْ كَانَ حَاضِرًا، وَبِالْقَوْلِ وَالْإِشْهَادِ عَلَيْهِ إنْ كَانَ غَائِبًا»(٣).

- وقال الخرشي: «لِأَنَّ الْعُلَمَاءَ، وَهُمْ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ يُنْكِرُونَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، وَيَأْخُذُونَ عَلَيْهِ»(٤).

- وقال الدسوقي: «وَأَمَّا بَيْعَةُ أَهْلِ الْحَلِّ، وَالْعَقْدِ، وَهُمْ مَنْ اجْتَمَعَ فِيهِمْ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ: الْعِلْمُ بِشُرُوطِ الْإِمَامِ، وَالْعَدَالَةُ، وَالرَّأْيُ»(٥).

وعند الشافعية:

-جاء في تتمة المجموع للنووي: «أهل الحل والعقد وهم الطليعة الواعية، والفئة المستنيرة من أهل الاجتهاد من الأمة، هم الجديرون باختيار الإمام»(٦).

---

(١) ينظر: الدر المختار للحصكفي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي (٤/ ٢٦٣)، مطبوع مع حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، دار الفكر-بيروت، ط٢- ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٢) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (٦/ ٢٩٩).

(٣) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب (٦/ ٢٧٩).

(٤) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٨/ ١٠٤).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (٤/ ٢٩٨).

(٦) ينظر: المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/ ١٩٣).

- وقال النووي: «فِي الْعَدَدِ الَّذِي تَنْعَقِدُ الْإِمَامَةُ بِبَيْعَتِهِمْ سِتَّةُ أَوْجُهٍ... وَالسَّادِسُ وَهُوَ الْأَصَحُّ: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ بَيْعَةُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالرُّؤَسَاءِ وَسَائِرِ وُجُوهِ النَّاسِ، الَّذِينَ يَتَيَسَّرُ حُضُورُهُمْ...»[١].

وعند الحنابلة:

-جاء عن الإمام أحمد: «الإمامة لاتجوز إلا بشروطها...فإن شهد بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وثقاتهم، أو أخذ هو ذلك...جاز له»[٢].

- وقال ابن مفلح: «وَلَا بُدَّ مِنْ بَيْعَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَوُجُوهِ النَّاسِ»[٣].

وقد تناول مجموعة من الباحثين والعلماء المعاصرين تعريف أهل الحل والعقد بعبارات قريبة مما سبق، ومن ذلك:

عرفهم الشيخ محمد رشيد رضا بقوله: « الأصل الثالث [أي من أصول الدين وشريعته والحكومة الإسلامية]: إجماع أولي الأمر، وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء، والرؤساء في الجيش، والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال، والأحزاب، ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حينئذ هي طاعة أولي الأمر»[٤].

وقال في موضع آخر:«هم سراة الأمة وزعماؤها ورؤساؤها، الذين تثق بهم في العلوم

---

(١) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (١٠/ ٤٣)، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي (٧/ ٤١٠).

(٢) ينظر: اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل، عبد الواحد التميمي ص٣٠٥، دار المعرفة-بيروت، د.ت.

(٣) ينظر: المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح (٨/ ١٤٦)، وينظر أيضًا: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل،موسى بن أحمد الحجاوي (٤/ ٢٩٢)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة (٦/ ٢٦٣).

(٤) ينظر: تفسير المنار (٥/ ١٥٢)، وقد نقله أيضًا عن الشيخ محمد عبده (٥/ ١٤٨).

والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها، وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الدين والدنيا منها»[1].

وعرفهم المودودي بأنهم: «الحائزون لثقة العامة، الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم وأمانتهم وأهليتهم»[2].

وعرفهم الدكتور صلاح الصاوي بأنهم: «العلماء والرؤساء الذين يرجع الناس إليهم في الحاجات والمصالح العامة»[3].

وعرفهم الدكتور عطية عدلان بأنهم: «الصفوة الذين تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها، وتسلم لهم زمامها، من العلماء والصلحاء والأمراء والخبراء، وغيرهم من كبار المسلمين، الذين يتمتعون بالهيبة بما لهم من مِنّة وشوكة، ويبتون في أمر الأمة بما لهم من ولاية وتقدم»[4].

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية في تعريف أهل الحل والعقد أنهم: «أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين»[5].

وقد تعددت تعريفاتهم لدى فقهاء السياسة الشرعية وتنوعت عبارات الفقهاء في ذلك، لكن الجميع اتفق على مضمونها، وهي أنهم فضلاء الأمة وموضع ثقتها، وعن رأيهم تصدر في شئونها المختلفة، وأنهم ذوو الرأي والوجاهة، وأهل الفهم والاستنباط، ورجال الفكر والسياسة، وأنهم أصحاب الكفاءات والتأثير والتوجيه من رؤساء

---

(١) ينظر: الخلافة، الشيخ محمد رشيد رضا ص٦٦.

(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي ص٥٨، الدار السعودية- جدة، ط ١٩٨٧م.

(٣) ينظر: الوجيز في فقه الإمامة العظمى د.صلاح الصاوي ص٧٠، دار الهجرة للطباعة والنشر، د.ت.

(٤) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١١٤).

(٥) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٥).

التجمعات والأحزاب السياسية والاجتماعية وأمراء وبطون القبائل، ورجال القضاء والإعلام، ونحو ذلك من أهل التأثير والشهرة والوجاهة وأصحاب الكلمة [1].

ومن خلال استقراء كلام أهل العلم وآرائهم السابقة يمكن أن نستنبط اتجاهين في تعريفهم:

الاتجاه الأول: أنهم العلماء من أهل الاجتهاد. وهذا يتفق مع مفهوم المصطلح عند علماء الأصول.

الاتجاه الثاني: أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس؛ إي إنهم ثلاث فئات:

- **الأول: أولو العلم.**

- **الثانية: الرؤساء؛ أي أصحاب السلطة الاجتماعية والسياسية**، بغض النظر عن اتصاف أصحابها بعلم أو عدالة أو غير ذلك من الشروط والصفات التي اشترطها كثير من العلماء في صفات أهل الحل والعقد.

- **الثالثة: وجوه الناس؛ أي سادتهم، وهؤلاء يدخل فيهم أصحاب المال والجاه والشرف، ويدخل فيهم ضمنًا أصحاب السلطة والعلماء.**

ويلاحظ أن هذه الاتجاهات ليس بينها تباين ولاتباعد شاسع، وبينها تداخل وتلازم، وإن كان بعض الفقهاء منها نحا منحى الاختصار؛ عندما قصرهم على العلماء

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٥٨، والنظريات السياسية الإسلامية، د.محمد ضياء الدين الريس ص٢٢٢، والإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة ص٣١٩، ورئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان ص٢٥٦، دار الكتاب الجامعي- القاهرة، د.ت، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د.فتحي الدريني ص٤٣٧،٤٣١، والخلافة بين التنظير والتطبيق، محمود المرداوي ص١٩٠، د.ن، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٦٣-٧٩، دار النوادر -سوريا، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

وحدهم – مع التسليم بفضلهم وأثرهم ودورهم– إلا أنه ربما كان هناك فئات أخرى تشاركهم في التأثير، إن لم تفقهم، خاصة في زمان انتشار الجهل وغياب العلم وضعف الوازع الديني وكثرة الفتن.

كما أن حصرهم في الأشراف والأعيان يكرس لمفهوم الطبقية واستبدادها بالأمر؛ كما في الحكومات الأرستقراطية.

والفريق الآخر من الفقهاء نحا منحى التعميم، الذي يحتمل فئات عديدة؛ ربما لاتنطبق عليها شروط جماعة أهل الحل والعقد.

وربما يكون الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه الشائع لدى أكثر الباحثين المعاصرين؛ أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس،– وإليه ذهب الإمام النووي– أقربها للصواب؛ حيث يجمع بين طياته أكثر الأقوال، مع اختلاف يسير في العبارة زيادة أو نقصًا، وفيه تحقيق لحقيقة المصطلح ومفهومه ومراعاة لمصلحة الأمة[1].

ويمكن من خلال ماسبق تعريفهم بأنهم:

«موضع ثقة الأمة وتوجيهها من العلماء والأمراء والوجهاء، ذوي الهيبة والشوكة والتأثير».

مصطلحات ذات صلة بمصطلح أهل الحل والعقد:

إذا كان مصطلح (أهل الحل والعقد) هو الغالب في استعمال الفقهاء والأصوليين والعلماء والباحثين؛ فإن هناك مصطلحات أخرى تشابكت مع هذه المصطلح، وذكرت ولكن بنسبة أقل وهي:

---

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١٦-١٨.

١- أولو الأمر. ٢- أهل الشورى.
٣- أهل الرأي والتدبير. ٤- أهل الاجتهاد.
٥- أهل الشوكة. ٦- أهل الاختيار.
٧-أهل الإمامة.

ولكل مصطلح من هذه المصطلحات علاقة بالمصطلح الأم «أهل الحل والعقد»، فتسميتهم بأهل الشورى تسمية أضيق، روعي فيها وظيفة من الوظائف التي تناط بهم أو بفئة منهم وهي وظيفة الشورى، وتسميتهم بأهل الاختيار جاءت نظرًا لأنهم يقومون بأجلِّ وأهم عمل لهم وهو اختيار الخليفة، وتسميتهم بأولي الأمر جاءت باعتبار مكانتهم في الأمة، وتسميتهم بأهل الاجتهاد تسمية لا تتسع لهم لكنها استعملت نظرًا لأن أهم طائفة فيهم هي طائفة العلماء المجتهدين، وتسميتهم أهل الشوكة تعكس صفة من صفاتهم وهي القوة السياسية[1].

الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد:

من خلال استعراض مفهوم أهل الحل والعقد لدى علماء المسلمين وفقهاء المذاهب الفقهية؛ فإننا نلمس رسوخ هذا المفهوم وتجذره، وأنه يعبر عن كيان أصيل مستقر، فلسنا بحاجة إلى التماس دليل على وجود جماعة أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية في صدرها الأول.

والتاريخ خير شاهد، فالذين اجتمعوا في السقيفة ليبرموا أمر الأمة لم يكونوا كل الأمة الإسلامية ولا جمهورها، ولم يكونوا كذلك دخلاء عليها ولا مفتاتين على إرادتها،

---

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١-١٤، ط٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤هـ، ودور أهل الحل والعقد، د.فوزي خليل ص٦٦، وما بعدها، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١١٤-١١٥)، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٧٩-١٣٢.

فمن يكونون - إذًا - إن لم يكونوا كبارها وأولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها ؟!

والذين دخلوا على أبي بكر وهو يودع الحياة، فشاروهم وأشاروا عليه، وأشرفوا على تولية عمر بن الخطاب، وعقدوا البيعة له من الخاصة ثم العامة، من يكونون إن لم يكونوا أهل الشورى وأهل الاختيار ؟!

والذين ترك عمر الأمر شورى فيهم؛ فسلمت لهم الأمة قيادها؛ فقادوها إلى بر الأمان، بتسليم زمام الإمامة إلى عثمان، من يكونون إن لم يكونوا الصفوة والنخبة، التي تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها ؟!

والذين يوم أن غابوا خلف ضباب الفتنة يوم مقتل عثمان رضي الله عنه التمسهم الثوار الخارجون وضربوا عليهم الأبواب، واقتحموا عليهم الحيطان وصاحوا فيهم - برغم أنهم كانوا مستغنين عنهم بالسيف القاهر-: «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلاً تنصبونه»[١]، فبايعوا لعلي، فبايع الناس بمبايعتهم، ولولا بيعتهم لعلي لما استقر أمر الأمة كلها على أحد. فمن يكون هؤلاء إن لم يكونوا - كما اعترف بذلك الخارجون - أصحاب الأمر العابر على الأمة؟!

والذي شهد به التاريخ للأمة الإسلامية هو الوضع الطبيعي لها دون تكلف، بل هو الوضع الذي يجب أن تكون عليه كل الأمم، وإلَّا حلَّ الاستبداد وعمَّ الفساد؛ لأن هذا الأمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر، تتوقف عليه حياتهم الاجتماعية المنظمة كما قال الشاعر العربي:

لا يصلح النـاسُ فَـوْضَى لا سَراةَ لهـم ... ولا سراةَ إذا جُهـالُهم سـادوا[٢]

---

(١) ينظر: تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

(٢) ينظر: الخلافة لمحمد رشيد رضا ص٦٦ بتصريف يسير، والبيت للأفوه الأودي. ينظر: العقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي (١/ ١١)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١- ١٤٠٤ هـ.

=

وهو الوضع الذي يعكس استقلال الأمة، ويترجم سلطانها، ويتحقق به العدل والحكمة، يقول الإمام محمد عبده: «والحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها مستقلة في شؤنها، كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شئونها العامة إلا من تثق بهم، من أهل الحل والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولى الأمر؛ لأن تصرفهم - وقد وثقت بهم - هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها»(١).

وشهادة التاريخ المدعمة بضرورة الاجتماع، وعبارات العلماء والفقهاء في تعريفها- كافية في إثبات وجود هذه الجماعة في صدر الأمة الإسلامية، وهي كذلك كافية في إثبات مشروعيتها، وكونها من مؤسسات النظام السياسي الإسلامي؛ لأن وجودها في عهد الأخيار وممارستها لأدوارها على عين الأبرار الأطهار، دون نكير من العلماء العاملين في مختلف الأعصار والأمصار أبين دليل، وأوضح برهان على المشروعية؛ لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة أبدًا، ولا تخلو في أي عصر من عصورها من الطائفة الناجية المنصورة الناطقة بالحق والقائلة بالصدق، وبخاصة في العصر الأول عصر الخلفاء الراشدين المهديين، الذي يعتبر الصورة المثالية للأمة الإسلامية، قال ﷺ: **«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»**(٢).

=

هـ.

(١) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (٥/ ٢٤٨)، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق-بيروت، القاهرة، ط١-١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٨/ ٣٦٧) ح(١٧١٤٢)، وأبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤/ ٢٠٠) ح(٤٦٠٧)، والترمذي، كتاب العلم، ما جاء في الأخذ بالسنة... (٥/ ٤٤)
=

ومع ذلك فلهذه الجماعة أصل لمشروعيتها في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ. فمن الأدلة الشرعية ما يلي:

١- قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء: ٥٩]. فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين بطاعة أولي الأمر، وهذا يعني أن لهم نفوذًا وسلطانًا، وأولوا الأمر: «أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء والأمراء»[1].

يقول الإمام أبو بكر بن العربي: «والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعًا، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب، لا سيما وقد قدمنا أن كل هؤلاء حاكم، وقد سماهم الله تعالى بذلك فقال: ﴿يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ ﴾ [المائدة: ٤٤].

فأخبر تعالى أن النبي ﷺ حاكم، والرباني حاكم، والحبر حاكم، والأمر كله يرجع إلى العلماء؛ لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال، وتعين عليهم سؤال العلماء؛ ولذلك نظر مالك إلى خالد بن نزار نظرة منكرة، كأنه يشير بها إلى أن الأمر قد وقف في ذلك على العلماء، وزال عن الأمراء لجهلهم واعتدائهم، والعادل منهم مفتقر إلى

=

ح(٢٦٧٦)، وابن ماجه في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١/ ١٥) ح(٤٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٤) ح(٣٢٩)، من حديث العرباض بن سارية، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٨/ ٣٦٧-٣٧٧)، والألباني في الصحيحة (٢/ ٦١٠) ح(٩٣٧).

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ١٧٠)، والاستقامة لابن تيمية (٢/ ٢٩٥).

العالم كافتقار الجاهل»[١].

ويقول الإمام الجصاص – بعد أن ذكر خلاف العلماء حول أولي الأمر: أهم العلماء أم الأمراء–: «ليس بممتنع أن يكون هذا الأمر للفريقين...إذ ليس في تقديم الحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بطاعة أولي الأمر على الأمراء دون غيرهم»[٢].

بل إن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ يدل على أنهم العلماء؛ لأنهم الذين يعرفون كيفية الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ويقول ابن عاشور – مبينًا طريق ثبوت صفة ولاية الأمر: «وطريق ثبوت هذه الصفة لهم: إمّا الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين، إذا لم يكن لهم سلطان، وإمّا صفات الكمال التي تجعلهم محلّ اقتداء الأمّة بهم، وهي الإسلام والعلم والعدالة. فأهل العلم العدولُ من أولي الأمر بذاتهم لأنّ صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمّة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم»[٣].

٢– قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ [النساء: ٨٣].

وأولو الأمر هنا هم الأمراء والعلماء، يقول الإمام الجصاص: «قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾، قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: «هم أهل العلم والفقه»، وقال السدي: «الأمراء والولاة»،

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٣٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي الجصاص (٢/ ٢٩٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (٥/ ٩٨).

قال أبو بكر: يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولاة لوقوع الاسم عليهم جميعًا، فإن قيل: أولوا الأمر من يملك الأمر بالولاية على الناس، وليست هذه صفة أهل العلم؟

قيل له: إن الله تعالى لم يقل: «من يملك الأمر بالولاية على الناس» وجائز أن يسمى الفقهاء أولي الأمر؛ لأنهم يعرفون أوامر الله ونواهيه، ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها، فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه.

كما قال في آية أخرى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأوجب الحذر بإنذارهم، وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز من أجل ذلك إطلاق اسم أولي الأمر عليهم؛ والأمراء أيضًا يسمون بذلك لنفاذ أمورهم على من يلون عليه»[1].

٣- قول الله تعالى من سورة المائدة: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢].

قال القرطبي: «النقيب: كبير القوم القائم بأمورهم الذي ينقب عنها وعن مصالحهم فيها»[2].

وقال ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. قال: «عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع والطاعة»[3]، ثم قال بعدها: «وهكذا لما بايع رسول الله ﷺ الأنصار ليلة العقبة كان فيهم اثنا عشر نقيبًا؛ ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج»[4].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٠٤).
(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٦/ ١١٢).
(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).
(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).

والشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. فهؤلاء النقباء كانوا يمثلون اثنتي عشرة قبيلة، هي مجموع قبائل بني إسرائيل، ولا يعتبر هذا من شرع من قبلنا المختلف في حجيته؛ لأن شرعنا قد ورد فيه ما يؤيده، وهو أن رسول الله ﷺ قال للأنصار في بيعة العقبة: «**أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِمْ**»[1].

٤- في صحيح البخاري: أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَامَ حِينَ جَاءَهُ وَفْدُ هَوَازِنَ مُسْلِمِينَ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَسَبْيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ الله ﷺ: «**أَحَبُّ الحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا المَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ**».

وَقَدْ كَانَ رَسُولُ الله ﷺ انْتَظَرَهُمْ بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حِينَ قَفَلَ مِنْ الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلَّا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا.

فَقَامَ رَسُولُ الله ﷺ فِي المُسْلِمِينَ فَأَثْنَى عَلَى الله بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «**أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ الله عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ**».

فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ الله ﷺ لَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**إِنَّا لَا**

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٨٩-٩٥) ح(١٥٧٩٨)، من حديث كعب بن مالك، وحسّن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٥/ ٩٥)، وقال: حديث قوي. وينظر أيضًا: سيرة ابن هشام (١/ ٤٤٣)، تحقيق: مصطفى السقا، وآخرين، مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط٢- ١٣٧٥هـ -١٩٥٥م، وإسناده حسن، كما ذكر د.أكرم العمري في السيرة النبوية الصحيحة (١/ ٢٠١). وصححه ابن حبان كما في فتح الباري (٧/ ٢٢١).

نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ».

فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ الله ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا»[١].

تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد:

اختلف الباحثون في مسألة تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد، وكيفية تكونها[٢]:

-**فذهب فريق إلى أن صفاتهم تفصح عنهم تلقائيًا**، واحتجوا باستقراء التاريخ في القرون المفضلة الأولى.

ويشترك في القول بهذه الطريقة من نحا من العلماء والباحثين إلى أن أهل الحل والعقد هم المجتهدون، الذين توافرت فيهم صفات المجتهد، بالمعنى المراد عند علماء أصول الفقه[٣]، ومن نحا منهم إلى أن هذه المؤسسة تتكون تلقائيًا عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي[٤].

-**وذهب آخرون إلى أن الإمام هو الذي يعينهم**، واحتجوا بفعل عمر، حين عين الستة أهل الشورى[٥].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئًا لوكيل أو شفيع قوم جاز (٣/ ٩٩) ح (٢٣٦٧)، من حديث المِسْوَر بْن مَخْرَمَةَ.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص٥٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٣٠٣.

(٤) ينظر: النظام الدستوري في الإسلام مقارنًا بالنظم العصرية، د.مصطفى كمال وصفي ص٢٠١، ١٨٠-٢٠٣، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

(٥) وممن ذهب إلى هذا الرأي الدكتور محمد رأفت عثمان. ينظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ص٣٦١.

وهذه الطريقة تنطوي على خطر كبير؛ حيث إن إناطة تمييز هذه الجماعة لفرد -ولو كان رئيس الدولة- لايُضمن معها عدم المحاباة، أو عدم الغفلة عن الكفاءات الأنسب والأصلح، إضافة على أن هذه الجماعة منوطة بها الرقابة على الحاكم نفسه وتقويمه وتجديد اختياره وبيعته؛ وهذا كله يحتم استقلالية هذه الجماعة عنه في تشكيلها وتكوينها.

-وذهب آخرون إلى أن الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:٣٨] [(١)].

وذلك أن المعنى المتقدم لمصطلح أهل الحل والعقد لاينتظم معه القول بأن اختيارهم يتم بالتعيين من الإمام، كما أن التدرج الاجتماعي منطوٍ على كون من يدل عليه التدرج الاجتماعي وجيهًا بين الناس متبوعًا بينهم.

ثم إن هذا التدرج الاجتماعي يحتاج إلى فعل إيجابي من الناس يظهر صدق هذا التدرج، وربما كان الانتخاب هو أنسب طريقة لذلك؛ إذا تم على وجه شرعي بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية وعدم التلبيس وغير ذلك من الضوابط التي قد تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر.

ولعل في سؤال النبي ﷺ الأنصار يوم العقبة الثانية ليختاروا نقباءهم بأنفسهم،

---

(١) وإلى هذا القول ذهب مجموعة من العلماء والباحثين المعاصرين؛ منهم: الشيخ محمد عبده كما في تفسير المنار (٤/ ٣٧)، وعبد الوهاب خلاف كما في السياسة الشرعية ص٢٩، والمودودي كما في نظرية الإسلام السياسية ص٣٠، والشيخ عبدالرحمن عبد الخالق كما في الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص٩٣، والدكتور عبد الكريم زيدان كما في أصول الدعوة ص٢١٠. وربما عبر بعض هؤلاء عن مصطلح أهل الحل والعقد بمصطلح أهل الشورى ونحوه. ينظر: أهل الحل والعقد، د.عبد الله الطريقي ص٨٧، و أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٣٠٥-٣٠٦ الحاشية.

ما يستدل به لاعتبار الانتخاب أفضل وسيلة إلى اختيار أهل الحل والعقد.

وتمثيل الجماعة للعامة إما أن يكون ضمنيًا وإما أن يكون صريحًا:

فالضمني يُمثَّل له بتقديم القبيلة سيدها أو وجوهها -كما كان الحال في عهده ﷺ - وهو يغني عن الانتخاب الصريح؛ لأن الانتخاب ليس غاية بل وسيلة مؤدية إلى انتظام أمر الناس، وطاعتهم، وعدم شق عصا الطاعة.

والصريح من التمثيل هو الانتخاب، ويلزم المصير إليه عند عدم وجود وسيلة ضمنية تبين وجوه الناس وتدل عليهم.

-**وذهب آخرون إلى الجمع بين الانتخاب والتعيين**؛ جمعًا بين الأدلة، ومحاولة لتلافي السلبيات و الانتقادات الموجهة إلى كل من طريقتي الانتخاب والتعيين.

ومما لاشك فيه أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لم تتعرض بشكل تفصيلي لكيفية اختيار أهل الحل والعقد، فهذه المسألة غاية ما يشترط لمشروعيتها ألا تكون مخالفة لأصول الشرع وقواعده وأحكامه من العدل والشورى، وأن تكون محققه للمصلحة، ومحققة لرضا الناس بهم، وانتظام الأمر بإقامتهم، مع عدم إغفال ذوي الاختصاصات، من ذوي الخبرة والعلماء وأرباب الفنون، ممن قد لا ينتبه إليهم آحاد الناس وعوامهم، عند اختيار أهل الحل والعقد.

وعليه؛ فإن عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسستهم وتنظيمها، تُعَدُّ مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر؛ لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة، باختلاف العصور [(١)].

وقد تكونت جماعة أهل الحل والعقد في العهد النبوي بصورة تلقائية فطرية، وإن شئت فقل: بعقد ضمني غير منطوق، وقد يصح أن يقال: إنهم كانوا من

---

(١) ينظر: الوجيز د.صلاح الصاوي ص٧١، والسياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص٢١-٢٢.

المهاجرين العشرة المبشرين بالجنة، ومن الأنصار النقباء الاثني عشر[(١)].

ثم مضى الأمر على ذلك؛ إذ لم يكن المجتمع المسلم آنذاك يحتاج إلى إجراء انتخاب بصورته المعروفة في الواقع المعاصر، الأكثر تعقيدًا وتشابكًا، وكان هذا كافيًا ومناسبًا لذاك العصر.

يقول الأستاذ محمد أسد: «لقد كان المجتمع الإسلامي في ذاك الحين ما يزال محتفظًا بطابعه القبلي إلى حد كبير...لذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم في الواقع حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها، ولو فرضنا جدلًا أن الخليفة أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم؛ فلم تكن هناك حاجة إلى إجراء انتخاب عام»[(٢)].

ويقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: «فكان من الطبيعي أن ينتشر الإسلام في المدينة المنورة، وكان منهم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين، في هذا المجتمع والنظام السياسي الجديد، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي ﷺ... فكان انتخابهم قد تم بطريق فطرى، وكانوا حائزين على ثقة القبائل المسلمة كلها...ويبرز في هذا المجتمع المدني عنصران جديدان...عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة، وعنصر علماء وفقهاء... فأصبح هذان العنصران في مجلس شورى النبي ﷺ بانتخاب فطري، ولم يشعر المسلمون أنهم بحاجة قط إلى انتخاب بالأصوات»[(٣)].

---

(١) ينظر: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د.فوزي خليل ص١١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٩٩٦م.

(٢) ينظر: منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله للعربية منصور محمد ماضي ص١٠٥، دار العلم للملايين- بيروت، ط١- ١٩٥٧م.

(٣) ينظر: نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي ص٢٨٥، دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.

وإذا كان هذا الانتخاب الفطري لم يعد مناسبًا لاختيار هذه الجماعة؛ فهل يجمد المسلمون عليه، ويتركون الأمر للتوكيل الضمني والانتخاب الفطري؟!

إن عاقلًا لا يقول بهذا، وإن شريعتنا بما فيها من سعة ومرونة أرقى من أن تدع الناس جامدين على ما لا يصلحهم وهم يرفعون شعارها ويتكلمون بلسانها، وإن الفقه الصحيح ليدعو إلى مراعاة تبدل الأوضاع وتباعدها؛ خاصة وأن الأمر داخل في الإطار المؤسسي الفني.

يقول الدكتور سعيد عبد العظيم: «ولكن هل يكفي التوكيل الضمني الذي حدث في عصر الخلفاء الراشدين لاختيار أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر؟ والإجابة على ذلك بأن الصورة التي حدثت لا يستبعد تكررها إذا تشابهت الظروف والملابسات، مع الأوضاع التي عاشها الصحابة، رضوان الله عليهم، والتي تباعد عنها حاضرنا تباعدًا كبيرًا، فيما يتعلق بالعلم النافع والعمل الصالح.

وبالتالي فلا مانع من سن النظم الإدارية اللازمة لإجراء انتخاب وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن نضع في هذه النظم الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل الحل والعقد، في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم ولإثبات نيابتهم بالتوكيل الصريح، ولأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر»[1].

صفات أهل الحل والعقد وشروطهم:

وتمثل هذه الصفات وتلك الشروط أهمية خاصة؛ لكونها الفيصل ما بين الشرعية

---

(١) ينظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص٨٦-٧٨، مكتبة الإيمان- الأسكندرية، ط٢٠٠٤م.

المعتبرة للواقعية، وبين الواقعية التي لاتستند إلى شرعية؛ والتي قد تتصور عند التمييز بين أهل الحل والعقد، وبين ذوي الشوكة، ممن لم يتوفر فيهم شرط العدالة أو غيره من الصفات -كما سيأتي-.

ولأهمية هذه الصفات وتلك الشروط فقد قُرنت لدى العلماء بذكر أهل الحل والعقد؛ فلايكاد يذكرهم فقيه إلا مشفوعًا بإيراد صفاتهم والشروط المحققة لغايتهم، بل ربما أوردها كثيرون في تعريفهم بهم.

وقد أورد الفقهاء مجموعة من الشروط والصفات الجامعة لأهل الحل والعقد- على اختلاف في بعض تفاصيلها وجزئياتها- من أهمها:

(أ) العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات: من الإسلام(١) والعقل والبلوغ وعدم الفسق واكتمال المروءة... إلخ

(ب) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، على الشروط المعتبرة فيها.

(جـ) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.

(د) أن يكونوا من ذوي الشوكة(٢) الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم؛ ليحصل بهم مقصود الولاية.

(هـ) الإخلاص والنصيحة للمسلمين(٣).

---

(١) يقول الإمام الجويني: « ولامدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة؛ فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء». ينظر: غياث الأمم ص٦٢.

(٢) ليس معنى الشوكة المشترطة هنا مجرد القوة والنفوذ العاريتين عن رضا الناس وتبعيتهم؛ لأن النفوذ المتوصل إليه عن طريق الظلم والبطش وترك التقيد بأوامر الشرع لايعتبر شرعًا ولاتناط به الأحكام، إلا في حالة الضرورة. ينظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٢٧٤.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣١، والمغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد

هذه هي أهم صفاتهم، ولكن هناك نقطة نلفت النظر إليها، وهي أنه لا يصح الوقوع في أسر المثالية؛ لأن الزمان إذا فسد فسد بفساده المجتمع، وأهل الحل والعقد يولدون من رحم هذه المجتمع، فبقدر صلاحه يكون صلاحهم، وعلي قدر فساده يكون فسادهم، وإن هم مَنَّ الله عليهم فازدادوا صلاحًا أزداد معهم المجتمع صلاحًا، والعكس بالعكس.

دور أهل الحل والعقد ومسئوليتهم وأعمالهم:

إن الغاية من إقامة أهل الحل والعقد هو أداؤهم للوظيفة المنوطة بهم، والتي لاتؤدى إلا بهم، والتي لأجلها اشترط العلماء فيهم ما تقدم من الصفات.

وتُعَدُّ وظيفة أهل الحل والعقد جزءًا وقسمًا من مجموع الوظائف التي ينهض بها جهاز الحكم بعامة؛ إذ تتكامل هذه الوظائف لتؤدي المقصود من إقامة جهاز الحكم في الدولة الإسلامية؛ من إقامة حكم الله ﷻ وتطبيق شرعه، وسياسة البلاد والعباد بالدين وفق ما يحقق مصالحهم ويدرء عنهم المفاسد، سواء فيما يتعلق بأمور الدين أم الدنيا.

وإذا كانت كتب الأحكام السلطانية عند حديثها عن أهل الحل والعقد تقتصر على ذكر دور واحد من الأدوار السياسية المنوطة بهم، وهو دور التولية والعزل؛ فإن هذا ليس عيبًا ولا قصورًا ولا إخلالًا؛ لأن حديثها عن أهل الحل والعقد في أغلب الأحوال جاء عرضًا في أثناء الحديث عن طريقة من طرق انعقاد الإمامة وهي طريقة

الجبار (٢٠/ ٢٦٧) (نقلًا عن رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان ص٢٦٠)، ومآثر الإنافة للقلقشندي (١/ ٤٢)، وبداية المجتهد لابن رشد (٢/ ٣٤٦)، ومغني المحتاج، للشربيني (٤/ ١٣٠)، وروضة الطالبين للنووي (١٠/ ٤٢)، وكشاف القناع للبهوتي (٦/ ١٥٩)، والأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين ابن الفراء ص١٩، والموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٦)، والخلافة، الشيخ محمد رشيد رضا ص٢٣-٢٥.

الاختيار من أهل الحل والعقد، وما قصد الأئمة الكبار -رحمهم الله- حصر مسئوليات أهل الحل والعقد في هذا الدور، وليس هناك دليل - البتة - على أن دورهم منحصر في هذا الدور، بل إن طبيعة هذه الهيئة العظيمة تتنافى مع هذا الحصر المفتعل.

ولقد تأثر بعض الذين كتبوا في الفقه السياسي الإسلامي من المعاصرين بهذا المسلك، فاقتصروا على ما اقتصرت عليه الكتب التي تأثروا بها، وعندما أرادوا أن يعددوا الأعمال والأدوار فتتوا العمل الواحد والدور الواحد (وهو التولية والعزل) إلى أعمال وأدوار، فقالوا: اختيار الخليفة، والتمييز بين المتقدمين للخلافة، ومبايعة الأنفع، والعزل، واستقدام المعهود له الغائب[1]..

ولاشك أن التولية والعزل، وما يلحق بهما، يعتبران الدور الأكبر والوظيفة الأعظم لأهل الحل والعقد؛ لذلك اهتمت بذكرها كتب الأحكام السلطانية.

لكن: إذ كانت وظيفة هذه الجماعة على ما هو مسطور في كتب الأحكام السلطانية هي اختيار الإمام؛ فإنه من الممكن أن يضاف لها وظيفة أخرى تناسب ذلك أيضًا، لاسيما أن حدود الولايات وصلاحياتها يؤخذ من لفظ التولية والعرف والأحوال، وهذه الوظيفة المضافة لها تعلق بالإمامة، وقد دلَّت عليها النصوص الشرعية، وهي وظيفة المتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة والجهاز التابع له؛ بغرض الحفاظ على التزام النظام السياسي بالشرع وعدم الخروج عليه.

وهذه الوظيفة لها أسانيدها الشرعية في الكثرة الكاثرة من أدلة القرآن والسنة، التي تطلب من المسلمين القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك

---

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٦-١١٧)، والإمامة العظمى للدميجي ص١٦٩، وما بعدها.

أن الحفاظ على شرعية النظام والتزامه من الأمور البالغة الأهمية، ولما كان أهل الاختيار بالوصف الذي ذكرناه عن أهل العلم؛ كان إضافة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجانب السياسي إليهم من أنسب الأشياء[1].

وأهل الحد والعقد، بصفاتهم التي تقدم ذكرها، هم أليق فئة تناط بها مهام الحسبة في الجانب السياسي، ويمكن لأهل الحل والعقد أن يتابعوا ويراقبوا مؤسسة الخلافة وما ارتبط بها من المعاونين، كالوزراء وأمراء الأقاليم ونحوهم، لضمان تقيدهم بالشريعة وعدم الخروج عليها، فمن ذلك مثلًا:

١ – متابعة التشريعات واللوائح والتنظيمات التي يصدرها الخليفة أو من يعاونه.

٢– متابعة قيام الخليفة وأعوانه بواجباتهم الملقاة على عواتقهم.

٣– متابعة علاقة الدولة بالعالم الخارجي، من حيث حالة الحرب أو العهد أو الذمة، وغير ذلك من الأمور التي يتابع فيها أهل الحل والعقد انتظام الأمور في الدولة الإسلامية والتزامها بأحكام الشريعة.

فأهل الحل والعقد - إذًا - تقع على عاتقهم مسئولية الرقابة على أعمال الحكومة[2].

هذا بالإضافة إلى دورهم الشوري، فهم أهل الشورى الذين يجب على الإمام مشاورتهم، ويجب عليهم أن يشيروا عليه، وألا يتنازلوا عن حق الأمة في إقامة الحكم على منهاج الشورى، وقد تقع الشورى منهم جميعًا، وقد يشاركهم فيها

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١٢٥)، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين ص٣٤٥-٣٤٩، وص٤٣٢-٤٣٧.

(٢) ينظر: فقه الخلافة وتطورها للسنهوري ص١١٠.

جمهور العامة وسوادها الأعظم، وقد تنحصر في أهل تخصص معين منهم، أو في مجلس شورى متولد عنهم، وذلك بحسب الحال.

كما أن الهيئة التشريعية التي تمثل السلطة التشريعية نابتة في تربة مؤسسة أهل الحل والعقد، ومولودة من رحمها، ومحتمية بأحضانها.

وظيفة أهل الحل والعقد عند عدم وجود إمام أو خليفة:

فقد يحدث أن يموت رئيس الدولة أو يستقيل أو يعزل، وقد تحدث انقلابات سياسية أو عسكرية، وقد تقوم معها حروب طاحنة ينشأ عنها فوضى عارمة، لايكون معها للرئيس أي نفوذ ولاسلطان، أو ربما تهاون الإمام بأمر الرعية وأحكام الشريعة حتى يفشو الظلم وتنتهك الحرمات والأعراض، ويتسلط القوي على الضعيف؛ ففي مثل هذه الحالات التي يخلو فيها الزمان من إمام للمسلمين يقوم بأمرهم- لايكون أمام الأمة إلا علماؤها يلوذون بهم ويصدرون عن أمرهم- إن أرادوا النجاة من هذه الفتن العاتية-[(١)].

فيناط بأهل الحل والعقد هذه المهمة العظيمة والخطيرة، كما يقرر ذلك الإمام الجويني حيث يقول:« فَإِذَا شَغَرَ الزَّمَانُ عَنِ الْإِمَامِ، وَخَلَا عَنْ سُلْطَانٍ ذِي نَجْدَةٍ وَكِفَايَةٍ وَدِرَايَةٍ، فَالْأُمُورُ مَوْكُولَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ، وَحَقٌّ عَلَى الْخَلَائِقِ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى عُلَمَائِهِمْ، وَيُصْدِرُوا فِي جَمِيعِ قَضَايَا الْوِلَايَاتِ عَنْ رَأْيِهِمْ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ هُدُوا إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَصَارَ عُلَمَاءُ الْبِلَادِ وُلَاةَ الْعِبَادِ، فَإِنْ عَسُرَ جَمْعُهُمْ عَلَى وَاحِدٍ اسْتَبَدَّ أَهْلُ كُلِّ صُقْعٍ وَنَاحِيَةٍ بِاتِّبَاعِ عَالِمِهِمْ»[(٢)].

---

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١٠٧ بتصرف.

(٢) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص٣٩١.

فالجويني يقرر هنا أن القسط الأكبر من المسئولية في مثل هذه الأحوال يقع على عاتق العلماء، وهذا لايعني إلغاء أو تهميش أدوار البقية من أهل الحل والعقد؛ كأصحاب الزعامة والوجاهة والشوكة؛ الذين يناط بهم مهام أخرى لاتقل أهمية للوصول بالأمة إلى بر الأمان، وتوفير مظلة الحماية للعلماء، وردع من يحاول إشاعة الفساد في البلاد.

وقد اتفق العلماء على أن لأهل الحل والعقد القيام بمجموعة من المهام والوظائف في مثل هذه الحال؛ ومن ذلك:

الوظائف العلمية؛ خاصة مايلزم منه توجيه وإرشاد الناس في مثل هذه النوازل، إضافة إلى ماكانوا يقومون به في ذلك في الأحوال الطبيعية.

ومن ذلك: الوظائف الاجتماعية والسياسية؛ ويتأكد في مثل ذلك القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وإذا كان العلماء من أهل الحل والعقد مطالبين بالقيام به في وجود الإمام حال تقصيره؛ **فكيف عند غيابه؟!**

يقول الشوكاني: «فإذا قام بذلك [يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] الإمام فهو رأس الأمة وصاحب الولاية العامة، وكان قيامه مسقطًا للوجوب على غيره، وإن لم يقم فالخطاب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باقٍ على كل مكلف يقدر على ذلك، والعلماء والرؤساء لهم مزيد خصوصيته في هذا؛ لأنهم رءوس الناس والمميزون بينهم بعلو القدر ورفعة الشأن»[1].

وهذا أمر في غاية الوضوح؛ فإن النصوص في هذه المسألة عامة، وتتوجه بالدرجة

---

(١) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني ص٩٤٤، طبعة ابن حزم -بيروت، ط١٤٢٥١هـ-٢٠٠٤م.

الأولى إلى أهل العلم والقدرة؛ قال الله ﷻ: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الحج: ٤١].

وأهل الحل والعقد من أهل التمكين إما بالقوة وإما بالفعل[(١)].

ومن ذلك: الإصلاح بين الفئات المتنازعة؛ وهذا يتأكد في مثل هذه الحال التي تغلب فيها الأهواء، وتكثر فيها النزاعات، وتتنوع المؤامرات التي تستهدف وحدة الأمة واستقرارها.

ومن ذلك: المحافظة على كيان الأمة وأمنها؛ بحراسة حدودها وثغورها من العدو الخارجي، وحراسة الداخل من أهل الزيغ والفساد.

ومن ذلك: تسيير إدارة شئون الدولة؛ المتعلقة بمصالح الأمة؛ من الوزارات والإدارات المختلفة.

إضافة إلى غير ذلك من المهام والأعمال التي لا خلاف عليها؛ من الدعوة والوعظ والخطابة والتصدر للإفتاء وغير ذلك.

وأما مايتعلق بإقامة الحدود؛ فقد اختلف العلماء في جواز تولي أهل الحل والعقد إقامتها عند عدم وجود إمام وذلك على قولين:

القول الأول: أن الحدود لايقيمها إلا الإمام أو من ينيبه، وليس لآحاد الأمة بما فيهم أهل الحل والعقد أن يقيموها عند عدم وجود إمام.

وهذا قول جمهور العلماء؛ الحنفية[(٢)]، والمالكية[(٣)]، والراجح عند الشافعية،

---

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١٠٩ بتصرف.وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٤/ ١٦٥)، (١٢/ ٧٣).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ١٤٥، ١٨٧)، وبدائع الصنائع (٧/ ٥٧).

(٣) ينظر: الفروق للقرافي (٤ / ١٧٩)، وتبصرة الحكام (٢ / ٢٦٠) ط الحلبي، وبداية المجتهد (٢/ ٤٤٤)، والتاج والإكليل ومواهب الجليل (٦/ ٢٩٦).

واختاره النووي[١]، والراجح عند الحنابلة[٢].

القول الثاني: جواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد إذا خلا الزمان من الإمام، كما لاتسقط الحدود بتضييع الإمام.

وهذا قول بعض الشافعية؛ منهم: الجويني[٣]، والماوردي[٤]، وابن حجر الهيتمي[٥]، وقول لدى الحنابلة، وهو اختيار ابن تيمية[٦]، وهو قول ابن حزم[٧]، والشوكاني[٨]، ومن المعاصرين الدكتور عبدالله الطريقي[٩].

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون: إن الحدود لايقيمها إلا الإمام أو من ينيبه، بالسنة والآثار والمعقول:

أ- السنة:

قالوا: دلَّت السنة العملية على أن النبي ﷺ هو الذي كان يقيم الحدود في

---

(١) ينظر: روضة الطالبين (٧/ ٣١٦)، ومغني المحتاج (٤/ ١٥١)، البجيرمي على ابن قاسم (٢/ ٣٧)ط الحلبي ١٣٤٣ هـ،، ومغني المحتاج (٤/ ٦١) ط الحلبي ١٩٥٨م.

(٢) ينظر: المغني (٨/ ٣٢٦)، وكشاف القناع (٦/ ٧٨)، والإنصاف (١٠/ ١٥٠).

(٣)ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص٣٩١،٣٨٦ .

(٤) ينظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ص٩٥، ومغني المحتاج (٤/ ٤٦١،٤١)، و(٥/ ٢٧٧)، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٨/ ٣٣٣)، وحاشية القليوبي على شرح المحلي (٤/ ١٨٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٧٦ .

(٥) ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (٤/ ٢٨٩) .

(٦) ينظر: الإنصاف (١٠/ ١٥٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٤/ ١٧٥-١٧٦).

(٧) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ١٧٨).

(٨) ينظر: السيل الجرار للشوكاني (٤/ ٣١١).

(٩) ينظر: أهل العقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١٥ .

حياته، ولم يكن يقيمها غيره[1].

ب-الآثار:

حيث كان الخلفاء الراشدون هم من يتولى إقامة الحدود بأنفسهم، ولم يعهد أن أحدًا أُقِرَّ على استيفائه الحد بنفسه[2].

وكذلك جرى العمل لدى الخلفاء على مر الأزمان.

ج-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أنه لو جعل للناس استيفاء ماهم من حدود أو تعزيرات؛ لأدى إلى تعدي الناس بعضهم على بعض وادعائهم استيفاءهم حقوقهم، وهذا باب فتنة كبير[3].

الثاني: أن الحدود يراد منها الزجر، ولايتم هذا إلا إذا كان من قبل الإمام[4].

الثالث: أنه حكم لم يلزم الناس، ولم يجز فعله منهم مع وجود الإمام؛ فكذلك لايلزمهم فعله ولايجوز لهم ذلك مع غيابه.

قال أبو القاسم السمناني: «وإذا خلا الزمان من الإمام والمتغلبين على سبيل الفرض والتقدير؛ فكل حكم يلزم العامة والإمام بين أظهرهم؛ فهو لازم لهم مع عدمه، وكل حكم لايلزمهم ولايجوز لهم فعله مع وجوده؛ فهم فيه أيضًا مع عدمه غير مخاطبين بفعله.

والأول:كالصلاة والزكاة وسائر العبادات التي يتفردون بها، والعقود التي يعقدونها.

---

(١) كما في قصة ماعز والغامدية؛ حيث أمر ﷺ برجمهما، ينظر: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى(٣/ ١٣٢٣) ح (١٦٩٥)، من حديث بُرَيْدَة.

(٢) ينظر: كشاف القناع (٦/ ٧٨)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٣٦).

(٣) ينظر: تبصرة الحكام (٢ / ٢٦٠)، وقواعد الأحكام ص٣٣٣، والفروق (٤/ ٧٧).

(٤) ينظر: قواعد الأحكام ص٣٣٣، والفروق (٤/ ٧٧).

والثاني: كالحدود، والقطع في السرقة، وضرب الجزية، والإحياء، وماهو مفوض إلى الإمام؛ فإنه لايُستوفى، ولا يأخذه بعضهم من بعض، وكذلك الأحكام وتوليها»[1].

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد إذا خلا الزمان من الإمام بالكتاب والمعقول:

أ-الكتاب:

١-قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾ [المائدة:٣٨].

٢-قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ ﴾ [النور:٢].

٣-قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ﴾ [النور: ٤]

وجه الدلالة:

قالوا: الخطاب في هذه الآيات للمسلمين، ومسئولية إقامة الدين ليست محصورة في شخص، بل هي على المسلمين أجمعين، وإن تفاوتت هذه المسئوليات من شخص لآخر[2].

قال ابن تيمية: «خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطابًا مطلقًا كقوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾ [المائدة:٣٨] وقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ ﴾ [النور:٢] وقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ﴾ [النور: ٤]... لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لابدَّ أن يكون قادرًا عليه، والعاجزون لا يجب عليهم، وقد

---

(١) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة، أبو القاسم علي بن محمد الرحبي المعروف بالسمناني ص٧٨، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢- ١٤٠٤ هـ.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١٥.

علم أن هذا فرض على الكفاية وهو مثل الجهاد؛ بل هو نوع من الجهاد... و القدرة هي السلطان؛ فلهذا: وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه...»[1].

ثم يقول: «وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك: لكان ذلك الفرض على القادر عليه. وقول من قال: لا يقيم الحدود إلا السلطان ونوابه. إذا كانوا قادرين فاعلين بالعدل. كما يقول الفقهاء: الأمر إلى الحاكم؛ إنما هو العادل القادر، فإذا كان مضيعًا لأموال اليتامى؛ أو عاجزًا عنها: لم يجب تسليمها إليه مع إمكان حفظها بدونه.

وكذلك الأمير إذا كان مضيعًا للحدود أو عاجزًا عنها؛ لم يجب تفويضها إليه مع إمكان إقامتها بدونه.

والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه. فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومتى لم يقم إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت، إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها؛ فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2].

فابن تيمية يرى أن الإمام أو الأمير إذا عجز عن إقامة الحدود؛ فإن المسئولية تنتقل إلى القادر على ذلك من الناس[3].

ب-المعقول: وذلك من وجهين:

الأول:أن القول أنه لايقيم الحدود إلا الأئمة وأنها ساقطة إذا وقعت في غير زمن إمام أو في غير مكان يليه قول باطل وإسقاط لما أوجبه الله من الحدود في كتابه،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٥).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٤/ ١٧٦)..

(٣) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١٣.

والإسلام موجود والكتاب والسنة موجودان وأهل الصلاح والعلم موجودون؛ فكيف تهمل حدود الشرع بمجرد عدم وجود واحد من المسلمين؟![1].

الثاني: أن مقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي به؛ وهذه كلها تتحقق باستيفاء الحد سواء كان من الإمام أو غيره عند قيامه، إذا كانت بالعدل وعلى وجه لايترتب عليه مفسدة ولافوضى؛ كما إذا قام بذلك أهل الحل والعقد[2].

الثالث: أنه يترتب على القول بعدم جواز إقامة الحدود عند غياب الإمام أن تعم الفوضى ويعبث المفسدون بدماء وأعراض الناس وقد أمنوا من العقوبة.

مناقشة الأدلة:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول على الوجه التالي؛ فقالوا:

أ-**أما الاحتجاج بالسنة العملية وبالآثار عن الخلفاء**؛ فغاية ماتفيده أن استيفاء الحدود هو من مهام الإمام أو من ينيبه، وأنه أولى بذلك من غيره من آحاد الرعية أو غيرهم، مادام مقيمًا للحدود مستوفيًا لها، وليس فيها مايمنع من استيفائها من غيره عند غيابه إذا كان يملك القدرة على ذلك؛ كما في حالة أهل الحل والعقد.

قال ابن حزم -بعد أن ذكر أن الزكاة لاتدفع لغير الإمام-قال: «وَهَكَذَا الْقَوْل فِي الْأَحْكَام كلهَا من الْحُدُود وَغَيرهَا، إِن أَقَامَهَا الإِمَام الْوَاجِبَة طَاعَته، وَالَّذِي لَا بُد مِنْهُ؛ فَإِن وَافَقت الْقُرْآن وَالسّنة نفذت، وَإِلَّا فَهِيَ مَرْدُودَة؛ لما ذكرنَا[3]، وَإِن

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (١٢/ ١٦١)، ومقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور ص٢١١، وأهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١٥.

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور ص٢٣٢.

(٣) يعني قوله ﷺ: «**من عمل عملاً لَيْسَ عَلَيْهِ أمرنَا فَهُوَ رَدٌّ**»، أخرجه البخاري(٣/ ١٨٤) ح

أَقَامَهَا غير الإمام أو واليه فَهِيَ كلهَا مَرْدُودَة، وَلَا يحْتَسب بهَا؛ لِأَنَّهُ أَقَامَهَا من لم يَؤمر بإقامتها.

فَإِن لم يقدر عَلَيْهَا الإِمَام فَكل من قَامَ بِشَيْء من لِحق حِينَئِذٍ نفذ؛ لأمر الله تَعَالَى لنا بِأَن نَكُون قوامين بِالْقِسْطِ، وَلَا خلاف بَين أحد من الْأمة؛ إذا كَانَ الإِمَام حَاضِرًا مُتَمَكنًا أَو أميره أَو واليه؛ فَإِن من بَادر إِلَى تَنْفِيذ حكم هُوَ إِلَى الإِمَام فَإِنَّهُ إِمَّا مظْلمَة ترد، وَإِمَّا عزل لَا ينفذ، على هَذَا جرى عمل رَسُول الله ﷺ جَمِيع عماله فِي الْبِلَاد، بِنَقْل جَمِيع الْمُسلمين عصرًا بعد عصر، ثمَّ عمل جَمِيع الصَّحَابَة رضي الله عنهم»[1].

ب-**وأما الاحتجاج بالمعقول**؛ فقد أجاب عنه أصحاب القول الثاني على النحو التالي:

-**قالوا: أما قولكم**: إنه لو جعل للناس استيفاء ماهم من حدود أو تعزيرات لأدى إلى تعدي الناس بعضهم على بعض، وادعائهم استيفاءهم حقوقهم، وهذا باب فتنة كبير؛ فهذا إنما يكون إذا ترك إقامة الحد لآحاد الرعية، وحال وجود الإمام الذي يقوم باستيفائها؛ أما عند غياب الإمام، وعند إسناد ذلك لأهل الحل والعقد دون غيرهم؛ فلا وجه لهذا الاعتراض وذاك التخوف.

-**وأما قولكم**:إن الحدود يراد منها الزجر، ولايتم هذا إلا إذا كان من قبل الإمام؛ فلايسلم بذلك؛ بل إن الزجر يتحقق إذا علم الجاني أنه لن ينجو من العقاب، وأنه سيستوفى منه الحد، فهذا الوجه هو حجة لنا لا حجة علينا؛ وينظر مقاصد إقامة

=

(٢٦٩٧)، ومسلم، (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨) من حديث عائشة. وتقدم تخريجه ص٤٤٧.

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/ ١٣٦).

الحد في الشريعة كما ذكرها الطاهر ابن عاشور(١).

مناقشة أدلة القول الثاني:

ناقش أصحاب القول الأول أدلة أصحاب القول الثاني على النحو التالي:

أ-قالوا: أما احتجاجكم بما ذكرتم من الآيات على أن مسئولية إقامة الحدود ليست محصورة في شخص بل هي على المسلمين أجمعين؛ فهذا قول لادليل عليه، بل الوارد عن الصحابة وغيرهم يدل على أن هذا الظاهر غير مقصود؛ فإن أحدهم كان إذا أصاب حدًّا؛ **فكان يفزع إلى الإمام الذي هو الرسول ﷺ ليطهره، ولم يكن يتوجه بذلك لآحاد المسلمين؛ ليطهره ويقيم عليه الحدَّ.**

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لاخلاف أنه عند وجود الإمام الذي يقيم الحدود؛ فإنه لايلجأ إلى غيره لإقامة هذه الحدود واستيفائها، أما عند غيابه؛ فإنه يتوجه الخطاب لمن يحل محله من المسلمين عملًا بظاهر هذه الآيات، وهم هنا أهل الحل والعقد.

ب-كما ناقشوا احتجاجهم بالمعقول؛ فقالوا:

إن مهمة أهل الحل والعقد بالأساس هي نصب إمام للناس ليضبط أمورهم؛ فإذا عجزوا عن ذلك؛ فكيف يتصور والحال كذلك أن يتمكنوا من إقامة الحدود على وجه يؤمن فيه من الجور والظلم، ودون تفريق بين شريف ووضيع؟!.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه إشكال في غير محله؛ وهذا متصور في بعض الحالات؛ مثل أن تكون بعض المناطق أو القرى ذات تميز وانفصال عن المناطق

---

(١) كما في الوجه الثاني من أدلة أصحاب القول الثاني من المعقول.

الأخرى، وبإمكان ذوي الأمر والرأي فيها أن يبسطوا أيديهم فيها؛ فيأخذوا على يد الظالم وينتصفوا للمظلوم.

وكذلك يمكن تصوره في بعض الدول التي تأخذ بنظام الانتخابات؛ حيث قد يستغرق تعيين الرئيس مدة طويلة؛ فيبقى الناس في حال شبه مستقرة، وإن كانوا من غير رئيس؛ ولايعقل أن يقال بتأجيل تنفيذ الأحكام والحدود حتى يتولى الرئيس؛ لما في ذلك من ضياع للحقوق، و كونه فسحة سانحة لأهل الفساد والإجرام أن يسعوا في الأرض فسادًا، وقد أمنوا من العقاب[1]!

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الثاني، الذي يرى جواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد، إذا خلا الزمان من الإمام، وذلك لقوة أدلتهم وإجابتهم على ماورد عليها من مناقشة واعتراض، ولانسجامها مع مقاصد الشريعة، ولأنه لاتعارض بينها وبين ماذكره أصحاب القول الأول من أدلة؛ إذ إنها معتبرة عند وجود إمام قائم باستيفاء الحدود.

إلا أن هذا القول لايعني إطلاق الأمر على عواهنه لكل أحد؛ بدعوى غياب الإمام، وإنما هو منوط بأهل الحل والعقد وحدهم، الذين ارتضاهم الناس وخضعوا لهم، ووفق مقاصد الشريعة وقواعد المصلحة والمفسدة المعتبرة، فإذا لم تتحقق هذه الضوابط والشروط؛ كان على أهل الحل والعقد حينئذ أن يعملوا

---

(١) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي ص١١٥-١١٦ بتصرف.

مافي وسعهم من التوجيه والإصلاح والنصح للعامة والخاصة. والله أعلم.

ثانيًا: مؤسسات السلطة الحاكمة:

تُعتبر السلطة الحاكمة للدولة هي الأصل الذي ينبثق عنه سائر السلطات، والتي من خلالها تمارس الدولة سلطتها في جميع نواحي النشاط البشري في الدولة، ومن خلالها تحقق رسالتها وأهدافها وتنظم أعمالها، وهذه السلطات العامة التي تنبثق عن السلطة الأم هي:

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة التنفيذية.

جـ- السلطة القضائية.

ولكل واحدة من هذه السلطات خصائص ووظائف واختصاصات وأهداف.

أ- السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية في التعريف الدستوري هي: «السلطة المختصة بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية»[1]، فهي السلطة المسئولة - إلى جانب مراقبتها للحكومة - عن وضع القوانين الملزمة التي لا يسع أحد تجاوزها.

أما السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي فهي: «السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى

---

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د.إبراهيم النجارص٣٩٨، رسالة دكتوراه سنة ١٩٦٣م، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها»[١].

وتعتبر السلطة التشريعية في النظم الوضعية من أهم وأخطر السلطات العامة في الدولة؛ لما تقوم به من سنِّ القوانين والتشريعات المتنوعة المنظمة لشئون الدولة[٢].

وتختلف الجهة التي تضطلع بهذه السلطة في النظم الوضعية الديمقراطية؛ فقد يتولاها الشعب بنفسه كما هو الشأن في الديمقراطية المباشرة، وقد يباشرها نواب الشعب المنتخبون مثلما هو الوضع في الديمقراطية النيابية، وقد يشترك الشعب مع نوابه وممثليه في ممارستها كما هو الحال في الديمقراطية شبه المباشرة[٣].

وأما السلطة التشريعية في الإسلام؛ فإنها تنطلق من منطلقين:

الأول: يربط تحديد هذه السلطة بتحديد المعنى المراد بالتشريع.

الثاني: يربطها بمعنى السيادة.

فباعتبار المنطلق الأول: فإن التشريع يراد به أحد معنيين:

أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ، وهو بهذا المعنى لايكون في الإسلام إلا لله سبحانه؛ بما أنزله من قرآن، وما أقرَّ عليه رسوله ﷺ، وما نصبه من دلائل[٤].

ثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهو بهذا المعنى ماتولاه بعد رسول الله ﷺ خلفاؤه من علماء الصحابة، ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١٢٧-١٢٨).

(٢) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة، د.سمير عالية قاض ص٤١.

(٣) ينظر: نظرية الدولة في الإسلام، د.عبد الغني عبد الله ص٢٠١، الدار الجامعية -بيروت، ط١- ١٩٨٦م، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عالية قاض ص٤١.

(٤) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عالية قاض ص٤١.

الأئمة المجتهدين؛ فهؤلاء لم يشرِّعوا أحكامًا مبتدأة، وإنما استدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة، وما قدَّره من القواعد العامة[1].

وأما باعتبار المنطلق الثاني: فترتبط سلطة التشريع في الدولة الإسلامية بوضع السيادة فيها؛ حيث إن الله ﷻ هو المشرِّع الأعلى في الدولة الإسلامية، وما جاء به القرآن الكريم وما بينته السنة الشريفة من مبادئ وقواعد وأحكام تمثل صلب وجوهر الشريعة الإسلامية، هي واجبة الاحترام والتطبيق في الدولة الإسلامية، ولا يملك أحد سلطة تغيير أو تعديل شيء منها.

أما وضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادئ وأحكام الشرع الإسلامي، أو لترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية، أو لوضع الحلول الملائمة للأمور المستحدثة؛ فكل ذلك تختص به السلطة التي يحددها الشعب المسلم، والتي يراها أهلًا للتعبير عن إرادته العامة.

فقد يرى الشعب أن يفوِّض القيام بهذه المهمة إلى مجلس للشورى، أو إلى مجلس نيابي يتولى انتخابه، ويترك له ممارسة سلطة التشريع، وقد يشترك معه في عملية التشريع خاصة بالنسبة إلى التشريعات الهامة[2].

وجواز هذا التشريع ووجوب اتباعه من قبل الرعية أو الشعب يستند إلى

---

(١) ينظر: السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف ص٣٨، دار القلم -الكويت، ط٢-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ورئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان ص٣٦٩، دار الكتاب العربي-القاهرة، ط١٩٧٥م.

(٢) ينظر: نظرية الدولة في الإسلام، د.عبد الغني عبد الله ص٢١٨-٢١٩، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عاليه قاض ص٤٢.

الكتاب والسنة والإجماع[1].

ومما سبق يتضح لنا الآتي:

١- أن السلطة التشريعية في الإسلام وفي الدولة الإسلامية لا تخرج عن دائرة علماء الشريعة المجتهدين، وهم علماء الشريعة الذين استجمعوا شروط الاجتهاد.

٢- أن هذه السلطة هي المكلفة شرعًا والمختصة دستوريًا، بالقيام بعملية التشريع، وعملها التشريعي «لا يعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد»[2]، مراعين القواعد والمقاصد الشرعية.

ويلاحظ أن عمل السلطة التشريعية في الإسلام لا يقف عند حد التشريع -كما هو الشأن في النظم الوضعية- وإنما يتعداه إلى الإشراف والمباشرة لضمان الالتزام بهذا التشريع من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية، وبخاصة السلطة التنفيذية، كما أنها تشترك مع سائر أهل الشورى وأهل الحل والعقد في القيام بدور الرقابة على باقي السلطات، والمحاسبة للحكومة، وإبداء المشورة للحاكم ومعاونيه في كل مُشكِل يَعرض للأمة من الأمور العامة.

وقد كانت السلطة التشريعية في عصر النبوة محصورة في يد رسول الله ﷺ وحده، لا يشاركه فيها أحد من الأمة، ما دام الأمر متعلقًا بالتشريع والأحكام

---

(١) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عاليه قاض ص٤٣، وفلسفة التشريع في الإسلام، د.صبحي محمصاني ص٢٥٥، دار العلم للملايين-بيروت، ط١- ١٩٨٠م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف ص٤٩.

ومسائل الحلال والحرام؛ لأنه كان يتلقى الوحي من الله تبارك وتعالى ويقوم بتبليغه والإعلام به وتطبيق أحكامه، ومع كون السلطة التشريعية، في عهده ﷺ متمركزة من الناحيتين العضوية والموضوعية في يده وحده، إلا أنه فيما لا يتصل بالتشريع وبالحل والحرمة كان يستشير فيه طوائف من أصحابه من ذوي الرأي.

وعندما توفي رسول الله ﷺ: «انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاته إلى المجتهدين من الصحابة، وسلطانهم في التشريع لم يعْدُ أمرين، الأول: فهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، والثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة... وبذلك تخالف السلطة التشريعية في عهد الصحابة السلطة التشريعية التي تضع القوانين في الأمم الأخرى؛ إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها»[1]، أما الأولى فهي مقيدة بالنصوص الشرعية وبالقواعد والمقاصد الشرعية، ودائرة في عملها تحت سيادة الشرع.

ومع اختصاصهم بالتشريع كانوا يشيرون على الخليفة مثلما يشير عليه سائر الكبار من أهل الحل والعقد، وذلك فيما لا يدخل في الحل والحرمة من أمور الرأي والحرب والمكيدة والمسائل المتعلقة بتدبير الشأن العام.

وقد كان الخليفة يشارك السلطة التشريعية في استخلاص الأحكام، لأنه كان من جملة المجتهدين، وكان أحيانًا يعمل بما أداه إليه اجتهاده ما لم يحل بينه وبين العمل به ظهور رأي جماعة المجتهدين عليه، «وإذا كان من حق الخليفة أن يجتهد

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د.إبراهيم النجار ص٤٢٨.

برأيه فيما يعرض من مسائل، فإنه يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه رئيسًا للسلطة التنفيذية، كذلك القاضي الذي تتوفر فيه صفات الاجتهاد فهو إن حكم برأيه؛ فإنما يجتهد بوصفة من المجتهدين، لا بوصفه من أعضاء السلطة القضائية»[(١)].

روى أبو عبيدة في كتاب القضاء عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا أو بكذا، فإن لم يجد سنة سنَّها النبي ﷺ جمع رُءُوسَ الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيه على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك...»[(٢)].

فرجوع الخليفة إلى المجتهدين لسؤالهم عن علم علموه من رسول الله ﷺ في المسألة المعروضة، ثم لاستشارتهم فيما لم يرد فيه نص، يعتبر ردًا على السلطة المختصة، أما اجتهاده وقضاؤه بما ظهر من كتاب الله فلا يعد تجاوزًا للسلطة التشريعية ولا تعديًا عليها؛ لأنه من المجتهدين، ولأن الحكم الشرعي إذا ظهر في الكتاب أو السنة فالسلطان له، وعلى الجميع - سواء السلطة التشريعية أو التنفيذية - أن يخضعوا لسلطانه، ولأن رجال السلطة التشريعية لن يسكتوا إذا

---

(١) ينظر: نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة د.محمود حلمي ص٣٩٢، دار الفكر العربي- مصر، ط١- ١٩٧٠م.

(٢) أخرجه الدارمي، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة (١/ ٢٦٢) ح(١٦٣)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٩٦) ح(٢٠٣٤١)، وقال حسين أسد في تخريجه على سنن الدارمي: رجاله ثقات، غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر؛ فالإسناد منقطع .

خالف الخليفة - من وجهة نظرهم - دستور الأمة (الكتاب والسنة)؛ لذلك عندما رأى عمر رأيه في سواد العراق، وأراد ألا يقسم الأرض المغنومة على المقاتلين، وأن يتركها فيئًا للمسلمين وقف الصحابة واعترضوا، وناقشه المجتهدون من الأمة، وراجعوه وراجعهم، وجادلوه وجادلهم، حتى اقتنع سوادهم الأكبر برأيه فمضى فيه[1].

«وقد كان في استشارة الخلفاء وأهل الفتيا بعضهم بعضًا ما يجعل من جماعتهم المحدودة شبه مجلس نيابي صغير ينقصه النظام، ولكن يعوضهم عنه ما كان منهم من تقليب المسائل على وجوهها وبحثها من جميع نواحيها»[2].

وإن تعويل الخلفاء على إجماع المجتهدين، برغم أنه لا يعكس سيادة الأمة بالمعنى الغربي الوضعي، إلا أنه يعد «هو نواة المبدأ الحديث الذي يجعل الأمة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية، هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون؛ أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد»[3]، وأن سلطانهم التشريعي لا يتعدى على سيادة الشرع؛ لأنهم لا يصنعون القوانين، وإنما يستمدونها من الشرع.

وقد اتفقت الأمة - برغم اختلافها في بعض الفروع المتعلقة بالدلالات - على أن الكتاب والسنة هما مصدر التشريع، واتفق أهل السنة والجماعة على أن

---

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان ص١٤٠، وما بعدها.
(٢) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار ص٤٣٠.
(٣) ينظر: فقه الخلافة وتطورها للسنهوري ص٥٣.

الإجماع هو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة، وعلى أن الإجماع لا ينشئ الحكم وإنما هو علامة على حكم الله في المسألة، واتفق جمهور أهل السنة - عدا الظاهرية - على أن القياس دليل شرعي معتبر، وعلى أنه آلية الاجتهاد الأولى لاستنباط الأحكام غير المنصوصة[1].

وهناك أصول أخرى للاستدلال كالاستصلاح والاستحسان الاستصحاب وغيرها[2]، قد اختلف العلماء في تقريرها واعتمادها، لكن الذي لم يختلفوا فيه هو أن كل ما سوى الوحيين من أدلة الأحكام راجع إليهما وصادر عنهما، ولا يمكن أن يحظى بالاستقلال التام، وهذا ما يؤكد سيادة الشرع، ويؤكد كذلك استقلال التشريع عن الحكومة.

وبعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين لتظهر نواة المدارس الفقهية التي تعتبر مؤسسات تشريعية قائمة على أصلين: الأول: سيادة الشرع، الثاني: أن السلطان التشريعي في يد المجتهدين من الأمة، فظهرت مدرسة الرأي في العراق والتي وضع حجر الأساس لها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، وفي مقابلها مدرسة السنة التي وضع لبناتها الأولى علماء الصحابة في المدينة، من أمثال عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وعائشة وغيرهم.

وإذا كان عهد الصحابة قد شهد شهرة واسعة للمجتهدين من الصحابة

---

(١) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الشهير بابن قدامة (١/ ٣٤)، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢- ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، وشرح التلويح على التوضيح، التفتازاني (٢/ ١٠٤-١٠٨)، والتقرير والتحبير، ابن أمير حاج (٢/ ٢١٢).

(٢) ينظر: المهذب في علم أصول الفقه، د.عبد الكريم النملة (٣/ ٩٥٩-٩٦٦، ٩٩١-١٠٠٠، ١٠٠٣-١٠١٥)، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني ص٢١٠-٢٣٠، ٢١٤-٢٣٤، ٢٣٢-٢٤٢.

أمثال: عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومعاذ وزيد بن ثابت وغيرهم، فإن عصر التابعين شهد شهرة واسعة لمجتهدين كبار، كان على رأسهم الفقهاء السبعة في المدينة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهم الذين اعتد مالك بإجماعهم[١].

ثم ظهرت المذاهب الفقهية الكبرى التي شهدت طفرة عظيمة في الاجتهاد الفقهي القائم على أصول ودعائم علمية راقية، وكان أشهر هذه المذاهب هي المذاهب الفقهية الأربعة: مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد بن حنبل، فكانت هذه المذاهب هي المؤسسات التشريعية العظمى التي تمثل السلطة التشريعية في العصور التي تلت عصر الخلفاء الراشدين.

وظل باب الاجتهاد مفتوحًا، وظلت هذه المذاهب هي المرجعية التشريعية للأمة الإسلامية حكامًا ومحكومين في جميع المجالات؛ حتى جاء في عصور متأخرة علماء أغلقوا باب الاجتهاد، فنتج عن ذلك أن استجدت مسائل ونوازل في حياة الأمة لم يفِ تراث هذه المذاهب بمعالجتها: «فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامي عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس، والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية»[٢].

مما أدى بعد ذلك إلى وقوع الدول الإسلامية فريسة العلمانية، ودخلتها نظرية

---

(١) ينظر: المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ص٤١١، تحقيق: د.محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط٣- ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص٥١.

السيادة الغربية، وغزتها قوانين غير شرعية، وصارت السلطة التشريعية فيها أبعد ما تكون عن الشريعة الإسلامية؛ وما كان هذا ليحدث لو أن باب الاجتهاد ظل مفتوحًا؛ ليلبي حاجات الأمة في كل ما ينزل بها.

وهذا هو الذي دفع بعض المعاصرين من أمثال الأستاذ محمد عبده وغيره إلى الدعوة إلى الاجتهاد، ولقد تجاوب بهذه الصيحة الصادقة علماء وأساتذة جامعات وشيوخ كبار ونهضوا لهذا الواجب الكبير؛ فبدأت من جديد حركة الاجتهاد والتجديد، وصارت الأمة بفضل هذه الجهود مؤهلة للعودة إلى سيادة الشريعة، عن طريق جعل السلطة التشريعية في يد المجتهدين من الأمة خاصة.

ولقد أوجدت الأمة الإسلامية مؤسسات كبرى تقوم بالاجتهاد الجماعي، الذي كان يقوم به المجتهدون من الصحابة، ولكن بآليات معاصرة، وقد تمثلت هذه المؤسسات في المجامع الفقهية الكبرى مثل: مجمع البحوث والإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ومجمع رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وغيرها من المجامع التي جاءت بعدها وحذت حذوها، إلى جانب مشاريع الاجتهاد الجماعي الأخرى كمشاريع الموسوعات الفقهية الكبرى مثل مشروع الموسوعة الفقهية الكويتية.

كما ناقش العلماء المعاصرون إمكانية تجزئة الاجتهاد، بمعنى أن يوجد في كل فرع من فروع الشريعة متخصصون وخبراء يملكون أدوات الاجتهاد فيه وإن لم يستكملوا آلات الاجتهاد المطلق؛ وذلك لتوسيع دائرة الاجتهاد وتيسير أمره.

وهذا الجهد المبارك يعتبر أرضًا خصبة لنمو واختيار السلطة التشريعية، التي يتمثل فيها بصدق سيادة الشرع وسلطان الأمة.

أما عن كيفية الاختيار وطريقة التكوين: فهي من الآليات التي تختلف من عصر لآخر، فإذا نظرنا إلى السلطة التشريعية في عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم، نجد أنهم لم يكتسبوا هذه السلطة بتعيين الخليفة ولا بانتخاب الأمة لهم، وإنما اكتسبوها بمميزاتهم الشخصية التي امتازوا بها[1]، فجاء التكوين بطريقة فطرية تلقائية بسيطة كبساطة الحياة آنذاك[2].

وأما في الواقع المعاصر فيمكن أن تتشكل السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية من المجتهدين في العلم الشرعي؛ وذلك باتباع آليات معاصرة لا يتنافى العمل بها مع القواعد والأصول الشرعية، فيرى بعض الباحثين[3] - على سبيل المثال - أنه بالإمكان أن تشكل هيئة بمعرفة الحكومة من حملة الشهادات العلمية الشرعية العالية، هذه الهيئة تعرض عليها القوانين قبل تطبيقها فما أقرته طبق، وما لم تقره يلغى. وقد اعترض بعضهم على هذا الطرح[4].

ولاشك أن هذا من نوع الآليات الفنية الذي لا إشكال فيه، وهو خاضع للدراسة، ولكن ما يهم في هذا الشأن هو وضع ضوابط شرعية تضمن عدم تعدي هذه الآليات على الأسس والثوابت.

ب- السلطة التنفيذية:

---

(١) ينظر: العلاقة بين السلطات، د.بكر راغب الشافعي ص١٦٢، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

(٢) ينظر: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د.التابعي محب ص٣٠٨، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

(٣) ينظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د.سليمان الطماوي ص٢٤٢، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين للقاضي ص٥٧٢- ٥٧٣.

(٤) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١٣٦).

يقصد بالسلطة التنفيذية في الدولة المعاصرة: الهيئة الحاكمة التي تقوم بتنفيذ القوانين وتسيير الإدارة والمرافق العامة. وهي تتكون من جميع المسئولين في الدولة من رئيس الدولة والوزراء والموظفين(١).

وتعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وهي في الحقيقة تتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري. والثانية منهما منضوية تحت لواء الأولى، وداخلة تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها.

ويطلق الفقهاء المسلمون عبارة (الولاية العامة) على جميع سلطات الدولة التي يمارسها الخلفاء والوزراء والولاة والقضاة والأعوان، وقد استعملوا هذه العبارة للدلالة على السلطة التنفيذية أو الحكومة بوجه خاص.

وقد كان الخلفاء الراشدون، لاسيما الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ÷، من واضعي أسس ومبادئ السلطة التنفيذية في الإسلام(٢).

ولم يضع الإسلام شكلًا محددًا للسلطة التنفيذية؛ فالحكومة في الدولة الإسلامية تشكل وفق رغبات الشعب ومقتضيات العصر، وقد تكون حكومة دستورية برلمانية، أو دستورية غير برلمانية، أو نظامًا رئاسيًا، أو غير ذلك من الأشكال، بشرط أن تكون حكومة شورية غير دكتاتورية أو متسلطة طاغية باغية، ونحو ذلك من الأشكال القائمة على الظلم والاستبداد والتعسف، مما يرفضه الإسلام.

---

(١) ينظر: النظم السياسية، د. ثروت بدوي (١/ ١٥٣)، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١- ١٩٧٠م، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص٤٥ .

(٢) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص٤٥، وتراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، د. صبحي محمصاني ص١٣٤ .

وسلطات الحكومة الشورية في الدولة الإسلامية الحديثة هي تلك السلطات المعترف بها في كافة الدول المعاصرة، ولكن ثمة ضوابط تحكم هذه السلطات في الدولة الإسلامية، تستلزم أن تمارس الدولة سلطاتها المختلفة على مستوى أخلاقي سامٍ؛ بما يحقق مصلحة المواطنين، وفي إطار العدل الإسلامي الذي لايفرق بين مواطني الدولة بسبب أصل أو لون أو جنس أو عقيدة(١).

ولاتختلف السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية عن مثيلتها في النظم الوضعية المعاصرة؛ حيث تتكون من جميع المسئولين والعاملين في الدولة، وفي مقدمة هؤلاء: رئيس الدولة سواء سمي خليفة أم إمامًا أم أميرًا للمؤمنين أم سلطانًا أم ملكًا، أم سمي بأي اسم آخر، مثل ما أطلق عليه بعد ذلك، ومن أعضاء السلطة التنفيذية: الوزراء، والولاة على الأقاليم، وقواد الجيوش، والعمال والمحتسبون ورجال الشرطة، وسائر الموظفين في الدولة الإسلامية(٢).

الحكومة في النظام الإسلامي:

إذا كانت السلطة التنفيذية هي السلطة التي تقوم بإدارة شئون الدولة في حدود الإسلام، كإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وتعيين الموظفين .وعزلهم،، وتوجيههم ومراقبة أعمالهم، وقيادة الجيش وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وإبرام المعاهدات، ونحو ذلك؛ فإن الخليفة هو رأس هذه السلطة ومحورها وقطبها، وهو المسئول أمام الأمة عن قيامها بدورها.

---

(١) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عالية قاض ص٤٥، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان ص١٤٠-١٤١، دار النهضة العربية-القاهرة، ط١- ١٩٧٠م.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ١٤٤-١٤٥)، و نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عاليه قاض ص٤٦.

ولأن الخليفة لا يستطيع وحده أن يقوم بأعباء السلطة التنفيذية؛ وجد في الإسلام ما يسمى بالجهاز الوزاري والإداري، وهو ما يمكن أن يسمى الآن بالحكومة، «والحكومة أخص من الدولة، ويراد بها الهيئة الحاكمة.. وهي الأداة التي تتولى بها الدولة مهمتها، وهي حماية مصالح الرعية في الداخل والخارج»(١).

ولقد ظهر هذا الجهاز الحكومي مع بداية نشوء الدولة في المدينة المنورة في عهد النبي ﷺ؛ إذ كان يرسل إلى القبائل والقرى والأمصار من يصلي بالناس ويقوم على أمر الزكاة، ومن يقضي بين الناس بكتاب الله، ومن يقود الجيوش، وغير ذلك، فلقد أرسل ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيًا(٢)، وكان أول نائب له على مكة عتاب بن أسيد، وأعطاه على عمله مرتبًا قدره درهم واحد في اليوم(٣).

وكان الأمر يمضي على هذه التلقائية وعدم التعقيد، «ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة، التي نمت واتسعت بسرعة خارقة على القائمين بالأمر- أن يضعوا لها النظم الإدارية التي تكفل لها المنعة والقوة، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة، فلقد اتسعت الدولة الإسلامية في عهد أبي بكر وعمر اتساعًا عظيمًا، بعد الفتوح الكثيرة في العراق وفارس والشام ومصر وغيرها؛ فلم

---

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدورة الإسلامية، د.إبراهيم النجار، ص٣٦.

(٢) تقدم تخريجه ص٥١٣.

(٣) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٥٠٠)، وفقه السيرة للغزالي ص٣٩٩، وقال الألباني بعد قول الغزالي: «وجعل (عتّاب بن أسيد) أميرًا على مكة»-قال: « إلى هنا حديث حسن ذكره ابن هشام وابن جرير، عن ابن إسحاق بدون سند؛ ورواه الحاكم عن مصعب بن عبد الله الزبيري معضلاً أيضًا، وعمر بن شبّة في كتاب مكة عن عمر مولى غفرة معضلاً أيضًا، والمحاملي في الجزء الخامس من (الأمالي) عن أنس بن مالك بسند ضعيف، ولكنه يتقوى بهما قبله إن شاء الله، وأما باقي الحديث، فلم أجد له سندًا وإن كان مشهورًا.. ». ينظر: فقه السيرة للغزالي بتعليق الألباني ص٣٩٩.

يكن بدًا من وضع تقسيم إدراى منظم، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب ﷺ، الذي يعتبر بلا جدال من أفذاذ التاريخ المشهود لهم بالكفاية الإدارية والسياسية»[1].

ولم يقتصر ظهور الجهاز الوزاري والإداري (الحكومة) على عهد الخلفاء الراشدين- وإن كان ذلك كافيًا في الدلالة على اشتمال النظام السياسي الإسلامي على هذا الجهاز الهام- حيث إن النبي ﷺ دلنا على سنة الخلفاء الراشدين فقال: «**عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي**»[2]، ولأنهم صحابة النبي ﷺ، وأقرب الناس إلى الوحي؛ فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم حجة على الناس.

غير أنه قد وُجد من فعل الرسول ﷺ بالمدينة مايؤكد ظهور هذا الجهاز ووجوده وتشكله داخل النظام السياسي عليه.

بل إن فكرة الوزارة لها أصل في كتاب الله تعالى، فقد قال جل وعلا: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي﴾ [طه: ٢٩-٣١].

فإذا كانت الوزارة جائزة في النبوة؛ فهي في الإمامة أولى بالجواز[3].

غير أن هذا الجهاز الذي اشتمل عليه النظام الإسلامي، تدرج من الصورة الأولية التي تناسِب واقع النظم السياسية وطبيعة الدولة آنذاك، إلى صورة أكثر تعقيدًا وتداخلًا بعد ذلك، بحسب التطور والمستجدات الحادثة.

---

(١) ينظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، ص٢٠٥، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة- مصر، ط١- ١٩٧٩م.

(٢) تقدم تخريجه ص١٠٦٣، ١٠٦٤.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٤/ ١٩٧)، ومذكرات في نظام الحكم والإدارة ص٦٢.

وهذا التطور محصور في الجانب المؤسسي الفني، ففي عهد رسول الله ﷺ تكونت نواة الإدارة، ثم «سار أبو بكر بسيرة الرسول ﷺ في الإدارة الإسلامية، واحتفظ بالعمال الذين استعملهم صاحب الشريعة والأمراء الذين أمرهم، وقام أبو عبيدة بشئون المال وعمر بأمر القضاء.. وقسمت الجزيرة العربية إلى ولايات أو عمالات، كمكة والمدينة والطائف وصنعاء.. وقسمت الحجاز إلى ثلاث ولايات، واليمن إلى ثمان، والبحرين وتوابعها ولاية.. ووضحت صورة التنظيم الإداري في عهد عمر لاتساع رقعة الدولة الإسلامية.. ودون الدواوين التي تشبه الوزارات اليوم.. ونحو ذلك من التقسيمات الإدارية السديدة»[1].

وظل نظام الإدارة في الدولة الإسلامية يتطور في جانبه المؤسسي الفني حتى وصل إلى هذه الصورة الكاملة التي دونها الفقه السياسي الإسلامي.

يقول الإمام الماوردي: «وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام:

فالقسم الأول: مَن تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء؛ لأنهم يُستنابون في جميع الأمور من غير تخصيص.

والقسم الثاني: مَن تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.

والقسم الثالث: مَن تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم كقاضي

---

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحلي (٨/ ١٢١٧).

القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

والقسم الرابع: مَن تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد أو إقليم، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جند؛ لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره»[1].

كما قسم الإمام الماوردي[2] الوزارة إلى نوعين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ[3]، وهذا التقسيم ليس تقسيمًا إنشائيًا، وإنما هو تقسيم نتج عن استقراء واقع

---

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص٢٥.

(٣) الوزارة نَوْعَانِ: وزارة تَفْوِيض، ووزارة تَنْفِيذ.

أ- وزارة التَّفْوِيض: هُوَ أَن يُفَوض إِلَيْهِ الإِمَام أَو السُّلْطَان جَمِيع الْأُمُور الْمُتَعَلّقَة بِهِ، يدبرها بِرَأْيِهِ، ويمضيها على اجْتِهَاده، بِهَذَا يسْتَقلّ بالولايات الْعَامَّة من تَقْلِيد الْقُضَاة، والحكام، والولاة، وتجنيد الأجناد، وَصرف الْأَمْوَال، وَبعث الجيوش، وَسَائِر الْأُمُور السُّلْطَانِيَّة، ثمَّ يطالع الإِمَام أَو السُّلْطَان بِمَا أَمْضَاهُ ودبر؛ لينْظر فِيهَا بِرَأْيِهِ واجتهاده، فَيقر مَا يصوبه ويستدرك مَا يردهُ. وَيعْتَبر فِي هَذَا الْوَزير الْمَوْصُوف بوزير التَّفْوِيض مَا يعْتَبر فِي الإِمَام أَو السُّلْطَان، إِلَّا النّسَب فَإِنَّهُ لَا يعْتَبر فِيهِ كَونه قرشيًا.

ب- وَزِير التَّنْفِيذ: وَهُوَ الَّذِي ينفذ عَن الْخَلِيفَة أَو السُّلْطَان مَا يَأْمر بِهِ، ويمضي مَا حكم بِهِ. ويخبر بِمَا تقدم سُلْطَانه بِهِ من تَقْلِيد الْوُلَاة والحكام، وتجهيز الجيوش والبعوث وَغير ذَلِك من الْأُمُور السُّلْطَانِيَّة، من غير أَن يستبد هُوَ بِشَيْء من ذَلِك. ويعرض هُوَ على السُّلْطَان مَا يرد من الْأُمُور المهمة لِيَتَقَدَّم السُّلْطَان فِيهَا بِمَا يرَاهُ أصوب. وَيشْتَرط فِي وَزِير التَّنْفِيذ هَذَا أَن يكون من أهل الصدْق وَالْأَمَانَة والعفة، والديانة والفطنة والصيانة، وبصيرًا بالأمور سالما من الْأَهْوَاء والشحناء بَينه وَبَين النَّاس. وَيشْتَرط ذَلِك فِي وَزِير التَّفْوِيض، وَهُوَ أولى.

ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم الكناني الشافعي، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة - قطر، ط٣- ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م، والأحكام السلطانية، للماوردي ص٥٠، والأحكام السلطانية للفراء ص٢٩، ومآثر الإنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي

الحكم في الأمة الإسلامية.

ووزير التفويض واحد لا يتعدد، ويشترط فيه ما يشترط في الخليفة عدا النسب [1]، وهو عام النظر، وكل ما صح من الإمام صح منه عدا ثلاثة: ولاية العهد، واستعفاء الأمة من منصبه، وأن للإمام أن يعزل من ولَّاه وزير التفويض، وليس العكس[2].

والعلاقة بين وزير التفويض والإمام تحكمها أصلان:

الأول: أن ولاية الخليفة هي الولاية الأصلية المستمدة من عقد الخلافة، أما ولاية وزير التفويض رغم عموميتها فإنها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة.

والثاني: أن الخليفة ملتزم برغم وزارة التفويض أن يشرف بنفسه على أمور المسلمين، وألَّا يركن في ذلك إلى أحد ولاته [3].

ويلاحظ أن منصب وزير التفويض يكاد «... ينطبق على منصب الوزير الأول، أو رئيس مجلس الوزراء، كما تعرفه الأمم الحديثة في النظم المعاصرة، وأظهر الأدلة على هذا أنه لا يجوز أن يتعدد، وأنه عام الولاية والنظر، ويقوم مقام رئيس الدولة»[4].

«فمنصب وزير التفويض في الدولة الإسلامية يشبه منصب رئيس الوزراء

=

(١/ ٧٤)، والمنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيزري، تحقيق: علي الموسى ص٢٠٢، مكتبة المنار – الزرقاء.

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص٢٨-٢٩.

(٣) ينظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة ص٦١.

(٤) ينظر: نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د.إسماعيل بدوي ص٣٥٣، دار الفكر العربي، ط١- ١٩٨٤م.

في الحكومات ذات النظام البرلماني ؛ لأن شروط وزير التفويض مثل شروط رئيس الدولة، إلَّا فيما يقتضيه كل منصب من هذين المنصبين، واختصاصاته كاختصاصاته، إلَّا فيما يقتضيه منصب رئيس الدولة من اختصاصات أوسع»[1].

ووزارة التنفيذ ليست كوزارة التفويض؛ إذ لا يجوز أن يتعدد وزير التفويض، بينما يجوز تقليد أكثر من وزير تنفيذ[2].

كما أنه لا يشترط في وزير التنفيذ ما يشترط في وزير التفويض، حتى قيل: إنه لا يشترط فيه الحرية ولا العلم، وإنما يشترط الكفاية فيما كلف فيه من أعمال إضافة إلى شروط: الأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع، والذكاء والفطنة [3]... إلخ.

ومن هنا يمكن القول بأن وزراء التنفيذ يشبهون الوزراء في النظم البرلمانية المعاصرة.

وكما اشتمل النظام الإسلامي على الجهاز الوزاري اشتمل كذلك على جهاز إداري، يمكِّن الخليفة ووزير التفويض من إدارة شئون البلاد، مهما اتسعت أطرافها، وقد تمثل هذا في ولاة الأمصار، أو أمراء الأقاليم، وهذه الإمارة على ضربين: عامة، وخاصة.

ويناط بالأمير على بلد أو إقليم مسئوليات منها: الأحكام، وتولية القضاء، وتدبير الجيوش، وحماية الدين والبلاد من جهته، وإقامة الحدود وجباية الصدقات...إلخ.

وهذا الأمير أو الوالي قد يوليه الخليفة، وقد يوليه وزير التفويض، فإذا كان الذي ولَّاه هو الخليفة فليس لوزير التفويض عزله ولا نقله، وإنما له تصفح أعماله،

---

(١) ينظر: نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د.إسماعيل بدوي ص٣٥٤، و ينظر أيضًا: السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون –القاهرة، ١٩٧٨م.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣١.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٢٩-٣٠.

وإذا كان الذي ولَّاه هو وزير التفويض فله عزله ونقله، وينعزل بعزله وبموته، إلا إذا كان قد ولَّاه بأمر الخليفة، وموت الخليفة ينعزل به الوزير ولا ينعزل به الأمير.

وليس على الأمير على إقليم أو بلد مطالعة الخليفة بما أمضاه من عمل على مقتضى إمارته إذا كان معهودًا، إلَّا على وجه الاختيار تظاهرًا بالطاعة، فإن حدث حادث غير معهود فعليه مطالعة الخليفة.

ويشترط في الأمير إذا كانت إمارته عامة ما يشترط في وزير التفويض؛ لاشتراكهما في عموم التفويض، وإذا كانت خاصة فإنها تقصر عن شروط الإمارة العامة بشرط العلم [1].

ج-السلطة القضائية:

ويقصد بالسلطة القضائية في الإسلام: «الجهة التي تملك إصدار الأحكام الشرعية وتبت في القضايا المتنازع فيها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح» [2].

وعرفها بعضهم بأنها: «القوة والتمكن من تنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد على جهة الإلزام» [3].

وهي عند علماء القانون: «السلطة التي يُعهد إليها بتفسير القانون وتطبيقه

---

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٥-٣٩.

(٢) ينظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح الفوزان ص٣١-٣٢، دار العاصمة- الرياض، ط١- ١٤١٥هـ.

(٣) ينظر: السلطة القضائية في الإسلام، د.شوكت محمد عليان ص٦١، نقلًا عن النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، د.منير البياتي ص٢٦٥، دار النفائس-الأردن، ط٣-١٤٣١هـ-٢٠١١م.

على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم»[١].

وتتولى السلطة القضائية في الأصل الفصل في المنازعات التي تُرفع إليها من الخصوم، وتطبيق حكم القانون عليها، إقامةً لميزان العدالة على وجه الأرض، وإحقاقًا للحق بين المتقاضين.

ولقد وجدت السلطة القضائية في الدولة الإسلامية في جميع عصورها، ففي عصر النبوة كانت في يد النبي ﷺ: «وكان النبي ﷺ أول قاضٍ في الإسلام، وكان قضاؤه ملزمًا لأنه سنة، فهو إذا قضى في حادثة كانت له صفتان: صفة المشرِّع.. فيبين القاعدة القانونية الواجب تطبيقها في الحادثة، ثم له أيضًا: صفة القاضي، التي يقضي بها في المنازعات، ويفض بها الخصومات»[٢].

وقد كان نظام القضاء في عهد رسول الله ﷺ، واضحًا وافيًا بالغرض، محققًا لحاجات الناس، صالحًا لأن يكون أساسًا لنظام قضائي من الطراز الأول لأدق الأنظمة وأرقها[٣].

ولما توفي رسول الله ﷺ انتقلت مسئولية القضاء بعده إلى الخلفاء والصحابة رضوان الله عليهم.

ولقد كانت السلطة القضائية والسلطة التنفيذية متحدتين في عهد رسول الله ﷺ، فكان رسول الله ﷺ هو الذي يباشر السلطتين، وكذلك ولاته في الأمصار؛ كعلي في اليمن، وعَتَّاب في مكة، وكذلك كانت في عهد أبي بكر وصدرًا من خلافة

---

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار ص٤٤١.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص٤٤١.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص٤٤٧-٤٤٨.

عمر؛ ثم لما اتسعت المسئوليات في عهد عمر فصل القضاء عن السلطة التنفيذية، فكان عمر يرسل إلى المصر من الأمصار اثنين؛ أحدهما واليًا، والآخر قاضيًا، مثلما فعل في البصرة؛ إذ ولَّى عليها أبا موسى الأشعري، وجعل عبد الله بن مسعود على القضاء[(١)].

أما بالنسبة للأسس والنظم القضائية؛ فإن عمر قد أضاف تقنية جديدة بوضع الدواوين، بالإضافة إلى التأكيد على الأسس التي أرساها النبي ﷺ[(٢)].

ويعتبر النظام القضاء في الإسلام نظامًا إسلاميًا خالصًا، لم يشبهه شيء مما كان عند الأمم الأخرى، أرست دعائمه وقواعده الشريعة الإسلامية دون أي نقل أو اقتباس أو تقليد[(٣)].

وتتمثل أسس النظام القضائي في الإسلام- وهي الأسس التي أخذ ببعضها النظام القضائي الحديث- بالمبادئ التالية:

١ـ استقلال السلطة القضائية. ٢ـ المساواة أمام القضاء.

٣ـ التفريق بين اختصاص المحاكم. ٤ـ التقاضي على أكثر من درجة.

٥ـ تعدد القضاة والقاضي الفرد.

٦ـ استقرار المحاكم في مراكزها واستمرار العمل القضائي.

٧ـ واجب القاضي في إصدار الحكم وتعليله.

٨ـ وجود معاونين للقضاء. ٩ـ علانية المحاكمة.

---

(١) ينظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح الفوزان، ص٣٢، دار العاصمة- الرياض، ط١- ١٤١٥هـ.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٨٥-٨٦).

(٣) ينظر: القضاء والعرف في الإسلام، د.سمير عالية، ص٤٢، ٤٣.

١٠ـ كفاءة القاضي ونزاهته[١].

ونخلص مما سبق إلى نتيجة هامة، وهي أن النظام السياسي الإسلامي اشتمل - فيما اشتمل عليه - على حكومة كاملة التشكيل تامة الهيكل، لها سند شرعي وضوابط شرعية، تفوق وتسبق في سموها وتفردها وعدالتها وكفاءتها وشمولها وتنوعها وتميزها كافة أنظمة الحكم الحديثة، وقبل ذلك وبعدها تتفرد في مرجعيتها الربانية.

فهذا هو نظام الحكم في الإسلام نظام فريد متميز، لم يشبه نظامًا جاء قبله، ولا يشبهه نظام جاء بعده، فهو «ليس ملكيًا؛ فلا وراثة فيه للملك، ولا مكان لأحد فيه فوق القانون، ولا امتيازات فيه لشخص الحاكم، وليس جمهوريًا؛ لأن نظام الحكم في الإسلام قائم على أساس أن الحكم والتشريع والسيادة لله، بخلاف الجمهوري الديموقراطي الذي يجعل ذلك للشعب ... وليس إمبراطوريًا؛ إذ لا فرق فيه بين شعوب بلدة وأخرى، ولا بين الأطراف والمركز، وليس اتحاديًا تنفصل أقاليمه بالاستقلال الذاتي وتتصل بالحكم العام»[٢] وإنما هو نظام فريد متميز، إنه النظام الإسلامي.

***

---

(١) ينظر في عرض هذه المبادئ: موسوعة أصول المحاكمات، د.إدوار عيد (٢/)٢٢ وما بعدها، بيروت، ١٩٧٨م، والقضاء والعرف في الإسلام، د.سمير عالية، ص١١ـ ١٤٠، و نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د.سمير عالية ص٦٢-٦٨.

(٢) ينظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم ص ٢٨ - ٣٣.



الفصل الثاني

الأحـــلاف السياسيــة داخل الدول الإســـــلامية





تمهيد

كما سبق فإن الأحلاف السياسية هي إحدى صور الأحلاف التي يمكن أن تعقد بين الدول والجماعات، وإذا كانت هذه الأحلاف متصورة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؛ سواء أكانت إسلامية أو غير إسلامية -على غرار ماسبق من تفصيل عند الحديث عن الأحلاف العسكرية- إلا أنه في الواقع المعاصر ظهرت بعض الصور الجزئية لهذه الأحلاف بين الكيانات السياسية الموجودة داخل الدولة الواحدة؛ فيما يعرف بالأحزاب، التي هي إحدى آليات مايعرف بالتعددية السياسية والتي هي أحد إفرازات (النظام الديمقراطي) الغربي، وهذا بدوره ألقى بجملة من التساؤلات حول شرعية هذه التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وكذلك حول مفهوم الأحزاب ومشروعيتها في الدولة الإسلامية.

وهل يوجد في الدولة الإسلامية بديل يمكن من خلاله تحقيق الإيجابيات التي قد تتصور في هذه الأحزاب، ويتلافى السلبيات الناشئة عن وجودها، وهل يختلف حكم هذه التعددية وتلك الأحزاب في حالة الدول العلمانية المعاصرة وأنظمتها.

وكذلك ماحكم التحالفات المرحلية بين الكيانات الإسلامية؛ سواء بين بعضها البعض، أم بينها وبين بعض الأحزاب العلمانية، خلال سعيها إلى تحكيم الشريعة لتحقيق بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد؟ وهل الأمر على إطلاقه أم إنَّ له شروطًا وضوابط؟

فهذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية:

المبحث الثاني: التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة.

المبحث الثالث: التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية.

المبحث الأول

التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية

تمهيد:

لايخفى على أحد من المهتمين بالثقافة والاجتماع والسياسة أن فكرة التعددية أصبحت من أكثر المقولات تداولًا في عالم اليوم؛ إذ نالت شيوعًا وصيتًا في كل مجال من المجالات، من علم وفكر ودين، إلى اجتماع وثقافة وسياسة واقتصاد، وأصبحت من أكثر شعارات العصر الرنانة البراقة المستحسنة التي يلهج بها كل أحد ويتزين بها، وباتت دليلًا على الانفتاح والسماحة والتمدين.

وإذا كانت التعددية السياسية أحد أبرز تطبيقات الديمقراطية العلمانية التي تدين بها المجتمعات الغربية، وكانت إفرازًا طبيعيًا لهذه الأنظمة العلمانية التي انعدمت لديها الثوابت، فأطلقت الحريات، وقدست الإرادات الفردية، وفصلت الدولة عن الدين، حيث وجدت في هذا الأسلوب سبيلًا يمنحها الاستقرار السياسي وينأى بها عن الانفجارات والانقلابات العسكرية التي شقيت بها ما يعرف بدول العالم الثالث، وألقت شعوبها في أتون القهر والاستبداد والطغيان- فهل تسمح الدولة الإسلامية بتلك التعددية السياسية، وهل تتسع المذهبية الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية؟

سؤال يتردد بقوة على صعيد العمل السياسي في واقعنا المعاصر، ويلاحق به أصحابه طلائع الحركة الإسلامية في كل مكان.

وبعيدًا عن الدافع من وراء هذا التساؤل؛ أهو نوع من الخبث لإحراج الحركة الإسلامية وتقديمها إلى الأمة باعتبارها حليفة للقهر والدكتاتورية، وأنه لا

مكان في ظلها للتعدد والمعارضة السياسية.

أم هو محاولة لإظهار عجز الحركة الإسلامية عن أن تقدم تصورًا متكاملًا مقبولًا لمستقبل العمل السياسي، وبرنامج الحل الإسلامي الذي تنشده وتلح في طلبه صباح مساء، وأنها بذلك تقتحم السير بالشعب إلى طريق مجهول لم تسبر أغواره ولم تعرف أبعاده؟!

سواء كان هذا هو الدافع أو ذاك، أو هو سؤال جاد بهدف الوصول إلى الحكم الصحيح والرؤية الصائبة في هذه المسألة المحدثة التي لاعهد للأمة بها من قبل- فإن هذا السؤال جدير بالبحث والإجابة عليه، وهذا ما نتناوله في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين:

- **المطلب الأول: مصطلح التعددية السياسية والأحزاب والمعارضة.**
- **المطلب الثاني: حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية.**

المطلب الأول

مصطلح التعددية السياسية والأحزاب

أ- التعددية:

التعددية لغة: مأخوذة من العدّ والعدد والعديد والتعدد: الكثرة[1]، والتعددية تعني المتعدد أو المتكثر[2]، ويقال: تعدَّد الشيء؛ أي صار ذا عدد، ونقول: تعدد الأصول، وتعدد الحقائق، وتعدد الغايات، وتعدد القيم[3]...إلخ.

التعددية؛ المفهوم والمصطلح:

مما ينبغي الانتباه إليه عند التعرض لتعريف (التعددية) ضرورة التفريق بين التعددية كمفهوم، والتعددية كمصطلح؛ **فالتعددية كمفهوم يقوم على اعتقاد أساسي مفاده**: أن هناك أشياء عديدة؛ سواء في المعتقدات أو المؤسسات أو المجتمعات؛ وهي بهذا الاعتبار ترادف التنوع والتباين والاختلاف أيًا كان نوعه أو منشؤه[4].

وعلى الرغم من انتشار مفهوم (التعددية) وذيوعه؛ إلا أن هذا المفهوم في حقيقته يحوي كثيرًا من الغموض، وهو مايجعل الاتفاق على معنى واحد ومدلول محدد له أمرًا صعبًا، وهو مادفع بعض الباحثين إلى القول: إنه «ينبغي لنا أن نسلم بتعدديَّة التعدديَّة»[5].

---

(١) ينظر: كتاب العين (١/ ٧٩)، تاج العروس (١/ ٢١٠٧).

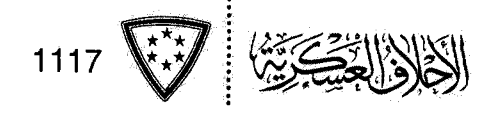
(٢) ينظر: المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين ص١٣٢، دار التقدم، ط ١٩٨٦م.

(٣) ينظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية (١/ ٣٠٥)، جميل صليبا.

(٤) ينظر: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، د.صلاح إسماعيل (١/ ٣١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٩٩٨م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص٢٨-٢٩، دار السلام-القاهرة، ط١-١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٥) ينظر: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، د.بسطامي محمد سعيد ص٨، مجلة البيان، لندن المنتدى الإسلامي، العدد (٢١٦) شعبان ١٤٢٦هـ.

=



أما التعددية كمصطلح له سماته الواضحة ومعالمه المميزة؛ فيقصد به: تلك

ويرجع الدكتور جابر سيد عوض (الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة) **سبب هذه الإشكالية في مفهوم التعددية إلى عدة أسباب:**

أولًا: بأنه يعد مفهومًا عامًا قابلًا للتطبيق على كافة المجتمعات والنظم المعاصرة، باعتباره تعبيرًا عن ظاهرة عامة وشائعة الانتشار؛ فكل الأنظمة التي يعرفها عالمنا المعاصر هي إلى حد كبير تعددية، رغم تباين صورها واختلافها في بعض الأحيان اختلافًا كليًا عن بعضها البعض.

ثانيًا: أن التعددية مفهوم مطاط، ليس فقط لكونه تعبيرًا عن ظاهرة عامة، بل أيضًا لتباين تطبيقاته، واستخدامه في كثير من الأحيان للإشارة إلى حالات وأوضاع متناقضة، الأمر الذي يصعب معه عزل المفهوم عن السياق التاريخي، وطبيعة التطور المجتمعي في كل حالة على حدة.

ثالثًا: هو مفهوم مركب، بوصفه تعبيرًا عن ظاهرة متعددة الأبعاد؛ فهناك التعددية الثقافية، والتعددية الاجتماعية، والتعددية السياسية.

رابعًا: هو مفهوم معقد، بحكم كونه مركبًا، وإن كان ليس كل تركيب يقود بالضرورة إلى التعقيد، إلا أن عملية التركيب في الظاهرة التعددية جعلت من المفهوم المعبّر عنها مفهومًا معقدًا، وذلك لارتباطه من ناحية بالعديد من المفاهيم الأخرى؛ مثل الطائفية والعرقية والدولة القومية والديموقراطية..إلخ، ولكون الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يقوم عليها من ناحية أخرى تتضمن عناصر متشابكة ومتداخلة، تتوقف بدورها على مجموعة كبيرة من العوامل والمتغيرات المتفاعلة سواء في ذلك الداخلية أو الخارجية.

وأخيرًا فإن التعددية، حسب الدكتور عوض، مفهوم مراوغ، بما يعنيه ذلك من إمكانية استخدامه، على سبيل المثال: للإشارة إلى التعددية السياسية كصيغة تهدف بالأساس إلى امتصاص السخط الشعبي، تمامًا مثلما يستخدم للتعبير عن التعددية السياسية بمعناها الشامل بكل ما ترمي إليه من الإقرار بحق كافة القوى في التعبير عن نفسها.

ويعتقد بعض الباحثين أن التعددية تختلف فيما لو كانت مفهومًا، عنها لو كانت مصطلحًا.

ويرى نفر في التعددية كمفهوم أنها ترادف التنوع والاختلاف، أما كمصطلح فيعتقد نفر آخر بأنها تمثل النظام السياسي الذي له خلفية فلسفية، ترتبط بإدراك دور الدولة وطبيعة المواطنة، بل وطبيعة الإنسان، ولها ملامح مؤسسية ثابتة مستقر عليها، وتقترن بتطور اقتصادي واجتماعي محدد ومناخ عَلماني يقوم على الفصل بين الدين والدولة، وتهدف إلى إدارة الصراع الاجتماعي. بمعنى أن التعددية كمصطلح تعبر عن أحد أشكال الممارسة الديموقراطية بالمفهوم الغربي العَلماني.

ينظر: التعددية في بحر وجودها وتعريفاتها، فاخر سلطان، بتصرف يسير، صحيفة الحوار المتمدن الإلكترونية العدد (١٦٧٥) (٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م) تصدر عن موقع http://www.ahewar.org، وينظر أيضًا: التعددية..الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، د.محمد عمارة ص٣، دار نهضة مصر - القاهرة، ط٢-٢٠٠٥م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص٢٨-٢٩.

التصورات والمناهج الغربية المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية.

وهذا التعريف لايحصرها في معناها السياسي واصطلاح السياسيين، بل يجعلها أعم من ذلك، لتشمل سائر أنواع التعددات الثقافية والاجتماعية.

ومما لاشك فيه أن المفاهيم والمصطلحات لايمكن فصلها عن بيئتها الاجتماعية وخلفيتها الثقافية والفكرية وقيمها الحضارية التي نشأت فيها؛ وهذا بدوره يدفعنا إلى البحث عن الأصول الفكرية والثقافية لهذا المصطلح.

يقول الدكتور بسطامي محمد سعيد خير: «ترجع أصول التعددية في الغرب إلى بعض الفلسفة اليونانية؛ حيث ظهرت الفكرة لمناهضة فلسفة وحدة الوجود ونقضها لها؛ ومضمونها أن الوجود ليس واحدًا، بل متعدد، وحيث بدأ الغرب يحاول النهوض بإحياء مخلفات التفكير اليوناني، بعثت فكرة التعددية الفلسفية من جديد في القرن السابع عشر الميلادي، وظلت حبيسة في الإطار الفلسفي دون أن تجد لها سوقًا نافقًا حتى بداية القرن العشرين، ثم تنامت من جديد على يد المفكرين الإنجليز مثل (وليام جيمس) و(برتراند رسل)، اللذيْن وجدت آراؤهما قبولًا فائقًا في مناخ من اليأس السائد بين العلماء آنذاك، بسبب إخفاق العلوم التجريبية في حل كثير من معضلات الكون، حتى لقد أعلن أحدهم انتصاره قائلًا: «لقد تكسرت هيمنة الحقيقة المطلقة على أيدينا» .

ومن الفلسفة انتقلت الفكرة إلى ميدان السياسة؛ حيث دعا العلماء في أوروبا وأمريكا ـ ومن أبرزهم هارولد لاسكي ـ إلى تحطيم سلطان الدولة المطلق.

وفي الفترة التي تلت انهيار الاستعمار للبلاد الآسيوية والأفريقية، ظهرت

كثير من النزاعات والحروب الإقليمية والعرقية والدينية بسبب عوامل داخلية ومكائد، مما أبرز تفكيرًا جديدًا في العلوم الاجتماعية عن التعددية وتعايش الجنسيات والثقافات والديانات، ثم انتقل داء النزاع والصراع إلى عقر ديار الغرب وخاصة في عواصمه ومدنه الكبرى؛ إذ هاجرت وهُجِّرت أعداد كبيرة من سكان آسيا وأفريقيا واستوطنت هنالك، ووجدت بين الغربيين سحنات غريبة وثقافات وديانات غير مألوفة، فكانت التعددية محاولات لحل المعضلات التي نشأت من جراء هذه الهجرات، ولاستيعاب هذا التنوع والتباين في البرامج التعليمية والمؤسسات الاجتماعية»[1].

إذن فإن التعددية بمبادئها المعاصرة الرائجة ليست إلا حلولًا أبدعها الفكر الغربي لمشكلات مختلفة، أحدثها تطوره التاريخي الخاص، ونظرته للحياة ومناهجها ونظمها، والتي تختلف اختلافًا جذريًا عن واقع ومبادئ وحضارة العالم الإسلامي.

التعددية في الإسلام:

مصطلح التعددية مصطلح طارئ وافد، لم يتداوله علماء المسلمين قديمًا، وقد تناوله بعض الباحثين المعاصرين؛ حيث ذكر أنه في جوهره يعني: «التسليم بالاختلاف؛ التسليم به واقعًا لا يسع عاقلًا إنكارُه، والتسليم به حقًا للمختلفين، لايملك أحد- أو سلطة- حرمانهم منه. وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله، أو ينحصر فيه نطاقه؛ فتكون سياسية، أو اقتصادية، أو دينية، أو

---

(١) ينظر: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، د.بسطامي محمد سعيد ص٨ وما بعدها.

عرقية، أو لغوية، أو غير ذلك»[1].

إذن فالتعددية في الاصطلاح الإسلامي تعني:

أولًا: الاعتراف بوجود تنوع واختلاف وتباين بين عامة البشر، والتسليم بذلك؛ أيًا كان هذا التنوع والتباين، وأيًا كان مصدره ومنشؤه.

ثانيًا: احترام هذا التنوع وذاك الاختلاف، وما يترتب عليهما من تباين.

ثالثًا: وضع مناهج وأسس تحكم هذا الاختلاف، في إطار مناسب منضبط، تعتمد على مبادئ كلية جامعة، تعصم المجتمعات من مخاطر التمزقات ومساوئ الخلافات[2].

التعددية السياسية:

تعتبر التعددية السياسية أهم مجالات التعددية، بل تعدُّ أول ما يرد في الذهن عند إطلاق لفظ التعددية، إضافة إلى أنها تحوي باقي مجالات التعددية؛ سواء التعددية الدينية أم الاقتصادية، وحتى الثقافية والاجتماعية، وقد حظي هذا المجال تحديدًا بعناية المفكرين والباحثين ونال أولويتهم في التناول والدراسة.

التعددية السياسية اصطلاحًا:

التعددية السياسية مصطلح حديث، لم يتعرض له الفقهاء في كتبهم، وقد عرفت

---

(١) ينظر: التعددية السياسية من منظور إسلامي، د.محمد سليم العوا ص١٢٩، مجلة منبر الحوار - بيروت - دار الكوثر، السنة ٦، العدد ٢٠ (١٤١١هـ- ١٩٩١م)، وينظر أيضًا: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص٣٠، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د.يوسف القرضاوي ص١٠٦-١١٤، دار الشروق - القاهرة، ط٢-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص٣١بتصرف.

التعددية في موسوعة السياسة بأنها: «مفهوم ليبرالي[1] ينظر إلى المجتمع على أنه يتكون من روابط سياسية متعددة، ذات مصالح مشروعة متفرقة... تحول دون تمركز الحكم، وتساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع»[2].

وعرفها آخرون بأنها: «الأحزاب والفصائل والتيارات السياسية المتعددة، التي يصب الناشطون السياسيون في قوالبها آراءهم ومواقفهم السياسية، والتي تتنافس ويسعى كل حزب منها للوصول إلى دفة الحكم، وتَسَنُّم المراكز الرسمية للسلطة؛ في سبيل إدارة الشئون العامة، على أساس ما تبنَّاه من منهج وما اعتمده من برنامج سياسي»[3].

وقريب من هذا تعريف الدكتور يحيى الجمل؛ حيث عرفها بأنها: «وجود أحزاب سياسية مختلفة، تمثل قوى اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية متباينة، وهذه الأحزاب تتنافس فيما بينها من أجل كسب الرأي العام؛ تمهيدًا للوصول عن طريقه إلى السلطة، بقصد تحقيق ماتنادي به تلك الأحزاب من أهداف وبرامج، وما تدعو إليه من قيم»[4].

كما عرفها فريق ثالث بأنها: «تعدد الجماعات والقوى السياسية المتنافسة، في سبيل الفوز بسلطة الحكم في الدولة، بما يضمن تداول السلطة وانتقالها من جماعة

---

(١) الليبرالية: مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين السياسي والاقتصادي. ينظر: موسوعة السياسة، د.عبدالوهاب الكيالي (٥/ ٥٦٦)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) ينظر: موسوعة السياسة، د.عبد الوهاب الكيالي (١/ ٧٦٨).

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٢٩).

(٤) ينظر: التعددية الحزبية في مصر، ورقة مقدمة إلى التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د.يحيى الجمل ص٢١٤، والعجيب أن الدكتور يحيى الجمل جعل هذا الحق مشروعًا لكل القوى المختلفة، بينما يقصي أحد أهم هذه القوى في الدول الإسلامية؛ حيث يرفض بشدة أي وجود لأي اتجاه إسلامي ضمن هذه التعددية.

سياسية إلى أخرى بطريقة سلمية»[١].

وعرفها فريق رابع بأنها: «مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في التأثير على القرار السياسي في مجتمعها»[٢].

مصطلح التعددية السياسية في الإسلام:

لاتختلف نظرة الإسلام إلى مصطلح التعددية السياسية عن نظرته إلى مصطلح التعددية عامة؛ حيث إنه يعترف بوجود تنوع واختلاف سياسي في المجتمع، بفعل وجود عدة دوائر انتماء فيه، ضمن هويته الواحدة، كما أنه يحترم هذا التنوع ويقبل به، إضافة إلى إيجاد صيغة ملائمة للتعبير عن ذلك التنوع في إطار حرية منضبطة، تسمح باشتراك جميع فئات المجتمع في هذا الإطار بصورة تمنع من نشوب صراعات تهدد سلامة المجتمع وتعيق نهضته.

وأما عن نظرة الإسلام التفصيلية إلى الصورة الغربية لممارسة هذه التعددية، أتقبل بها بصورتها التقليدية، أم لا، أم أن ممارستها في الفقه السياسي الإسلامي لها آلية مختلفة عن هذه الصور التقليدية، ولها خصوصيتها الإسلامية؛ هذا مانعرض له في المباحث التالية.

ومن الألفاظ لصيقة الصلة بمسألة التعددية السياسية : (الأحزاب):

ب- الأحزاب:

الحزب لغة:

قال ابن فارس: « (حَزَبَ): الْحَاءُ وَالزَّاءُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ تَجَمُّعُ الشَّيْءِ؛

---

(١) ينظر: النظم السياسية، د.محمد بدران ص١٩٨، نقلًا عن التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٥٩.

(٢) ينظر: التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د.سعد الدين إبراهيم، نقلًا عن التعددية السياسية في عالم الجنوب، د.رعد صالح الألوسي ص٣٩-٤١، دار مجد لاوي- عمان، ط١-٢٠٠٠م.

فَمِنْ ذَلِكَ: الْحِزْبُ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ. قَالَ الله تَعَالَى: ﴿ فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۢ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٣]. وَالطَّائِفَةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: حِزْبٌ. يُقَالُ: قَرَأَ حِزْبَهُ مِنَ الْقُرْآنِ. وَالْحِزْبَاءُ: الْأَرْضُ الْغَلِيظَةُ»[١].

هذا أصل كلمة حزب في اللغة العربية؛ وقد تعددت معانيها لغة؛ فالحزب: الوِرد؛ ومنه أحزاب القرآن، والحزب أيضًا: الطائفة، وتحزَّبوا: تجمعوا[٢].

وحَزَبَ القوم: جمعهم أحزابًا. وحازبه: صار من حزبه: نصره وعاضده، والحزب: الجماعة من الناس، جند الرجل وأصحابه الذين على رأيه[٣].

والحزب: الأرض الغليظة الشديدة، والجماعة فيها قوة وصلابة، وكل قوم تشاكلت أهواؤهم وأعمالهم، وحزب الرجل: أعوانه[٤].

قال ابن الأعرابي: «الحزب: الجماعة، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم، فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضًا»[٥].

والحِزْبُ: جماعة الناس؛ وحِزْبُ الرجل: أصحابه وجنده الذين مع رأيه؛ والجمع: أحزاب؛ والأحزاب: جنود الكفار، تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ، وفي الحديث: «**اللهمَّ اهْزِم الأَحْزَابَ، اللهمَّ اهْزِم الأَحْزَابَ، وَزَلْزِلْهُمْ**»[٦].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٥٥).
(٢) ينظر: مختار الصحاح، الرازي (١/ ٥٦).
(٣) ينظر: منتهى السؤل في علم الأصول، علي الآمدي ص١٣١، مطبعة محمد يحيى صبيح الكتبي وأولاده- القاهرة، د.ت.
(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (١/ ٣١٠)، وتاج العروس، للزبيدي (٢/ ٢٦٥)، والمعجم الوسيط(١/ ١٧٠).
(٥) ينظر: لسان العرب (١/ ٣٠٨- ٣٠٩).
(٦) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٣/ ١٠٧٢) ح(٢٧٧٥)، من حديث عَبْد الله بْن أَبِي أَوْفَى، رضي الله عنه.

والحِزْبُ أيضًا: الطائفة من الناس، وحازبوا وتَحَزَّبُوا: تجمعوا وصاروا أحزابًا، وفي حديث ابن الزبير رضي الله عنهما: «يُرِيدُ أَنْ يُحَزِّبَهُمْ»[1]؛ أي يقويهم ويشد منهم، ويجعلهم في حزبه، أو يجعلهم أحزابًا[2].

وفي حديث الإفك: «وطَفِقَتْ حَمْنَةُ تُحَازِبُ لَهَا»؛ أَيْ تَتَعَصَّب وتَسْعى سَعْي جماعَتِها الَّذِينَ يَتَحَزَّبُون لَهَا[3].

ويطلق الحزب ويراد به أيضًا: الجماعة من الناس ذوي القوة، وكذلك مذهب سياسي عقائدي واحد[4].

ومما يرادف كلمة الحزب في اللغة: «طائفة، وعُصبة، ورهط، وفِئام، وكُرْدوس، وفوج، وثُلَّة، وجماعة، وزُمْرة، وكتيبة، وفيلق، ونفَر، وخميس، وجَيش، وشرذمة»[5].

ومن مجموع التعاريف السابقة نجد أن أصل كلمة حزب هي: الطائفة من كل شيء، أما غالب استعمالها مما يعنينا هنا؛ فهو: طائفة أو جماعة مخصوصة من الناس تتحزب (تتعصَّب) لأمر ما؛ سواء كان هذا الأمر المُتحزَّب له فكرة معينة، أو

---

(١) ينظر: فتح الباري (٣/ ٤٤٥).

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث (١/ ٣٧٦)،وصحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة النور (٤/ ١٧٧٤) ح(٤٤٧٣)، وصحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف (٤/ ٢١٢٩) ح(٢٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «تحارب لها».

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث (١/ ٣٧٦)، ولسان العرب (١/ ٣٠٩)، و مختار الصحاح (١/ ٥٦).

(٤) ينظر: قطر المحيط، بطرس البستاني (١/ ٢٩٣)، مكتبة لبنان -بيروت، نسخة طبق الأصل نقلًا عن طبعة ١٨٦٩م.

(٥) ينظر: الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، محمد بن عبد الملك الطائي الجياني، تحقيق: د.محمد الحسن عواد ص١٢٦، دار الجيل-بيروت، ط١-١٤١١هـ.

رغبة خاصة، أو هوى اجتمعوا عليه، أو كان هذا التحزب لشخص معين، أو لمذهب أو لطائفة، وسواء تقابل هؤلاء المتحزِّبون واجتمعوا أم لم يتلاقوا، اتحدت أزمانهم وأمكنتهم أم اختلفت وتباعدت؛ فيكفي تشاكل القلوب والأعمال ليكونوا حزبًا.

الحزب اصطلاحًا:

- **الحزب في القرآن الكريم:**

وردت كلمة (حِزب) ومشتقاتها في القرآن في عشرين موضعًا، في ثلاث عشرة سورة؛ منها ثماني مرات بصيغة المفرد؛ سبعة بلفظ: ﴿حِزْبُ﴾ [1] وواحدة بلفظ: ﴿حِزْبَهُۥ﴾ [2]، ومرة واحدة بصيغة المثنى: ﴿ٱلْحِزْبَيْنِ﴾ [3]، واثنتا عشرة مرة بصيغة الجمع: ﴿ٱلْأَحْزَابُ﴾ [4].

ومن خلال استقراء معنى (الحزب) في هذه الآيات؛ نجد أنه يفيد بشكل عام معنى الترابط المنظم، والاجتماع على أمر؛ سواء أكان في الخير أم في الشر.

حيث ورد بمعنى الأنصار والأتباع، كما في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة:١٩].

وورد بمعنى الطائفة والجماعة من الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟

---

(١) في سور: [المائدة:٥٦]، و[المؤمنون:٥٣]، و[الروم:٣٢]، وتكررت مرتين في سورة [المجادلة:١٩]، وأيضًا فيها آية ٢٢.

(٢) في سورة [فاطر:٦].

(٣) في سورة [الكهف:١٢].

(٤) في سور: [هود:١٧]، و[الرعد:٣٦]، و[مريم:٢٧]، وتكررت مرتين في سورة [الأحزاب:٢٠]، وأيضًا فيها آية ٢٢، وسورة [ص:١١،١٣]، و[غافر:٥،٣٠]، و[الزخرف:٦٥]..

مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [الروم:٣١،٣٢].

أما كلمة (الأحزاب)؛ فتأتي في الغالب لتطلق على فئة مخصوصة؛ من الطوائف التي حاربت الأنبياء؛ كما في قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴾ [ص:١٢،١٣].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب:٢٢]، وهم قبائل قريش وغطفان وبني قريظة، كما هو معروف في التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية لغزوة الأحزاب[١].

- **الحزب في السنة النبوية الشريفة:**

وردت كلمة (حِزب) في السنة النبوية المطهرة على عدة معانٍ:

-فجاء بمعنى: الورد من القرآن أو الصلاة؛ كما في قوله ﷺ: **«مَنْ نَامَ عَنْ حِزْبِهِ، أَوْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ، فَقَرَأَهُ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَصَلَاةِ الظُّهْرِ، كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ»**[٢].

قال العظيم آبادي: «الْحِزْبُ: الْوِرْدُ وَالْمُرَادُ هُنَا الْوِرْدُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَقِيلَ: الْمُرَادُ مَا كَانَ مُعْتَادُهُ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ»[٣].

---

(١) ينظر: جوامع السيرة النبوية، لابن حزم ص١٤٨، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٩٨٣م، والرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري ص٣١٤، دار ابن الجوزي-الرياض، دار الوفاء-المنصورة، ط٢-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، ومن نام عنه ومن مرض (١/ ٥١٥) ح(٥٨١) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، لالعظيم آبادي (٤/ ١٣٨).

-وجاء بمعنى: الأنصار والأتباع والأصحاب؛ كما في حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: «**يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ أَرَقُّ مِنكُمْ أَفْئِدَةً**». قَالَ: فَقَدِمَ الْأَشْعَرِيُّونَ فِيهِمْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنَ الْمَدِينَةِ جَعَلُوا يَرْتَجِزُونَ، يَقُولُونَ:

غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّهْ ... مُحَمَّدًا وَحِزْبَهْ[(١)].

وفي حديث عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللهِ ﷺ كُنَّ حِزْبَيْنِ، فَحِزْبٌ فِيهِ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ وَصَفِيَّةُ وَسَوْدَةُ، وَالْحِزْبُ الآخَرُ أُمُّ سَلَمَةَ وَسَائِرُ نِسَاءِ رَسُولِ اللهِ ﷺ...»[(٢)].

-كما يطلق الحزب في السنة على فئة قائمة بأمر الله، تقاتل أعداء الله، كما في حديث عُمَيْرِ بْنِ الْأَسْوَدِ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ قَالَا: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ وَابْنَ السِّمْطِ رضي الله عنهما كَانَا يَقُولَانِ: لَا يَزَالُ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْأَرْضِ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللهِ عز وجل، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، تُقَاتِلُ أَعْدَاءَهَا، كُلَّمَا ذَهَبَ حِزْبُ قَوْمٍ تَسْتَحْرِبُ قَوْمَ أُخْرَى، يَرْفَعُ اللهُ عز وجل قُلُوبَ قَوْمٍ لِيَرْزُقَهُمْ مِنْهُ، حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ كَأَنَّهَا قِطَعُ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ**»[(٣)].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٠/ ٢٣٧) ح(١٢٨٧٢)، وابن حبان في صحيحه (١٦/ ١٦٣) ح(٧١٩٢)، وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من أهدى إلى أصحابه وتحرى بعض نسائه دون بعض (٢/ ٩١١) ح(٢٤٤٢).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٥/ ٢٥٤)، تحقيق: د.باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية -الرياض، ط١- ١٤١١هـ - ١٩٩١م. وأخرجه أيضًا بنحوه نعيم بن حماد في الفتن (٢/ ٥٩٦-٥٩٧)، وأبو نعيم في الحلية (٩/ ٣٠٧) بلفظ: «كُلَّمَا ذَهَبَتْ حَرْبٌ نَشَبَتْ حَرْبُ قَوْمٍ آخَرِينَ»، وأخرجه ابن ماجه، في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، مختصرًا بلفظ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللهِ، لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا»، وصححه الألباني في الصحيحة (٤/ ٦٠٣-٦٠٤) ح (١٩٦٢)، وللحديث روايات متعددة.

بينما تأتي كلمة (الأحزاب) في السنة النبوية على العكس من هذا؛ حيث تأتي بمعنى أعداء الله الذين تحزَّبوا وتألَّبوا على النبي ﷺ ؛ كما في دعائه ﷺ عند الصفا والمروة «... **لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ، أَنْجَزَ وَعْدَهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ**»(١).

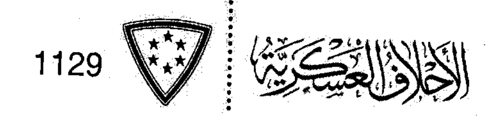
وكما في دعائه عند لقاء أعدائه: كما في حديث عَبْد الله بْن أَبِي أَوْفَى رضي الله عنهما، قال: دَعَا رَسُولُ الله ﷺ يَوْمَ الأَحْزَابِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ: «**اللهمَّ مُنْزِلَ الكِتَابِ، سَرِيعَ الحِسَابِ، اللهمَّ اهْزِمِ الأَحْزَابَ، اللهمَّ اهْزِمْهُمْ وَزَلْزِلْهُمْ**»(٢).

ومن خلال ما سبق من استقراء معاني (الحزب) في القرآن والسنة يتبين، أن هذه المعاني للحزب فيهما لاتخرج عن معناها اللغوي، كما يظهر أن لفظة (الحزب) لاتدل بذاتها على مدح أو ذم أو خير أو شر؛ فقد تأتي أحيانًا بهذا وأحيانًا بذاك، وقد تأتي بما لايدل على شيء من خير أو شر، وإنما فقط الجماعة تتحزب لفكرة أو شخص -كما في حديث عائشة المتقدم- أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ الله ﷺ كُنَّ حِزْبَيْنِ...»-.

ومن ثم نجد هذا الاختلاف لدى المفسرين لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴾ [الكهف:١٢]؛ أهما حزب مؤمن وآخر كافر، أم هما حزبان كافران، أم كلاهما مؤمن؛ لكن المتفق عليه فقط أنهما فريقان، واللفظ يحتمل كل هذا(٣).

---

(١) أخرجه مسلم كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٦) ح(١٢١٨).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٤/ ٤٤) ح(٢٩٣٣)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحباب الدعاء بالنصر عند لقاء العدو (٣/ ١٣٦٣) ح(١٧٤٢).
(٣) ينظر: تفسير الطبري (١٧/ ٦١٣)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/ ٣٦٤).



- **الدلالة السياسية لمصطلح الحزب:**

تعددت تعريفات الباحثين والمفكرين لمفهوم الحزب من منظور سياسي، نظرًا لاختلاف الخلفية العقدية والثقافية والفكرية، التي ينطلق منها هؤلاء الباحثون والمفكرون في رؤيتهم للأحزاب؛ وإغفال هذه الخلفيات عند النظر لتعريف هؤلاء الباحثين والمفكرين للأحزاب؛ يعطي صورة مضطربة غير دقيقة عن دلالة الحزب ومفهومه؛ فمفهوم الحزب عند مفكري الليبرالية غير مفهومه عند الماركسيين، وإن كان هذا لايعني بالضرورة أن يتفق مفكرو كل توجه على رؤية واحدة لمفهوم الحزب؛ إذ يمكن أن يتباين مفهوم الحزب لدى الاتجاه الواحد تباينًا يتيحه الإطار الفكري والعقدي لهذا الاتجاه؛ وبطبيعة الأمر ينسحب هذا الاختلاف في الغالب على رؤية كثير من المفكرين العرب للحزب بناء على طبيعة انتمائهم الفكري لأحد الفريقين.

أ- الحزب عند الليبراليين:

اختلف مفكرو الليبرالية في تعريف الأحزاب السياسية؛ تبعًا للزاوية التي ينظر منها كل مفكر.

فبينما نظر بعضهم إلى الحزب نظرة تنظيمية؛ باعتبار أن النظام هو الذي يضفي على الحزب أهميته، وهو الذي يمكّن من تحقيق مايرمي إليه الحزب من أهداف؛ فعرفه بعضهم بأنه: «تجمع من المواطنين حول نظام واحد»[1].

---

(١) هو تعريف السياسي الفرنسي موريس دوفرجيه . ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد محمد السيد، ص١٢٤، دار الفكر العربي- القاهرة-ط١-٢٠٠٣م. ونفس المعنى أكده عالم السياسة والاقتصاد الألماني ماكسيميليان كارل إميل ويبر بقوله: «إن اصطلاح (الحزب) يستخدم للدلالة على علاقات

ذهب فريق آخر إلى أن أهداف الحزب النابعة من الفكر الذي يعتنقه هو العامل الحاسم في تعريف الحزب؛ فعرفه بأنه: «جماعة من الناس تعتنق مذهبًا سياسيًا واحدًا»[1].

وهناك فريق ثالث يقف عند وظائف الحزب؛ باعتبار أن وظائف الحزب هي أهم مايمكن أن يميزه؛ واختلف هذا الفريق في أهم الوظائف التي ينبغي أن يقوم بها الحزب.

فمن رأى أن أهمها هي وظيفة تولي الحكم؛ عرفه بأنه «تنظيم دائم يضم مجموعة من الأفراد يعملون معًا من أجل ممارسة السلطة؛ سواء في ذلك العمل على تولي السلطة أو الاحتفاظ بها»[2].

ومن رأى أن أهم وظائف الحزب تكوين الرأي العام، والقيام بدور الوسيط بين المجتمع والسلطة؛ فيعرف الأحزاب بأنها: « محاولة للتقريب بين الرأي العام والسلطة »[3]

وثَمَّ فريق آخر ذهب في تعريف الحزب إلى شمول الحزب لذلك كله؛ بحيث يتضمن الناحية التنظيمية، والهدف الذي يسعى إليه، وكذلك المبادئ التي يعتنقها ويقوم عليها؛ فعرف الحزب بأنه: «تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على التأييد الشعبي، بهدف الوصول إلى ممارسة

=

تنظيمية، تقوم على أساس من الانتماء الحر». ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د.نبيلة عبد الحليم كامل ص٧٣، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١-١٩٨٢م.

(١) هو تعريف السياسي الفرنسي بنيامين كونستانت (١٧٦٧م-١٨٣٠م). ينظر: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب ص١٣، دار الثقافة-القاهرة، ط١-١٩٨٣م، ومعجم أعلام المورد، منير البعلبكي ص٣٧٨.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د.نبيلة عبد الحليم كامل ص٧٨، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص٩٣.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د.نبيلة عبد الحليم كامل ص٧٩.

السلطة؛ لتحقيق سياسة معينة»[١].

ب- الحزب عند أصحاب الفكر الماركسي:

الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه الأحزاب لدى أصحاب هذا الفكر، هو فكرة الحزب الواحد، الذي لايسمح بوجود أي حزب آخر، وتمثله الأحزاب الشيوعية التي تتبنى الماركسية اللينينية.

وذلك أن نظرية الأحزاب لدى أصحاب هذا الفكر تقوم على اعتبار أن الأحزاب تمثل طبقات اجتماعية مختلفة؛ ومن ثمَّ فإنها تتبنى مصالح مختلفة وأيدلوجيات متباينة؛ وعليه ينشأ تعدد الأحزاب واختلافها نتيجة تعدد الطبقات واختلافها.

فإذا أزيل التعدد والاختلاف الطبقي؛ أي إذا أزيل المجتمع الطبقي نفسه؛ زالت الحاجة إلى تعدد الأحزاب، وإذا أصبح المجتمع طبقة واحدة؛ انتفت الحاجة إلى أكثر من حزب واحد يمثل هذه الطبقة أو المجتمع.

ولما كانت الطبقات الاستغلالية قد قضي عليها، وبقيت طبقة واحدة مكونة من العمال والفلاحين والمثقفين؛ انتفت الحاجة إلى تعدد الأحزاب، ويبقى حزب واحد هو طليعة هذه الطبقة أو المجتمع.

وأما بقية الطبقات السابقة؛ فليس لها حق ممارسة الحياة الحزبية وحق الانتخابات والترشح[٢].

فالحزب لدى أصحاب هذا الفكر أحد عناصر الصراع السياسي في المجتمع من

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى السيد، ص١٢٦.

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي ص٥٦-٥٧، دار الزمان-سوريا، ط١-٢٠٠٩م.

أجل الاستحواذ على السلطة والاستبداد بها؛ باعتباره معبرًا عن مصالح الطبقة العاملة التي تمثل المجتمع؛ وهذا هو مايتفق مع تعريفهم للحزب؛ حيث يعرفه ماركس[1] بأنه : «التعبير السياسي للطبقات الاجتماعية المختلفة»[2].

ويعرفه ستالين[3] بأنه: «قطاع من طبقة، قطاعها الطليعي يعكس مصالحها، ويقودها صوب أهدافها المنشودة»[4].

ج- الحزب في الفكر والثقافة العربية:

يكاد يتفق المفكرون والسياسيون العرب مع الفكر الليبرالي في نظرته للأحزاب السياسية؛ فيعرف الدكتور أسامة الغزالي أحد الليبراليين العرب الحزب بأنه: «اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذو بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر- في جوهره- عن مصالح اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها، بواسطة أنشطة متعددة خصوصًا من خلال تولي ممثليه المناصب العامة؛

---

(١) كارل ماركس (١٨١٨م-١٨٨٣م) عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني، يعتبر المؤسس الفعلي للشيوعية، وهو حبر يهودي، وجده هو الحاخام اليهودي الكبير (مردخاي)، بل إن أجداده من جهة أمه يهود، كما أنه ولد في حي اليهود المسمى (غيتو). ولقب أسرته الحقيقي (لاوي) أو (ليفي) واللاويون من بني إسرائيل ينتسبون إلى لاوي بن يعقوب - عليه السلام. ينظر: معجم أعلام المورد، منير بعلبكي ص٤٠٥-٤٠٦، و رسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد ص٣٧١، د.ن.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى السيد، ص١٢٧.

(٣) ستالين (١٨٧٩- ١٩٥٤م): هو أحد أساطين الشيوعية، وأكابر مجرميها، واسمه الحقيقي جوزيف فاديونوفش زوجاشفلي، وهو سكرتير الحزب الشيوعي ورئيسه بعد لينين. اشتهر بالقسوة، والجبروت، والطغيان والاستبداد، وكان يعتمد في تصفية خصومه على القتل والنفي. ينظر: رسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد ص٣٧١.

(٤) ينظر: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب ص٢١،٢٢.

سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها»[1]

ويعرفه الدكتور سليمان الطماوي بأنه: «جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين»[2].

تعقيب حول مفهوم الحزب السياسي اصطلاحًا:

من خلال ماسبق؛ نجد أن هناك ثلاثة اتجاهات للحزب السياسي لدى الفكر الليبرالي الغربي:

الأول: باعتبار التنظيم؛ ولا شك أن التنظيم وإن كان يميز غالب الأحزاب، إلا أنه ليس العنصر المميز للحزب؛ بل إن بعض الجماعات غير الحزبية قد تفوق الأحزاب من هذه الناحية، إضافة إلى عدم الاتفاق على الشكل التنظيمي الحزبي ومستوياته، التي تختلف من حزب لآخر؛ ومن ثم فإن قصر التعريف للحزب على الناحية التنظيمية لايكون جامعًا لجميع الأحزاب، ولا مانعًا من دخول غيرها فيه.

الثاني: باعتبار الوجهة والمبادئ الفكرية، وهذه أيضًا محل نظر؛ وهي غير كافية بمفردها لتعريف الحزب السياسي؛ حيث إن هناك أحزابًا لاتعتنق فكرة أيدلوجية معينة، وأخرى تتخلى عن أفكارها وعقيدتها تحت ضغط الظروف الواقعية.

ومع أهمية الوجهة الفكرية في بنية الحزب السياسي؛ إلا أنها ليست كافية أو معبرة عن مدلول الحزب.

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، سلسلة عالم المعرفة- العدد (١١٧) ص٢١، سبتمبر ١٩٨٧م.

(٢) ينظر: النظم السياسية والقانون الدستوري، د.سليمان الطماوي-عميد كلية حقوق عين شمس سابقًا- ص٢٥٧، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١-١٩٨٨م، و السلطات الثلاث في الدساتير العربية، د.سليمان الطماوي ص٦٢٧.

الثالث: بالنظر إلى وظيفة الحزب وأهدافه الرئيسة في التوصل إلى السلطة؛ وهذا أيضًا لا يمكن الارتكاز عليه وحده في تعريف الحزب؛ حيث إن هناك وظائف أخرى متعددة للحزب، إضافة إلى تفاوت الأحزاب في أهدافها.

ولعل هذه التحفظات هي مادفعت فريقًا من الليبراليين الغربيين والعرب إلى الجمع بين هذه الاتجاهات في تعريف الحزب؛ لتفادي هذه الانتقادات التي وجهت لكل اتجاه.

أما الأحزاب لدى أصحاب الفكر الماركسي؛ فليس لها وجود حقيقي؛ بناء على مذهبهم في صراع الطبقات الذي تقوم عليه الأحزاب؛ حيث لم يعد ثمَّ إلا طبقة واحدة مهيمنة.

خلاصة تعريف الحزب السياسي اصطلاحًا:

من خلال استعراض اتجاهات التعريف السابقة وما أثير حولها من اعتراضات وما وجه لها من انتقادات؛ فإننا يمكننا أن نعرف الحزب السياسي بأنه:

«مجموعة من الأفراد، يجمعها إطار تنظيمي مستمر، وفكري ثابت، لها هدف سياسي، تسعى إليه من خلال وسائل سلمية».

شرح التعريف:

مجموعة من الأفراد: حيث لا يتصور وجود حزب من فرد واحد.

يجمعها إطار تنظيمي مستمر: أي يجمع أفراده علاقة تنظيمية، تحدد المهام والمسئوليات، وهذه العلاقة مستمرة وليست طارئة أو عارضة، وخرج بذلك الأطر التنظيمية الوقتية؛ كالجمعيات ونحوها.

فكري ثابت: وذلك أن الأصل في الأحزاب السياسية أنها تقوم على فكرة واضحة، وأيدلوجية ثابتة، وبرامج محددة، وهذا الرابط الفكري هو الذي يجمع

الأعضاء رغم اختلاف الثقافات والمؤهلات والسن والمراكز الاجتماعية.

لها هدف سياسي: وهذا مايميز الحزب السياسي عن غيره من الجمعيات والنقابات المهنية، التي لها برامج وأفكار ويجمعها تنظيم.

والهدف السياسي للحزب يشمل السعي للوصول للسلطة، أو المشاركة فيها، أو التأثير عليها من خلال تشكيل رأي عام، أو جماعة ضغط.

تسعى إليه من خلال وسائل سلمية: وهذه الوسائل السلمية اصطلح السياسيون على تسميتها بالوسائل الديمقراطية، تمييزًا لها عن الوسائل المسلحة، غير أن تسميتها وسائل سلمية أعم وأشمل وأسلم من قصرها على الديمقراطية كآلية؛ لما لهذا المصطلح من دلالات هي محل خلاف، كما أنها محل نظر؛ باعتبار بيئتها وفلسفتها التي تقوم عليها. وخرج بذلك الجماعات المسلحة التي تسعى لهدفها من خلال الأعمال العسكرية.

* * *

المطلب الثاني

حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية

يعتبر تعدد الأحزاب السياسية على النحو الذي يجري عليه العمل في واقعنا المعاصر ــ أي باعتبارها تكتلات سياسية، تعمل بالوسائل السلمية للوصول إلى الحكم، أو المشاركة فيه؛ لتنفيذ برنامج سياسي معين ـ من المسائل الحادثة التي لا عهد للأمة بها من قبل، وقد تفاوتت اجتهادات المعاصرين في هذه القضية، كما هو الشأن في المسائل الحادثة، ونستطيع أن نميز في هذا الصدد بين ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى حرمة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق.

والاتجاه الثاني: يرى مشروعيتها بإطلاق.

والاتجاه الثالث: يرى مشروعيتها في إطار المشروعية الإسلامية العليا، أي في إطار الالتزام بسيادة الشريعة، وعدم الخروج على أصولها الثابتة.

وفيما يلي عرض لهذه الاتجاهات الثلاثة ومناقشة أدلتها بالتفصيل:

الاتجاه الأول: القائلون بالمنع من إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق:

وممن قال بهذا القول من العلماء المعاصرين ومن الدعاة والمفكرين المشهورين: الدكتور بكر أبو زيد[1]، والأستاذ وحيد الدين خان[2]، والدكتور فتحي يكن[3]،

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب، د.بكر أبو زيد ص١٠٨، مكتبة التوعية الإسلامية- الجيزة، ط٢-١٤١٠هـ.

(٢) ينظر: الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان ص٤٥، وما بعدها، دار النفائس- بيروت ط ٢- ١٩٨٦م.

(٣) ينظر: أبجديات التصور الحركي الإسلامي، د.فتحي يكن ص٧٤،مؤسسة الرسالة- بيروت،ط١-١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

والشيخ صفي الرحمن المباركفوري(١)، والإمام حسن البنا(٢)، والشيخ أبو الحسن الندوي(٣)، والشيخ أبو الأعلى المودودي(٤)، والشيخ محمد بن شاكر الشريف(٥)، والشيخ سعيد عبد العظيم(٦)، والدكتور عطية عدلان(٧)، وغيرهم.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية؛ لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكورة، وأنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل.

أدلة هذا القول: استدل أصحاب هذا القول القائلون بمنع إنشاء الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية بإطلاق، بالكتاب والسنة والمعقول.

أولًا: الكتاب:

أ- حيث احتجوا لقولهم بالآيات التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع،

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية، صفي الرحمن المباركفوري ص٣٥، رابطة الجامعات الإسلامية- مطبعة المدينة، ط ١ - ١٩٨٧م.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا ص٣٢٠-٣٢١، دار الدعوة- الأسكندرية، ط ١٩٩٠م.

(٣) ينظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥)، دار ابن كثير-بيروت، ط٢-٢٠٠٤م.

(٤) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي ص ٥٨، الدار السعودية- جدة، ط ١٩٨٧م.

(٥) ينظر: دعوة إلى التأصيل المصطلحات السياسة، محمد بن شاكر الشريف ص١٨، مجلة البيان، العدد(١٥).

(٦) ينظر: الديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د.سعيد عبد العظيم ص١٢٥.

(٧) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٣٠٢).

ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾[الأنعام: ١٥٩].

- وقوله تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١، ٣٢].

- وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى:١٣].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: هذه الآيات صريحة في ذم التفرق؛ بل جعل الله ﷻ ذلك صفة لصيقة بالمشركين وأهل الضلال، وبرأ نبيه ﷺ من أفعالهم وتفرقهم، كما دلت على أن الحزب من لوازم الفرقة؛ وهذه الفرقة المنهي عنها عامة تشمل العقيدة والسياسة وغيرها من مسائل الدين.

يقول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: « إن الله تعالى وصف المشركين بالتفرق في الدين، ونهى المؤمنين، وبرأ رسوله ممن يفعل ذلك؛ فدل ذلك على أن النهي للتحريم، والتفرق في الآيتين يشمل كل تفرق؛ سواء أكان ذلك التفرق والاختلاف في العقيدة أم الفقه والسياسة، ويؤيد ذلك أن الله نهى عن مطلق التنازع؛ فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. فتكون الأحزاب السياسية محرمة لأنها من أهم مظاهر التفرق»(١).

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري ص٣٥-٣٦.

ويقول الشيخ رشيد رضا في معرض تفسيره لآية الأنعام: «ذكَّر - تعالى جدُّه وجلَّ ثناؤه - هذه الأمة بما هي عرضة له بحسب سنن الاجتماع من إضاعة الدين بعد الاهتداء به، بمثل ما أضاعه به من قبلهم، وهو الاختلاف والتفرق فيه بالمذاهب والآراء والبدع التي تجعلهم أحزابًا وشيعًا، تتعصب كل منها لمذهب من المذاهب أو إمام فيضيع العلم وتنفصم عروة الوحدة للأمة الواحدة بعد أخوة الإيمان، فتصبح أممًا متعادية، ليس لها مرجع متفق عليه، يجمع كلمتها؛ فيحل بها ما حلَّ بالأمم التي تفرقت قبلها، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[الأنعام: ١٥٩]»[١].

فالله ﷻ أمرنا بالاجتماع ونهانا عن الفرقة والخلاف، والحزبية مظنة الفرقة والبغضاء بين أهل الإسلام[٢].

ـ قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت الآية على أن التفرق إلى شيع وما يؤدي إليه من اقتتال وانشقاق يعتبر عذابًا يوازي ماورد في الآية من أشكال العذاب؛ ومن ثَمَّ فإن الواجب البعد عن كل ما من شأنه أن يكرس لهذا التفرق والتحزب؛ لما في ذلك من الهلاك المتحقق[٣].

---

(١) ينظر: تفسير المنار (٨/ ١٨٨).

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص١٤٣ وما بعدها، والأحزاب السياسية في الإسلام ص٣٤، وما بعدها، والديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د.سعيد عبد العظيم ص١٢٥.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد السيد، ص٢٧٩، والأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية ص ٣٧ – ٣٨، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر،السنة ١١ العدد ٤٤ لسنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م ترجمه =

ـ قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

ـ وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وجه الدلالة:

قالوا: هاتان الآيتان نزلتا ضمن مجموعة من الآيات من سورة آل عمران، تبدأ بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٠].

وسبب نزول هذه الآيات، كما رواه الطبري عن مجاهد، هو أن الأوس والخزرج كانت بينهما قبل الإسلام عداوات وحروب، فألف الله بينهما بالإسلام، قال: «فبينا رجل من الأوس ورجلٌ من الخزرج قاعدان يتحدّثان، ومعهما يهوديّ جالسٌ، فلم يزل يذكِّرهما أيامهما والعداوةَ التي كانت بينهم، حتى استبَّا ثم اقتتلا. قال: فنادي هذا قومَه، وهذا قومَه، فخرجوا بالسلاح، وصفَّ بعضهم لبعض.

قال: ورسولُ الله ﷺ شاهدٌ يومئذ بالمدينة، فجاء رسول الله ﷺ، فلم يزل يمشي بينهم؛ إلى هؤلاء، وإلى هؤلاء ليسكنهم، حتى رجعوا ووضعوا السلاح، فأنزل الله ﷻ القرآن في ذلك: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾»[1].

=

إلى العربية محمد رفقي عيسى، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري ص١٤٤،دار الكلمة-المنصورة، ط ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(١) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٦٣٢).

فسبب النزول يؤكد أن الحزبية في الإسلام تُفضي إلى عصبية قد تنتهي بالتقاتل والتناحر، وأن الإسلام يسعى لمنعها ابتداء، فإذا وقعت سعى لدفعها ورفع آثارها السيئة.

كما أن الله تعالى جمع في الآية الأولى بين واجبين متعانقين: الأول: واجب الاتباع، والثاني: واجب الاجتماع، وذلك في قوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا ﴾، والاعتصام بحبل الله هو الاستمساك بكتابه ودينه وعهده[(١)]، وجاء قوله: ﴿ جَمِيعًا ﴾ ليدغم واجبًا في واجب، فكلمة جميعًا حال من فاعل «اعتصموا» أي مجتمعين في الاعتصام[(٢)].

قالوا: فهاتان الآيتان صريحتان في وجوب الجماعة وحرمة الفرقة؛ يقول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: «...إن الله أوجب على المسلمين الوحدة ولزوم الجماعة واجتناب مايؤدي إلى الافتراق، والأحزاب تؤدي إلى الافتراق؛ فهي محرمة»[(٣)].

ويقول الشيخ حسن البنا: «إن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعًا، فضلًا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لايقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولايوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٣]...وكل مايستتبعه هذا النظام الحزبي من تنابز وتدابر وبغضاء، يمقته الإسلام أشدَّ المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات»[(٤)].

---

(١) ينظر تفصيل ذلك في زاد المسير (١/ ٤٣٢-٤٣٣).
(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (٢/ ٦٦) بتصرف.
(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٣٨.
(٤) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص١٦٨، وينظر أيضًا: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري ص١٤٤.

ويقول الدكتور فتحي يكن: «إن مما لاشك فيه أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو وحدة المسلمين، ووحدة العمل الإسلامي، ووحدة الصف الإسلامي، وليس تعدده وتشرذمه، وإن هذه الوحدة تعتبر فريضة شرعية من عدة وجوه...وفضلًا عن كون وحدة الساحة الإسلامية فريضة شرعية؛ فإنه كذلك ضرورة بشرية للمسلمين وغير المسلمين»[1].

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وجه الدلالة:

قالوا: ذهاب الريح الذي ينتج عن التنازع هو ذهاب الدولة، فالريح هو الدولة، شبهت بالريح في نفوذ أمرها[2].

وقالوا: ففي هذه الآية نهي من الله جل وعلا عن التفرق في الدين، والتنازع المفضي إلى الفشل وذهاب الريح، وهذه المعاني كلها موجودة في الأحزاب السياسية؛ حيث التنازع والتحزب والفرقة والانقسام شيعًا وجماعات، الذي ينتج عنه ذهاب الريح[3].

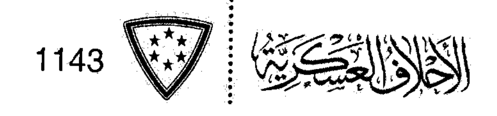
-قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَجَعَلَ أَهۡلَهَا شِيَعٗا يَسۡتَضۡعِفُ طَآئِفَةٗ مِّنۡهُمۡ﴾ [القصص: ٤].

---

(١) ينظر: مجلة المجتمع الكويتية ص٤٥، العدد (١١٧٩)، بتاريخ (٢٠/ ٧/ ١٤١٦هـ-١٢/ ١٢/ ١٩٩٥م).

(٢) ينظر: الكشاف للزمخشري (١/ ٤١٢).

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٤٢-٤٣، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٥١)، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص١٨٠، وأبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، فتحي يكن ص٧٤.



وجه الدلالة:

قالوا: إن انقسام الناس إلى أحزاب يؤدي إلى فقدان القوة؛ مما يترتب عليه تعريض الناس للاستعباد، وهذه السنة استغلها فرعون في تفريق قومه إلى شيع؛ حتى يتسنى له استعبادهم وإذلالهم[١].

ب- أن القرآن لم يذكر لفظة (الأحزاب) إلا مقترنة بالذم:

قالوا: إن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية؛ من القرآن والسنة إلا مقترنة بالذم والوعيد، واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين.

وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد، على أنهم حزب الله، وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم[٢].

فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط، هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين[٣].

ثانيًا: السنة:

- الأحاديث الشريفة التي تأمر بالاجتماع وتنهى عن الفرقة والاختلاف، ومن ذلك:

أ- ما جاء عن ابن عمر: أن عمر بن الخطاب ﷺ خطب بالجابية فقال: قام فينا رسول الله ﷺ مقامي فيكم فقال: «**اسْتَوْصُوا بِأَصْحَابِي خَيْرًا، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَبْتَدِئُ بِالشَّهَادَةِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا، فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بَحْبَحَةَ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمْ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنَ**

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية ص٣٨، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر (عدد٤٤).

(٢) ينظر الآيات التي تقدم ذكرها عن ذكر الأحزاب في القرآن والسنة ص١٠٤٠.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٤٢.

الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ....»(١).

ب- ما جاء عن أبي الدرداء، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَا مِنْ ثَلَاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلَا بَدْوٍ لَا تُقَامُ فِيهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا قَدِ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ، فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذِّئْبُ الْقَاصِيَةَ**»، قَالَ زَائِدَةُ: قَالَ السَّائِبُ: يَعْنِي بِالْجَمَاعَةِ: الصَّلَاةَ فِي الْجَمَاعَةِ»(٢).

جـ- ماروي عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ: «**إِنَّ الشَّيْطَانَ ذِئْبُ الْإِنْسَانِ كَذِئْبِ الْغَنَمِ، يَأْخُذُ الشَّاةَ الْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ، وَإِيَّاكُمْ وَالشِّعَابَ، وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَّةِ**»(٣).

د- ما ثبت عن عَرْفَجَةَ، قَالَ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ**»(٤).

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١/ ٧٢) ح(١١١)، والطحاوي في مشكل الآثار (٧/ ٣١٩٢) ح(٣١٥٦)، وابن حبان في صحيحه (١٦/ ٧٧٥٥) ح (٧٤١١)، والطبراني في الأوسط (٧/ ٣٤٨٠) ح(٦٦٥٨)، والبيهقي في الكبري (١٨/ ٨٩٦١) ح(١٢٥٢٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ح(٢٥٤٦).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة (١/ ٣١٧) ح(٤٥٩)، والنسائي في الصغرى، كتاب الإمامة، باب التشديد في ترك الجماعة (٢/ ٦٠٢) ح(٨٣٨)، وابن حبان في صحيحه (٥/ ٢٢/ ١٤) ح(٢١٤١)، والبيهقي في الصغرى (١/ ٢٠٧) ح(٢٣٧)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح، ح(١٠٦٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٦/ ٣٥٨) ح(٢٢٠٢٨)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٩٤٠٠) ح(١٦٧٩٤)، وأبونعيم في الحلية (٣/ ١٣٨٨) ح(٢٣٠٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (١٤٧٧)، وحسّنه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٦/ ٣٥٨-٣٥٩).

(٤) أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين ... (٣/ ١٤٨٠) ح(١٨٥٢)، وتقدم تخريجه ص١٠١٩.

هـ - ما جاء عن الْحَارِثِ الْأَشْعَرِيِّ، أَنَّ نَبِيَّ الله ﷺ قال: «**وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ الله أَمَرَنِي بِهِنَّ: السَّمْعُ، وَالطَّاعَةُ، وَالْجِهَادُ، وَالْهِجْرَةُ، وَالْجَمَاعَةُ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ، وَمَنِ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُثَا جَهَنَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ الله، وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ ؟ قَالَ: وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى الله الَّذِي سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ عِبَادَ الله**»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الأحاديث أمر صريح بلزوم الجماعة، ونهي صريح عن الفرقة، وتوعد صريح للمفارق للجماعة بميتة الجاهلية بل وبالقتل إذا اقتضى الأمر محافظة على وحدة الأمة، وفي كل ذلك ما يؤكد على النهي عن الأحزاب التي تشرذم الأمة وتجعلها شيعًا متنافسة لا يقوم بعضها إلا على أنقاض الآخر[2].

كما أوجب رسول الله ﷺ على المسلمين طاعة أميرهم، ولو على كره وغضاضة، ولم يسمح لهم بمعصيته إلا إذا أمر بمعصية الله[3].

وهذه الطاعة التي أمر بها في النظام الإسلامي بإصرار وتأكيد، لتحقيق

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٨/ ٤٠٤) ح(١٧١٧٠)، والترمذي، كتاب الأدب، أبواب الأمثال (٥/ ٢٤٦٥) ح (٢٨١٠)، والطبراني في الكبير (٤/ ١٨٢٧) ح(٣٣٥٢)، والبغوي في شرح السنة (٧/ ٣٤٤٣) ح(٢٤٦٣)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١/ ١٣٣) ح (٥)، والأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٨/ ٤٠٦).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٤٣، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص١٤٦، وحكم المعارضة وإقامة الأحزاب؛ السياسة في الإسلام، أحمد العوضي ص٢٨، دار النفائس - بيروت، ط١- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية، للمباركفوري ص ٥٦.

استقرار الوضع واستتباب الأمن وغلق أبواب الفتن، الذي هو مطلب من وراء هذه الطاعة، وهذا لا يطابق ما يجري في النظام الديمقراطي الانتخابي، القائم على التعددية السياسة، وقيام الأحزاب، وممارستها لمعارضة الحاكم، وطلبها للولاية وسعيها للسلطة، وما ينشأ عن ذلك من تنظيم الاحتجاجات والمظاهرات والاضطرابات وعرقلة مسيرة البلاد...[(١)].

- أحاديث النهي عن التفرق في الدين واتباع سبل السابقين، وبيان سبيل النجاة للمؤمنين، ومن ذلك:

أ- ما ثبت عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: **«افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»**[(٢)].

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٥٧-٥٩ بتصرف.

(٢) أخرجه أبو داود كتاب السنة، باب شرح السنة (٤/ ١٩٧) ح(٤٥٩٦)، والترمذي كتاب أبواب الإيمان، باب ماجاء في افتراق الأمة (٥/ ٢٥) ح(٢٦٤٠)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (٢/ ١٣٢١) ح(٣٩٩١)، وأحمد في مسند أبي هريرة (١٤/ ١٢٤) ح(٨٣٩٦)، والحاكم في مستدركه (١/ ٢١٧) ح(٤٤١)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، وَلَهُ شَوَاهِدُ»، ووافقه الذهبي، وابن أبي عاصم في السنة، باب فيما أخبر به النبي ﷺ أن أمته ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة...(١/ ٣٣) ح(٦٧)، كلهم من حديث أبي هريرة، وقال الترمذي:حسن صحيح، والحديث مشهور محفوظ وصححه كثير من العلماء والمحققين واعتنوا به دراية ورواية، وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «هو حديث صحيح مشهور» ينظر: المسائل (٢/ ٨٣)، ومجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٠٣)، وحسَّن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١٤/ ١٢٤)، وللحديث طرق كثيرة عن جمع من الصحابة بألفاظ متقاربة؛ منهم: عوف بن مالك، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي أمامة، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وغيرهم ﵃، وينظر في جمع هذه الروايات: صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص ٢٠-٥٠، دار ابن الجوزي-الدمام، ط١-١٤١١هـ-١٩٩٠م.

وفي رواية عوف بن مالك قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «...**وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**»، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»(١).

وفي رواية عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِثْلًا بِمِثْلٍ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، وَإِنَّهُمْ تَفَرَّقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً؛ كُلُّهُمْ فِي النَّارِ غَيْرَ وَاحِدَةً**»، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، وَمَا تَلْكُ الْوَاحِدَةُ؟ قَالَ: «**هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**»(٢).

ب-ما ثبت من حديث حُذَيْفَة بْن اليَمانِ ﷺ قال: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ الله ﷺ عَنِ الخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا الله بِهَذَا الخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ**» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ**» قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: «**قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ**» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا**» قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله،

---

(١) أخرجه ابن ماجه كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (٢/ ١٣٢٢) ح(٣٩٩٢)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٧٠) ح(١٢٩)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٧٧) ح(٨٣٢٥)، وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١١٢) ح(١٤٩)، من حديث عوف بن مالك، وأخرجه أبو داود كتاب السنة، باب شرح السنة (٤/ ١٩٨) ح (٤٥٩٧)، وأحمد (٢٨/ ١٣٤) ح (١٦٩٣٧) من حديث معاوية ﷺ، وحسَّنه الألباني في الصحيحة (٢٠٤).

(٢) أخرجه الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٥/ ٢٦) ح(٢٦٤١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢١٨) ح(٤٤٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(١/ ١١١) ح(١٤٥)، وحسَّنه الألباني في الصحيحة (١٣٤٨).

صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟ قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذان الحديثان عمدة في هذا الباب؛ حيث بيَّنا أن الحق الذي يلزم الاجتماع حوله هو جماعة المسلمين كلهم؛ وأن الحق لايتجاوزهم إلى غيرهم؛ وكل دعوة يترتب عليها تفريق هذه الجماعة واجتماعها؛ فالواجب على الأمة اعتزالها والبعد عنها، بينما تقوم فكرة الأحزاب على تقسيم الأمة شيعًا وأحزابًا وجماعات[2].

وسياق حديث حذيفة واضح، والحوار الذي جرى بين الرسول ﷺ وبين حذيفة رضي الله عنه كان حول الاجتماع والافتراق في مجال السياسة، والسؤال الأخير ينطبق تمامًا على الظروف التي استجدت على ساحة العالم الإسلامي في أواخر الخلافة العثمانية، وبعد إلغائها، والجواب يوجب الالتزام بطاعة الأمير والانضمام إلى رايته، فإذا وصل الحال إلى انتهاء الإمارة بلا أمير، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فالواجب الابتعاد عن جميع الجماعات والفرق التي تتناطح للحصول على الإمارة والسلطة، وكل هدفها هو السلطة وليس لها عقيدة واضحة، أما إذا ظهر إمام مسلم عادل، فالواجب السير خلفه[3].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة (٦/ ٢٥٩٥) ح (٦٦٧٣)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٥) ح (١٨٤٧).

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص١٨٣-١٨٤ بتصرف.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام، للمباركفوري ص ٨٤، والمشاركة في الحياة السياسية في

ج-ما ثبت عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ**»(١).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث تحذير من مفارقة جماعة المسلمين، والتحزب تحت رايات غير راية الإسلام، الذي هو أساس ارتباط المؤمنين فيما بينهم، والقيام بهذا الولاء والالتزام به هو معنى لزوم الجماعة، والتخلي عن هذا الولاء يعني الخروج عن دائرة التنظيم الإسلامي، والرجوع إلى التفرق الجاهلي الذي كان يقوم على أساس العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ولذلك صرح رسول الله ﷺ بأن الخروج عن الجماعة خروج عن الإسلام والموت عليه موت على الجاهلية(٢).

- أحاديث النهي عن التنافس في طلب الإمارة وتوعد من يفعل ذلك، ومنها:

أ- ما ثبت عن أبي موسى الأشعري قال: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي، فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ: أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللهِ، وَقَالَ الآخَرُ مِثْلَهُ، فَقَالَ: «**إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ**»(٣).

= ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري ص١٤٨.

(١) أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن...(٥/ ٢٤٢٠) ح (٣٤٤٢). وتقدم مختصرًا ص١٠٢١.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٤٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة (٩/ ٦٤) ح (٧١٤٩)، =

ب- ما ثبت عن عَبْد الرَّحْمَنِ بْن سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ الله ﷺ: «**يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا...**»(١).

ج- ما ثبت عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «**إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ القِيَامَةِ، فَنِعْمَ المُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الفَاطِمَةُ**»(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الأحاديث وغيرها تنهي عن طلب الولاية؛ لما يترتب عليه من بغضاء ثم تقاتل، قال المهلب: «الحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض»(٣).

وفيها: «كراهة سؤال ما يتعلق بالحكومة نحو القضاء والحسبة ونحوهما، وأن من سأل لا يكون معه إعانة من الله تعالى، فلا يكون له كفاية لذلك العمل؛ فينبغي أن لا يُولى»(٤).

وقال البدر العيني في عمدة القاري: «ويستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه، وأن من حرص على ذلك لا يعان، فإن قلت يعارضه في ذلك ما رواه أبو داود عن أبي هريرة رفعه: «**مَنْ طَلَبَ قَضَاءَ المُسْلِمِينَ حَتَّى يَنَالَهُ، ثُمَّ غَلَبَ عَدْلُهُ**

=

ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها (٣/ ١٤٥٦) ح (١٧٣٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب من سأل الإمارة وكل إليها (٩/ ٦٣) ح (٧١٤٧)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها (٣/ ١٤٥٦) ح (١٦٥٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة (٩/ ٦٣) ح (٧١٤٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (١٣/ ١٠٨).

(٤) ينظر: عمدة القاري (٢٣/ ١٦٥)، وينظر: شرح النووي على مسلم (١١/ ١١٦).

جَوْرَهُ، فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ غَلَبَ جَوْرُهُ عَدْلَهُ فَلَهُ النَّارُ»، قلت: الجمع بينهما بأنه لا يلزم من كونه أنه لا يعان بسبب طلبه أن لا يحصل منه العدل إذا ولي، أو يحمل الطلب هنا على القصد وهناك على التولية»[١].

وقال الحافظ في الفتح: «ومعنى الحديث أن من طلب الإمارة فأعطيها تركت إعانته عليها من أجل حرصه، ويُستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه، فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك، وأن من حرص على ذلك لا يعان...

إلى أن قال: ومن المعلوم أن كل ولاية لا تخلو من المشقة، فمن لم يكن له من الله إعانة تورط فيما دخل فيه وخسر دنياه وعقباه، فمن كان ذا عقل لم يتعرض للطلب أصلًا، بل إذا كان كافيًا وأعطيها من غير مسألة فقد وعده الصادق بالإعانة، ولا يخفى ما في ذلك من الفضل»[٢].

قال المناوي: «وهذا أصل في تجنب الولايات، سيما لضعيف أو غير أهل؛ فإنه يندم إذا جوزي بالخزي يوم القيامة... »[٣].

ومن المعلوم أن التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية، والوصول إلى الحكم ومنازعة السلطة القائمة، فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية، وبين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى، وكم تُستحل باسم ذلك حرمات، وتُقطع أرحام، وتُمزق أواصر؛ فأنى تتحقق المشروعية لهذا

---

(١) ينظر: عمدة القاري للبدر العيني (١٤/ ٢٢٦)، والحديث أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ (٣/ ٢٩٩) ح(٣٥٧٥)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٥١) ح(٢٠١٦٥)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣/ ٣٣٤) ح(١١٨٦).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (١٣/ ١٢٤).

(٣) ينظر: فيض القدير (٢/ ٥٥٤-٥٥٥).

النظام مع قيامه ابتداءً على مناقضة هذه النصوص؟![1].

ثالثًا: المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجوه:

الأول: أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام وحده[2]، و الأحزاب تهدم هذا الأصل.

فالمسلم مأمور بأن يوالي المؤمنين ويعادي الكافرين، وبأن يكون معقد الولاء والبراء هو الحق، والله ﷻ جمع المؤمنين جميعًا تحت رابطة الإسلام، وأمرهم أن يوالي بعضهم بعضًا، أما مجرد القسط فهذا قد يعطيه المسلمون لغير المسلمين، قال تعالى: ﴿ لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [الممتحنة: ٨].

بينما تنظم الأحزاب السياسية علاقاتها على أسس الولاء والبراء، فالحزب حينما يحسن إلى من لم يدخل فيه لا يتعامل معه إلا معاملة لا تزيد على البر والإقساط، الذي سمح الله للمسلمين أن يعاملوا به المشركين، أما الولاء الذي هو فوق

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٤٦، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص١٤٦-١٤٧، والأحزاب السياسية للمباركفوري ص٥٦.

(٢) وقد دلَّ على هذا الأصل نصوص كثيرة من الكتاب والسنة؛ منها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة: ٥٥-٥٦]. وقوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى». أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عندظهور الفتن (٥/ ٢٤٢٠) ح (٣٤٤٢)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، وتقدم ص٧١٨.

هذا البر والإحسان؛ فإن الحزب لا يعامل به إلا من دخل فيه وانتمى إليه...

فإذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام؛ فالحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرًا آخر غيره.

فإن جعل الإسلام هو الأساس؛ فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك.

وإن جعل أساسها أمرًا آخر غير الإسلام؛ فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية؛ من العنصرية والقبلية واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها، روي مسلم عن أبي هريرة ﵁، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ؛ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً؛ فَقُتِلَ؛ فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ**»(١).

ولقد عمد الإسلام إلى تقوية الروابط بين جماعة المسلمين؛ لتبقى أمة الإسلام حزبًا واحدًا متماسك الأركان، قال رسول الله ﷺ: «**الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا**»(٢).

وقد وصف الله تعالى المؤمنين بقوله: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

والأحزاب تهدم هذا الأصل؛ إذْ تجعل المسلم يعادي المسلم، وتجعل معقد

---

(١) تقدم تخريجه ص٨٥٢.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضًا (١٠/ ٤٥٦١) ح(٥٥٩٦)، و مسلم كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين ...(٧/ ٣٢٧٤) ح(٤٦٩١)، وتقدم ص٦١٤.

الولاء والبراء ما اختاره الحزب وتبناه من أفكار[(١)].

فالإسلام ربط المسلمين برابطة لا يمكن لأي تنظيم وضعي مهما حصل له من القوة والدقة أن يصل إلى مثلها، وأن العلاقة أو الأخوة الإسلامية هي أساس الولاء والبراء في الإسلام، فالمسلم ولي المسلم سواء عرفه أو لم يعرفه.

وهذا يعني أن الإسلام لا يتحمل في داخله تنظيمًا آخر، بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساسًا للولاء والبراء؛ لأن هذا النوع من التنظيم يقتضي أن من انتظم فيه يستحق العون والنصرة والإخاء وغيرها من الحقوق، ومن لم ينتظم فيه لا يستحق تلك الحقوق، مع أن الإسلام أعطى المسلم جميع هذه الحقوق لمجرد كونه مسلمًا لا لسبب آخر[(٢)].

الوجه الثاني: أن التعددية السياسية وقيام الأحزاب المتعارضة يفضي إلى خلقين متقابلين من أردأ الأخلاق وأكثرها ضررًا على الأمة، وهما: تزكية النفس، والطعن في الآخرين وتجريحهم؛ وذلك لأن الأحزاب تعتمد في حملاتها الانتخابية على الدعاية الحزبية التي تكون مسرحًا للكذب والغش والخداع، واللمز والغيبة والطعن واللعن وغير ذلك مما يسيء للمجتمع المسلم ويفسد ذات البين.

قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢]. وقال سبحانه: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٩].

يقول الشيخ حسن البنا: «أعتقد أيها السادة أن الإسلام هو دين الوحدة في

---

(١) ينظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان ص١٢٨، والأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٤٢، وما بعدها، و الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٥٥).

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٤٥.

كل شيء، وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعًا، فضلًا عن الأمة الواحدة... فهو لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي من تنابذ وتقاطع وتدابر وبغضاء، يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات»[(١)].

فالنظام الإسلامي لا محل فيه لأثرة هذه الأحزاب ولمساوئ الانتخاب[(٢)].

الوجه الثالث: أن التحزب إما أن يكون على أصول كلية بدعية، تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وإما أن يكون تحزبًا على اجتهادات فروعية وخلافات فقهية، وإما أن يكون تحزبًا على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير مما تركته الشريعة عفوًا للأمة.

أما النوع الأول: فهو تحزب الفرق الضالة المتوعدة على لسانه ﷺ: «...وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»[(٣)].

وهو تحزب محرَّم بالإجماع، وأهله خارجون عن السنة والجماعة، داخلون في الفرقة والضلالة، وهو وإن كان قد وقع في تاريخ الأمة، إلا أن وقوعه ليس دليلًا على مشروعيته، بل كما تقع سائر الانحرافات والظواهر المرضية.

وأما النوع الثاني: وهو التحزب على الاجتهادات الفقهية؛ فالأصل هو المنع من التحزب على مثل هذه الاجتهادات؛ لأن الواجب فيها أن ترد إلى الله ورسوله

---

(١) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص٣٢٠-٣٢١.

(٢) ينظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥).

(٣) تقدم تخريجه ص١١٤٧.

كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فإن اجتمعت الكلمة فبها ونعمت، وإلا فالتغافر والتراحم، الذي لا يجتمع شيء منه مع التحزب بحال من الأحوال، فكيف يسمح بالتحزب على أساسها، وتشقيق الأمة بسببها، وجعلها منطلقًا للتنافس على الإمارة وطلب الحكم؟!

وأما النوع الثالث: وهو أن يكون تحزبًا على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير، مما تركته الشريعة عفوًا للأمة؛ فرغم قبوله بطبيعة الحال لتفاوت الآراء وتعدد الاجتهادات إلا أنه لا يجوز أن يتحزب الناس على أساسه، وتتفرق كلمتهم بسببه، بل يتعين النزول في النهاية على رأي الجماعة، والالتزام لها بالطاعة، وإن كان هذا لا يتنافى مع بذل النصيحة وحرية النقد ونحوه[1].

الوجه الرابع: إن التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة، أو القابلية لذلك على أقل تقدير، وهو ضد المعهود في فقه الإمامة العظمى؛ حيث تقضي القواعد المرعية أن الإمام إذا عقدت له البيعة فهو باق في منصبه، ما لم يتغير حاله بنقص في بدنه، أو جرح في عدالته، أو ردة عن الإسلام بالكلية[2].

الوجه الخامس: انعدم السوابق التاريخية؛ حيث حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي قرونًا متطاولة ولم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل، فكان ذلك كالإجماع من الأمة على تركه.

وأما انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهو ظواهر مرضية اعترت الجسم

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٤٦-٤٧ بتصرف يسير.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص٤٧.

الإسلامي في فترة من الفترات، فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية، أو شقوا عصاهم بما أحدثوه في الأمة من منازعة الأئمة والخروج عليهم، وكلا الموقفين ممقوت ومردود.

فأول جبهة للمعارضة قامت في المدينة هي جبهة المنافقين، الذين اتخذوا من مسجد الضرار مكتبًا رسميًا لحزبهم المعارض.

ثم جاءت فتنة مقتل عثمان لتكون شاهدة على ما ارتكبه الحزب الثوري السبأي المعارض من جرم عظيم في حق الأمة، فتح باب الفتن على مصراعيه، وهو قتلهم للخليفة الثالث عثمان بن عفان.

وفي عهد علي رضي الله عنه وجدت معارضة من طائفة من المخلصين شهدت الأمة كلها بأنها كانت مخطئة في اجتهادها ومعارضتها، وتمثلت في جبهتين: جبهة عائشة وطلحة والزبير في العراق، وجبهة معاوية في الشام، الأولى نتج عنها معركة الجمل، والثانية نتج عها معركة صفين، وعما أريق فيهما من دماء الأبرار من الفريقين حدث ولا حرج.

ثم ظهرت بعد ذلك الفرق الضالة من خوارج وشيعة ومعتزلة وجهمية وغيرها، تلك الفرق التي تبنت أصولًا بدعية وجعلتها مقالات لها، ففرقت بها الأمة، وأشاعت في أوساطها البلبلة والاضطراب، وما وجد في تاريخ الأمة الإسلامية عالمٌ واحد يرضى عن هذه الفرق أو يقول بشرعيتها.

وحتى الذين انتسبوا إلى أهل السنة، من الذين قاموا بمعارضة الأئمة، لم يقل أحد من العلماء بأن ما قاموا به كان خيرًا، وذلك مثل معارضة العباسيين للأمويين، ثم قيام العلويين على العباسيين، وغير ذلك من الفتن التي أجرت دماء

المسلمين أنهارًا، وجعلت سيف الإسلام مسلولًا على المؤمنين مغمودًا عن الكافرين[١].

الوجه السادس: فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية:

قالوا: لا نعرف حزبًا معاصرًا في بلد من بلاد المسلمين وفَّى بما عاهد الشعب عليه قبل الانتخابات، بل كانت في الجملة وبالًا على الأمة وجرثومة تنخر في كيانها، وفرجات اخترقت الأمة من خلالها، وتهارجت صفوفها بسببها، فإن هذه الأحزاب إن كانت في مقعد المعارضة لم تأل جهدًا في تشقيق الأمة وإثارة الأحقاد والعداوة بين أبنائها، وإن كانت في موقع السلطة سامت الأمة سوء العذاب، وتاجرت بالبلاد، في صلافة وقحة، ووطأت أكنافها لخصومها وأعدائها؛ فلا خير فيها حاكمة، ولا خير فيها معارضة[٢].

الاتجاه الثاني: القائلون بمشروعية إنشاء الأحزاب بإطلاق.

ذهب بعض الباحثين المعاصرين من الإسلاميين إلى القول بجواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية بإطلاق، سواء كانت هذه الأحزاب إسلامية أو علمانية، وسواء اتفقت أصولها مع قواعد الإسلام وأحكامه أو اختلفت، وسواء بنيت على أصول شرعية أو بنيت على أصول كفرية أو بدعية.

ومن أبرز هؤلاء: الأستاذ فهمي هويدي[٣]، والدكتور جابر قميحة[١]،

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٤٧، و الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٦٤-٢٦٥)، والأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص٦٣، وما بعدها.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٤٨، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري ص١٤٨.

(٣) يفرق الأستاذ فهمي هويدي بين صورتين للأحزاب غير الإسلامية: الأولى: تظهر في شكل فكر غير إسلامي، يتحفظ على بعض جوانب الشريعة الإسلامية. الثانية: فتظهر في عمل خارج

والأستاذ محمد حامد أبو النصر؛ حيث قال: «نحن نعتقد أنه لابد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب؛ حتى للتيارات التي تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية؛ وذلك حتى يكون من المتاح مواجهتها بالحجة والبرهان، وهذا أفضل من أن تنقلب هذه التيارات إلى مذاهب سرية، وعلى ذلك فلا مانع عندنا من إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية»[٢].

والشيخ راشد الغنوشي[٣]؛ حيث قال: «فنحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد الإسلامية أي اتجاه من الاتجاهات ولا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية، وإن اختلفت معنا اختلافًا أساسيًا جذريًا، بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا للسلطة ليس إلا؛ ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه»[٤].

وممن نُسب إليه هذا القول أيضًا الدكتور محمد سليم العوا[٥]، حيث صرح في

= العقيدة الإسلامية، ومضاد لها في الوقت ذاته. ويرى أن العمل السياسي للفئة الأولى «مباحٌ ترجيحًا»، أما العمل السياسي للفئة الثانية «محظورٌ إجماعًا». ينظر: الإسلام والديمقراطية د. فهمي هويدي ص٨٢-٨٤ ط١ - ١٩٩٣م، والتعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، ص٥٥، نقلًا عن: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد مفتي، مجلة البيان، ص٧٦.

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام د جابر قميحة ص١٤٩، الدار المصرية اللبنانية -القاهرة، ط١ - ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: مجلة المجتمع ص٢٠، ٢١، العدد (٧٧٧)، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ. ومحمد حامد أبو النصر (١٩١٣-١٩٩٦م) المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين.

(٣) زعيم الحركة الإسلامية بتونس - وهي من الحركات التي اعتبرت الديمقراطية من صميم الإسلام - وهي الحركة الوحيدة من بين الحركات الإسلامية المعروفة التي قالت بإباحة التعددية بإطلاق. ينظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية - راشد الغنوشي ص٢٦٠، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط١ - ١٩٩٣م.

(٤) قال ذلك في ندوة صحفية منعقدة في يونيو ١٩٨١م. ينظر: أشواق الحرية لمحمد الهاشمي ص٧٩-٨٩، نقلًا عن: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص١٠٢-١٠٣.

(٥) نسب إليه هذا القول الدكتور عطية عدلان في كتابه: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية =

حوار له بأن: «الأحزاب مباحة من كل نوع»[1].

ونقل عنه في موضع آخر قوله: «لا يمكن منع الاتجاهات الأخرى كالعلمانيين والشيوعيين والملاحدة من الوجود في المجتمع المعاصر، بل يجب منعهم من الدعوة إلى هدم النظام الإسلامي، ثم تركهم بعد ذلك لجمهور الناخبين؛ فإن خدعوه كان الإسلاميون مقصرين في دعوة الناخبين وتبصيرهم، ولا يجوز أن يحملوا تقصيرهم وقعودهم عن الدعوة الصحيحة على الآخرين؛ فكل الاتجاهات تتنافس»[2].

والذي يظهر لي أن موقفه في ذلك مضطرب حيث يقرر في موضع آخر: «يتحدد الموقف من الأحزاب السياسية في النظرة الإسلامية بالموقف الذي تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبصفة عامة: مبادئ الإسلام المتعلقة بتنظيم الحياة العامة في الدولة. فكل حزب قامت مبادئه في اتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام، فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية، والسماح له بمباشرة نشاطه فيها، والدعوة إلى مبادئه، وجمع الناس حولها.

وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها؛ فإن الأصل هو

=

(١/ ٢٣٠). والعوا: مفكر إسلامي مشهور، وهو محام بالنقض ومحكم دولي، أستاذ جامعي سابق، وهو أحد الذين ترشحوا لرئاسة جمهورية مصر العربية بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م، وهو من مواليد ١٩٤٢م، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. من مؤلفاته: «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، «في أصول النظام الجنائي الإسلامي».

(١) ينظر: الإسلام والديمقراطية حوار مع د.سليم العوا، ص٢٩، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان، ط١-١٩٩٨م.

(٢) ينظر: التحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د.صهيب مصطفى طه ص١٢٤، جامعة النيلين-السودان، ط١-٢٠٠٥م.

منعه من العمل في الدولة الإسلامية؛ حفاظًا على نظامها العام ومثلها العليا»[1].

أدلة أصحاب هذا الاتجاه: احتج أصحاب هذا الاتجاه القائلون بمشروعية إنشاء الأحزاب بإطلاق لقولهم بالسنة والمعقول.

أولًا: السنة:

-ما ثبت عن عَمْرِو بْنِ العَاصِ أن الرسول ﷺ قال: «**إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث دليل على أن الإسلام يبيح الاجتهاد، بل ويوجبه، والله ﷻ يثيب على الصواب والخطأ[3]،وهذا يؤكد التسامح في مجال التعددية؛ مما يعطي أصلًا شرعيًا للتعددية السياسية.

ثانيًا: المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الواقع الذي لا ينكر أن آراء الناس متعددة؛ بناء على تعدد عقائدهم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم وتباين قدراتهم، وما دامت الآراء متعددة فإن الحجر عليها يكون ظلمًا واستبدادًا، والظلم والاستبداد تتنزه عن الشريعة[4].

الثاني: أن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، أما الذي لا

---

(١) ينظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للعوا ص٧٦.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب، والسنة باب أجر الحاكم أذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١١/ ٥٤٩٢) ح (٦٨٣٢)، ومسلم كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم أذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٥/ ٢٢٤٦) ح(٣٢٤٦).

(٣) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع د.سليم العوا، ص٢٩، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٣١).

(٤) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع الدكتور سليم العوا ص٢٨.

يتعدد فهو الله تعالى؛ فإذا كان التعدد قائمًا في خلق الله كلهم، ولا يمكن أن ينكره أحدٌ، فكيف ننكره في المجال السياسي، مع أنه في حقيقة الأمر لا يحتمل إلا التعدد والاختلاف؟! [١].

الثالث: أن المذهبية الإسلامية قد استوعبت في داخلها المجوس واليهودي والنصارى، وفي الصحيفة التي عقدها الرسول ﷺ في المدينة خير دليل على هذه الروح الحضارية، كما استوعبت الفرق الإسلامية التي دعت إلى الضلالة[٢].

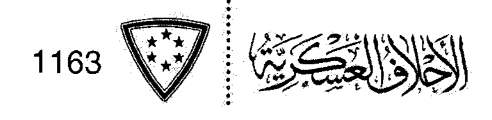
الرابع: أن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيًا، وإنما هو شورِيٌّ ديمقراطي؛ وما دام كذلك فإن الشعب هو الذي يحكم لنا أو لغيرنا، دون انحراف أو ضغوط، وإذا رفَعنا الشعب اليوم إلى السلطة؛ فمن حقه أن يرفع غيرنا غدًا، ممن حكمت له القواعد في النهاية[٣].

الخامس: إن إباحة بعض الإسلاميين اليوم التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل إقرار الحرية للجميع، هو اعتراف صريح بحقهم في الوجود والممارسة السياسية، يتنافى مع مصادرة حقهم إذا حصل الإسلاميون على الأغلبية؛ فأقاموا حكم الإسلام، وفقًا لقاعدة: (كما تدين تدان)؟[٤].

السادس: أن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة ؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من

---

(١) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع، الدكتور سليم العوا ص٢٨.
(٢) ينظر: التعددية السياسية، د.الصاوي ص١٠٣.
(٣) يراجع: حديث الغنوشي في الندوة الصحفية المنعقدة في ١٩٨١م، نقلًا عن: التعددية السياسية، د.الصاوي ص١٠٣.
(٤) ينظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للغنوشي ص٢٦٠.



الحريات التي أطلقها الإسلام[١].

الاتجاه الثالث: وهم القائلون بمشروعية الأحزاب في إطار المشروعية الإسلامية العليا، أي في إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها الثابتة.

وهذا قول أغلب الباحثين المعاصرين[٢]، ومن هؤلاء: الإمام محمد أبو زهرة[٣]، والدكتور محمد ضياء الدين الريس[٤]، والدكتور يوسف القرضاوي[٥]، والأستاذ مصطفى مشهور[٦]، والشيخ تقي الدين النبهاني[٧]، والدكتور أحمد الفنجري[٨]، والدكتور صلاح الصاوي[٩]، والدكتور عبد الرحمن عبد الخالق[١٠]، والدكتور عبد العزيز الخياط[١١]، والدكتور عبد الله النفيسي[١٢]، والدكتور محمد عمارة[١٣]، والدكتور محمد عبد القادر أبو فارس[١٤]،

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د.عبد الله محمد القاضي ص٦٥٣.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٧٤.

(٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة ص٤٥، الناشر: دار الفكر العربي.

(٤) ينظر: النظريات السياسية الإسلامية د.محمد ضياء الدين الريس ص٥١.

(٥) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص١٤٧، وما بعدها.

(٦) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص٨٤.

(٧) ينظر: نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني ص٢٤٨ .

(٨) ينظر: الحرية السياسية في الإسلام ص٢٦٦ وما بعدها، الناشر: دار القلم- الكويت، ط ٢- ١٩٨٣م.

(٩) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي، ص١٠٨.

(١٠) ينظر: مشروعية العمل الجماعي، عبد الرحمن عبد الخالق ص ١٥، الدار السلفية.

(١١) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، د.عبد العزيز الخياط، ص١٠٥، دار السلام- القاهرة، ط١- ١٩٩٩م.

(١٢) ينظر: عندما يحكم الإسلام، د.عبد الله النفيسي ص٨، مكتبة طه-لندن .

(١٣) ينظر: الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د.محمد عمارة ص١٦٥، دار الرشاد- القاهرة، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٤م، وهل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، د.محمد عمارة، ص٨٦،دار الشروق-القاهرة، ط٢- ١٩٩٨م.

(١٤) ينظر: التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د.محمد أبو فارس ص٣٤، مؤسسة الريان-

والدكتور مشير المصري[1]، والأستاذ فاروق عبدالسلام[2]، والدكتور فتحي السيد أحمد رشدي[3]، والدكتور أحمد العوضي[4]، وغيرهم.

أدلة أصحاب الاتجاه الثالث: احتج أصحاب هذا القول القائلون بمشروعية الأحزاب في إطار المشروعية الإسلامية العليا، بالكتاب والسنة والآثار والسوابق التاريخية والسياسة الشرعية والقواعد الشرعية والمعقول.

أولًا: الكتاب:

١-قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الآيات صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الآيات إنما هي طريقة جماعية؛ «لتكون أفعل، وليكونوا ـ بواسطة الاجتماع والتنظيم ـ أقدر على تبيُّن المعروف واختيار السبيل الأنسب لتأييده، وتبيُّن المنكر، واختيار الطريق الأنجع والأنجح في النهي عنه واقتلاعه، وتطهير المجتمع من آثاره...

بيروت، ط ١٩٩٤م.

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٦٢.

(٢) ينظر: الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام ص٤٤ وما بعدها، مكتبة قليوب للطبع والنشر، د.ت.

(٣) ينظر: معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د.فتحي السيد ص٣٣٥، رسالة دكتوراه-جامعة الأزهر.

(٤) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.

فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات ـ إنْ في البحث والدرس... أو في الدعوة والفكر... أو في السياسة والتنفيذ ـ لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة مؤثرة من الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه»[1].

والأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص[2].

فهذه الآية أصل لقيام حزب ينهض بمسئوليات الحسبة، ومنها الحسبة السياسية، إذًا فتشكيل الأحزاب السياسية كوسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة مشروع وواجب[3].

والناس بطبيعتهم يختلفون في الأفكار والسياسات لتحقيق أهدافهم، فتتشكل الأحزاب السياسية كوسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة[4].

٢- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر الله تعالى بالتعاون على البر والتقوى، قال القرطبي: «ومن وجوه التعاون على البر والتقوى أن يكون المسلمون متظاهرين كاليد الواحدة»[5].

---

(١) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ د.محمد عمارة ص٩٣.
(٢) ينظر: تفسير المنار (٤/ ٣٦).
(٣)ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٣٤).
(٤) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥٠.
(٥)ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٤٧).

فإذا اجتمع أفراد وأنشأوا حزبًا، أو جماعة مسلمة على أساس من البر والتقوى، فلا يجوز منعهم من ذلك؛ لأن في منعهم إبطالًا لعمل خير لا ضرر فيه، ونهيًا عن المعروف، والنهي عن المعروف إثم وعدوان، فلا يجوز، فيكون النهي عن تشكيل أحزاب سياسية مسلمة غير جائز[1].

وأي حزب ينشأ فهو مأمور بالتصرف على نحو لا يضر بغيره، فردًا كان أو جماعة، ومنهي عن كل تصرف يقصد به الإضرار بالآخرين[2].

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الآية إشارة واضحة إلى أنه ليس بطاقة المؤمنين أن ينفروا كافة لحمل الأعباء العامة، وفي المقابل إشارة إلى وجوب ذلك على كل مستعد، لتتحقق المصلحة العامة للأمة، فتتكون طائفة مستعدة لتتولى هذه المهام، إذ إنها في الأصل مهام جماعية، وبذلك تكون الأمة مكلفة بتشكيل الأحزاب السياسية التي تسعى إلى تحقيق ذلك[3].

٤- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

---

(١) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.

(٢) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٦٢، والحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني ص ٢٢٥، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥١.

وجه الدلالة:

قالوا: تدل هذه الآية على التكليف الجماعي في أداء الأمانات إلى أهلها، ومن أهم الأمانات وأعظمها أن يتبوأ مقاليد الحكم أصحابه، فلا يجوز أن يُمكَّن من هو ليس بأهل له، وهذه التكاليف تحتاج إلى جماعة تنوب فيها عن الأمة، فلربما يصل إلى السلطة من هو دونها، ويجور ويظلم، فتتولى الجماعة رد الحق إلى أهله، فيكون إقامة الأحزاب السياسية لازمًا؛ إذ الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به [1].

٥- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآيات الكريمة تأكيد على سنة الاختلاف وهي سنة قائمة إلى قيام الساعة، والاختلاف كما هو موجود في الأجناس والأشكال والألوان والألسنة؛ فهو موجود كذلك في الآراء والأفكار والمعتقدات: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾[هود: ١١٨]؛ أي ولا يزال الاختلاف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم.

ومعنى ذلك أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، وأنه من الطبيعي أن تظهر بين الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة، مدارس

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥٢، والأحزاب السياسية، خالد إسحاق، ص٣٩، نقلًا عن الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص٢٩٥ .

مختلفة، مع عدم اختلافهم على المبادئ العامة[١].

ثانيًا: السنة:

حيث احتج أصحاب هذا الاتجاه ببعض الأحاديث النبوية، التي تحث على حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، والأحاديث النبوية التي تحث الفرد والجماعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحاديث التي تدعو المجتمع إلى مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه من خلال المجتمع ككل، وتحذر المجتمع كله إذا فرّط في هذه المهمة[٢]، **ومن هذه الأحاديث:**

١ـ ما ثبت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ**»[٣].

٢ـ ما جاء عن أبي سعيد أيضًا، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا يَحْقِرْ أَحَدُكُمْ نَفْسَهُ**»، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، كَيْفَ يَحْقِرُ أَحَدُنَا نَفْسَهُ؟ قَالَ: «**يَرَى أَمْرًا لله عَلَيْهِ فِيهِ مَقَالٌ، ثُمَّ لَا يَقُولُ فِيهِ، فَيَقُولُ الله عز وجل لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَ فِي كَذَا وَكَذَا؟ فَيَقُولُ: خَشْيَةُ النَّاسِ، فَيَقُولُ: فَإِيَّايَ كُنْتَ أَحَقَّ أَنْ تَخْشَى**»[٤].

---

(١) ينظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د.صباح مصطفى المصري، ص٤٧، المكتب الجامعي- الأسكندرية، ط٢٠٠٥م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٠٣-٢٠٤.

(٢) ينظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د.صباح مصطفى المصري ص٤٨، المكتب الجامعي-الأسكندرية، ط٢٠٠٥م.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر (٤/ ٤٧١) ح(٢١٧٤)؛ وأبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٤/ ١٢٤) ح(٤٣٤٤)، وصححه الألباني في الصحيحة ح(٤٩١).

(٤) أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢/ ١٣٢٨) ح(٤٠٠٨)، وأحمد (١٨/ ٢٩) ح(١١٤٤٠)، وقال البوصيري في " مصباح

٣- ما ثبت عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم من حديث صلح الحديبية، وفيه: فقال عمر بن الخطاب فَأَتَيْتُ نَبِيَّ الله ﷺ، فَقُلْتُ: « أَلَسْتَ نَبِيَّ الله حَقًّا ؟ قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُوُّنَا عَلَى الْبَاطِلِ ؟ قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إِذًا؟ قَالَ: «**إِنِّي رَسُولُ الله، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ وَهُوَ نَاصِرِي**»، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي الْبَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: «**بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ الْعَامَ** ؟» قَالَ: قُلْتُ لَا، قَالَ: «**فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ**».

قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَيْسَ هَذَا نَبِيَّ الله حَقًّا؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُوُّنَا عَلَى الْبَاطِلِ ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا، إِذًا قَالَ: أَيُّهَا الرَّجُلُ إِنَّهُ لَرَسُولُ الله ﷺ وَلَيْسَ يَعْصِي رَبَّهُ وَهُوَ نَاصِرُهُ فَاسْتَمْسِكْ بِغَرْزِهِ، فَوَ الله إِنَّهُ عَلَى الْحَقِّ، قُلْتُ: أَلَيْسَ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي الْبَيْتَ وَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، أَفَأَخْبَرَكَ أَنَّكَ تَأْتِيهِ الْعَامَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ.

قَالَ الزُّهْرِيُّ: قَالَ عُمَرُ: فَعَمِلْتُ لِذَلِكَ أَعْمَالًا، قَالَ: فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ قَضِيَّةِ الْكِتَابِ، قَالَ رَسُولُ الله ﷺ لِأَصْحَابِهِ: «**قُومُوا فَانْحَرُوا، ثُمَّ احْلِقُوا**»، قَالَ: فَوَ الله، مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ الله، أَتُحِبُّ ذَلِكَ؟ اخْرُجْ، ثُمَّ لَا تُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَنَحَرُوا، وَجَعَلَ

=

الزجاجة " (٤/ ١٨٢ - ١٨٣): إسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه (١/ ٥١٢) مختصرًا، وقال الأرناؤوط في تخريجه عليه: إسناده صحيح على شرط مسلم. وضعف الألباني إسناده في الضعيفة (١٤/ ٨٦٥-٨٦٧).

بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضا غَمًّا »[1].

٤- ما صح عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ المُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ الله أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ»[2].

٥- ما ثبت من حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ الله وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا»[3].

٦- ما ثبت عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرءون هذه الآية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ الله بِعِقَابٍ مِنْهُ»[4].

٧- ما ثبت عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: « مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ الله فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد و المصالحة مع أهل الحرب ...(٥/ ٢١١٢) ح (٢٥٤٣). وتقدم بعضه ص١٠٤٥.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٨/ ٣٣٢) ح(٢٣٣٠١)، والترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/ ٤٦٨) ح(٢١٦٩)، وحسَّنه الألباني في صحيح الجامع (٧٠٧٠).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه (٤/ ١٩٢٣) ح (٢٣٢٦).

(٤) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة (٦/ ٢٦١٧) ح(٣٠٠٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٩٧٣).

ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الإِيمَانِ، حَبَّةُ خَرْدَلٍ »[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الأحاديث تحث على حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، وتحث الفرد والجماعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتدعو المجتمع إلى مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه من خلال المجتمع ككل، وتحذر المجتمع كله إذا فرّط في هذه المهمة، وهذا يبين أن هذا الواجب الكبيرَ لا يسعُ الأمةَ الإسلاميةَ تركُه ولا الإهمالُ فيه، وأن عليها أن تأخذ بكافة التدابير التي تيسر لها إقامة هذا الواجب.

وموقف عمر وموقف المسلمين بعده في صلح الحديبية يُعَد من المعارضة، غير أنهم لم يقصدوا معارضة الرسول ﷺ بوصفه رسولًا، ولا الاعتراض على ما فعل بوصفه وحيًا، وإنما قصدوا إبداء رأيهم وإظهار عدم رضاهم بما حدث.

ولاشك أن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياسية هي الأُطُر الأكثر صلاحًا لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية[(٢)].

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان ....(١/ ١٠٨) ح (٧٤).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٣٦)، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥٢-١٥٤، و النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د.صباح مصطفى المصري، ص٤٨، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٠٤-٢٠٥.

يقول الدكتور صلاح الصاوي: «ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه، يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة، لاسيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت الطغاة، وقد انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أن الأحزاب أكثر فعالية وأعمق أثرًا وأجدى في باب التغيير واستصلاح الأحوال، من المعارضات الفردية المتناثرة، لاسيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد»[1].

ثالثًا: الآثار والسوابق التاريخية:

أ- قالوا: دلت الآثار على مشروعية المعارضة ووقوعها ومن ذلك:

١- ما ثبت عن أبي هريرة ﷺ من معارضة عمر لأبي بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة: «لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ الله ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: **«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا الله، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى الله»**.

فَقَالَ: وَالله لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَالله لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ الله ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا، قَالَ عُمَرُ: فَوَ الله مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ الله صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»[2].

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٨٠.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٥/ ١٠٦٧) ح(١٣١٨)، ومسلم كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقول لا إله إلا الله (١/ ٧٤) ح(٣٢).

٢- ما وقع بين أبي ذر ومعاوية في الشام، روى ابن كثير أنه: «وقع بين معاوية وأبي ذر بالشام، وذلك أن أبا ذر أنكر على معاوية بعض الأمور، وكان ينكر على من يقتني مالًا من الأغنياء، ويمنع أن يدخر فوق القوت، ويوجب أن يتصدق بالفضل، ويتأول قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: ٣٤] فينهاه معاوية عن إشاعة ذلك فلا يمتنع، فبعث يشكوه إلى عثمان»[(١)].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الوقائع التي حدثت في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، تدل على وقوع المعارضة ومشروعيتها وأنها كانت أمرًا متقررًا معهودًا غير منكر لديهم.

غير أن هذه المعارضة التي كانت تقع بصورة فردية لم تعد تصلح لهذا الزمان؛ لتشابك الحياة وتعقيدها واتساعها، وأن المعارضة من خلال أحزاب متعددة، تعمل وتتنافس في إطار الشرع الحكيم، هي الوسيلة المثلى للوصول إلى الأغراض والمقاصد الشرعية، التي من أجلها شرعت الحسبة، وشرعت المعارضة السياسية[(٢)].

ب- السوابق التاريخية:

حيث قالوا: قد شهدت التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى من المؤسسات ما يشبه التمايز التنظيمي - ولا نقول الحزبي - على نحو من الأنحاء[(٣)]، مثل: (هيئة المهاجرين الأولى)، ومثل: (هيئة النقباء الاثني عشر) فكانت الأولى

---

(١) ينظر: البداية والنهاية (٧/ ١٥٥).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٤٠) بتصرف.

(٣) التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص٩٩، دار عمار- عمان، الأردن، ط١- ٢٠٠٦م.

هيئة الأمراء، والثانية هيئة الوزراء.

ثم مع تطور الأحداث وانفتاح الدولة الإسلامية على العالم مع الفتوح الممتدة شرقًا وغربًا، ظهرت الفرق الكلامية؛ فكانت هذه الفرق تنظيمات سياسية، تميزت في المقالات؛ أي النظريات، وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه المقالات في حيز الممارسة والتطبيق[1].

قالوا: فهذه الفرق كانت أحزابًا بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى يتحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاج الحكم[2].

رابعًا: قواعد السياسة الشرعية:

قالوا: السياسة الشرعية هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يسبق إلى القول به الأئمة المجتهدون.

والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم؛ سواء أكانت دستورية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم من علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما

---

(١) ينظر: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، د.توفيق يوسف الواعي ص٦٩،٩٩، مكتبة المنار الإسلامية- الكويت ط١- ٢٠٠١م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين ص٣٩١، والنظريات السياسية الإسلامية، د.محمد ضياء الدين الريس ص٥١، و التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٨٧-٩١.

يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية[1].

فتدبير شئون الحكم، وعقد السلطات العامة في الدولة، وتنظيم العلاقة بينها، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في السلطة، وتدبير أنظمة الشورى والحسبة ونحوه، كل ذلك من مسائل السياسة الشرعية التي لا يشترط فيها أن تكون على مثال سابق، بل الذي يشترط هو ألا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرفع بها الحرج.

فإذا كان الواقع أنه قد رقَّ دين الحكام، وضعف الوازع الداخلي الذي يحملهم على الإنصاف وإقامة العدل، وحماية الحقوق، والسهر على كفالة المصالح، ومست الحاجة إلى رقابة شعبية منظمة تأطر هؤلاء الحكام على الحق أطرًا، وتردُّهم إلى الجادة إذا شردوا، وتتبنى مطالب الأمة، وتضع البرامج السياسية القادرة على استصلاح الأحوال والنهوض بالبلاد والعباد، وتدفع بها إلى التنفيذ من خلال إطار سلمي مشروع يتفق عليه الكافة- فإن هذا مما يندرج في باب السياسة الشرعية، ويكون الواجب في هذه الحالة هو إحكام صياغة هذا النظام حتى لا يهدم أصلًا قطعيًا في الشريعة، أو يعارض حكمًا من أحكامها الثابتة[2].

خامسًا: القواعد الشرعية:

قالوا: إذا كانت التعددية في مضمونها تتفق مع الأصول الإسلامية ـ القرآن

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص١٧-١٨، والطرق الحكمية لابن القيم ص١٣، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، ص١٧٦، دار الفكر، د.ت، و التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٧٢-٧٤.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٧٥ بتصرف.

والسنة ـ وأنه لا يوجد نص شرعي يحرّم تعدد الأحزاب، فإن التعددية الحزبية أيضًا تتوافق مع القواعد الأصولية والفقهية المستنبطة من التشريع الإسلامي، ومن هذه القواعد:

أولًا: قاعدة المصالح المرسلة:

والمصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء، وهي المصلحة التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها. ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير، وإنما فعل لمطلق المصلحة[1].

ويقول ابن القيم في الطرق الحكمية: «وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا: أنها حق مطابق للواقع ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

ولعمر الله إنها لم تنافِ ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه هم من

---

(١) ينظر: السياسات الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص١٧ - ١٨، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، ص١٧٧، وإرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، ص٤٠٣-٤٠٤، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر- بيروت، ط ١٩٩٢م.

شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًا طويلًا، وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى، قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات.

فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثمَّ شرع الله ودينه.

والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة؛ فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط؛ فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له.

فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم. وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات»(١).

فالمصالح المرسلة تتسع للاستنباط والاجتهاد، ما دامت لا تصطدم مع

---

(١) ينظر: الطرق الحكمية ص١٣ - ١٤.

النصوص المحكمة، والقواعد القاطعة، وأحكام الشريعة الكلية وحدودها العامة، وتتحقق بها المصلحة، ويرفع بها الحرج.

فإذا كانت طبيعة الواقع السياسي في صدر الإسلام، وعدم تعقد الأمور، لم تسفر عن قيام تكتلات حزبية؛ فإن الأمر مختلف في هذا العصر الحديث، مع تعقد المشاكل وتشابكها وتعددها، واتساع أطراف الدولة والنمو السكاني الكبير إلى درجة يصعب معها التعرف على قادة الفكر والرأي في المجتمع، والذين يتولون مراقبة السلطة ومعارضتها عند الاقتضاء.

لذا فإن إنشاء أحزاب سياسية لها من الإمكانات والقدرة ما يمكنها من الدفاع عن حرية الفكر والتعبير وحمايتها، أصبح ضرورة تقتضيها مصلحة المسلمين في الوقت الحاضر، فالفرد في ظل تعقد الأمور في هذا العصر لا يقوى على أن يقدم أو يؤخر، ما لم يسنده تنظيم يحمي صوته ويبلغه للآخرين؛ ولذلك يكون منطق المصلحة، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ، شاهدًا لضرورة التعددية السياسية في المنظور الإسلامي[1].

ثانيًا: قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»:

فقد تمهد في قواعد الأصول أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف تحقق هذا الشيء عليه، وأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فإذا استصحبنا هذه القواعد لتطبيقها في مجال السياسة والحكم، لوجدنا أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ

---

(١) ينظر: الحرية السياسية في الوطن العربي، صالح حسن سميع ص٣١٩، ٣٢٠، نقلًا عن الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص٢٩٩- ٣٠٠، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٠٧-٢٠٨، والشورى وأثرها في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري ص٤٣٦-٤٣٧، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١٩٩٦م.

الكلية، يتوقف وجودها أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية الحزبية، ذلك على النحو التالي[1]:

أ ـ الشورى:

قالوا: وقد سبق بيان أن الشورى من عزائم الأحكام وقواعد الشريعة الكلية، والسبيل الأصلي لتحقيقها أو حسن تطبيقها في باب السياسة والحكم في واقعنا المعاصر، هو التعددية الحزبية، فمجال عمل الشورى في باب السياسة والحكم يتمثل في عملية انتقال السلطة والرقابة عليها، وفي كلا الأمرين تلعب التعددية الحزبية دورًا مهمًا في حسن القيام بهذه الأمور على وجهها المنشود.

ولقد «أصبح من الصعب التعرف على من يجب مشاورتهم، ومن هم أهل لذلك، ومتى وكيف تتم عملية مشاورتهم، كما أصبح من الصعب قيام معارضة منظمة وجادة وقادرة وهادفة، بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته والدفاع عنه، الأمرَ الذي لا يتوافر حديثًا إلا في صورة الأحزاب السياسية، المقيدة في أهدافها ومبادئها بأصول الشريعة المتفق عليها»[2].

وإذا كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فاعلية في واقعنا المعاصر، إلا من خلال التعددية الحزبية، فقد امتهد القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها، بناءً على قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ إذ الوسائل

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٧٦ـ ٨٠.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص٦٥٣.

تأخذ حكم المقاصد حلًا وحرمة[1].

ب ـ الرقابة على السلطة والنصح والتقويم للحاكم:

قالوا: والرقابة على السلطة حق أصيل للأمة، وهو مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداء، وقد فوضت أئمتها في القيام بتبعاتها في إطار (ما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة)، ويبقى لها حق، بل عليها واجب الرقابة والنصح والتقويم لحكامها؛ فإن استقام أئمتها استقامت لهم، وإلا كانت عيارًا عليهم، فإما أن تعدل بهم إلى الحق، أو أن تعدل عنهم إلى غيرهم.

والأصل في هذا هو النصوص التي تقيد الطاعة بأن تكون في الطاعة، وتنهى عن الطاعة في المعصية.

والواجب ـ في هذا العصر ـ هو تنظيم هذا الأمر؛ لتقويم عوج الحكام، والذي من شأنه تحقيق صلاح البلاد والعباد، وفق آليات جديدة تمنع العشوائية وتحول دون إسقاط هيبة الدولة ورأسها، وفي نفس الوقت تحقيق تقويم عوج السلطان، دون إراقة للدماء، وهذا يستلزم وجود «قوى سياسية» لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة، وهي ما يطلق عليه «الأحزاب».

فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محدودة الأثر، محدودة القدرة، وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت هؤلاء الطغاة.

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٧٦- ٧٨.

ومن ثَمَّ كان لابد من إيجاد آلية لها تحقق مقصودها؛ ولا شك أن ممارسة هذا الدور من خلال أحزاب سياسية يعتبر وسيلة ناجعة وأكثر فعالية وأعمق أثرًا وأجدى في باب التغيير واستصلاح الأحوال، من المعارضات الفردية المتناثرة، لاسيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد [1].

ج ـ قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات:

قالوا: ومما هو متقرر أن اعتبار الذرائع أصل من الأصول المعتبرة في تقرير الأحكام. والذرائع ما تكون طريقًا لمحلل أو لمحرم فيأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب [2].

والأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، ولا غنى للفقيه من النظر في مآلات الأقوال والأعمال قبل إجراء الأحكام؛ فقد يكون الشيء مشروعًا ولكن يمنع باعتبار مآله، وقد يكون غير مشروع ويترخص فيه باعتبار مآله.

يقول الشاطبي رحمه الله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ فقد يكون مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل

---

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٠٩، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٧٩-٨٠، ومن فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص١٤٧، ١٤٨.

(٢) ينظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرافي (٢/ ٣٢)، وشرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي (٢/ ١٤٠)، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، و البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٨/ ٩٠-٩١)، والمهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة (٣/ ١٠١٦-١٠١٩).

على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك.

فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغِبِّ، جارٍ على مقاصد الشريعة»[1].

واستصحاب هذه القاعدة في قضية التعددية السياسية يؤدي إلى القول بمشروعية هذه التعددية، رغم ما قد يشوبها من بعض التجاوزات التي يمكن أن تغتفر؛ اعتبارًا لقاعدة اعتبار المآل، وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد.

يقول الدكتور صلاح الصاوي: «لقد تمهد من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية، ومنع فتنة الخروج المسلح على الأئمة، أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب، كما تمهد من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأئمة، التي منيت بها الأمة فتحت على الأمة أبوابًا من الشرور والفتن، لا يعلم مداها إلا الله»[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقلَّ من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير؛ كالذين خرجوا على يزيد في المدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك في العراق، وكابن المهلَّب الذي خرج

---

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (٤/ ١٩٤، ١٩٥).
(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٨٣.

على أبيه بخراسان، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة... وغاية هؤلاء إما أن يُغلبوا، وإما أن يَغلبوا ثم يزول ملكهم؛ فلا يكون لهم عاقبة»[1].

ويقول الدكتور صلاح الصاوي: «تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية، أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتقديرات حقيقة واقعية، لا سبيل إلى استئصالها من أمة من الأمم أو في مجتمع من المجتمعات، ولقد وقع هذا الخلاف بين الرعيل الأول في هذه الأمة، وهم أطهر هذه الأمة قلوبًا وأعمقها علمًا وأقلها تكلفًا، فكيف بالنسبة لمن دونهم من سائر الناس ممن لو أنفق أحدهم ملئ أُحد ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدٍ من الصحابة ولا نصيفه؟!

ولم يقف هذا الخلاف عند حدود الرعيل الأول بل سرى واستشرى في معظم مسيرة التاريخ الإسلامي، وكان محوره فيما بعد طلب الحكم والتنافس على السلطة، ولله كم دماء أريقت، وأرواح أزهقت، وحرمات هتكت، ودول قامت ثم زالت؟!!

فإذا كان الخلاف حقيقة واقعية، والتعددية أمرًا قائمًا في الواقع، سواء علينا شئنا أم أبينا، وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة تكفل استيعابها داخل إطار، مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء، بعيدًا عن التواري داخل السراديب المظلمة، ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم، إذا قدمت عطاء متميزًا، يحوز ثقة الأغلبية، فتوقى الأمة بذلك غوائل الخروج المسلح وحركات التمرد الهوجاء، التي تبث القلاقل

---

(١) ينظر: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للذهبي ص٢٩٦، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – السعودية، ط٣-١٤١٣هـ.

في دار الإسلام وقد تغرقها جميعًا في بحر من الدماء!!

أقول: إذا أمكن التوصل إلى صيغة تتيح للمعارضة شرعية الوجود، وشرعية العمل، وشرعية المشاركة في الحكم على وجه من الوجوه، أليس هذا من جنس تحقيق مقصود الشارع في قطع الذريعة إلى الفتن، وإشاعة الاستقرار في دار الإسلام؟!

وإلى الذين ينظرون إلى المفسدة التي قد تصحب التعددية، ألا يوازنون بينها وبين المفاسد التي تترتب على المعارضة السرية التي تولد وتنمو في السراديب ثم تتفجر فجأة في صورة انقلابات عسكرية وثورات شعبية؟! وما أمر الانقلابات العسكرية التي شَقيت بها بلادنا وألقت بها في هوة الاستبداد والتسلط ببعيد!

ثم ألا يوازنون المفسدة المتوهمة، أو حتى المحققة، في التعددية السياسية، بالمصالح التي تنجم عنها من إتاحة الفرصة للخبرات أن تثري العمل السياسي، وتعميق الوعي السياسي لدى العامة، وصيانة الحريات، ومنع التسلط، وإشاعة الاستقرار السياسي في أوساط الأمة؟!

ألسنا نرى في الواقع أن الدول التي تطبق هذا النظام هي أبعد الدول عن الثورات المسلحة والانقلابات العسكرية، بما أطلقوه من حرية المعارضة، وحرية التعبير، وحق المعارضة في المشاركة في الحكم إن حازت تأييد الأغلبية؟!

إن أحدًا لا ينكر أن للتعددية مثالبها، كما أن لحكم الفرد مثالبه كذلك، ولكن المفاسد التي تنجم عن حكم الفرد؛ من القهر والتسلط ومصادرة الحريات، وما قد يترتب عن ذلك من الثورات والانقلابات، أضعاف المفاسد التي تترتب على التعددية، والتي يمكن ـ كما سبق ـ الاجتهاد في تقليلها وحصرها في أضيق نطاق.

فإذا علمنا أن مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين،

وأنها قد تحتمل المفسدة المرجوحة من أجل تحقيق المصلحة الراجحة، علمنا أن القول بمشروعية التعددية هو الأليق بمقاصد الشرع، والأرجى تحقيقًا لمصالح الأمة وصيانة حقوقها وحرياتها العامة.

والخلاصة أن التعددية ذريعة إلى منع الاستبداد من ناحية، وإلى منع الاضطرابات والثورات المسلحة من ناحية أخرى بما تشيعه من الاستقرار النسبي في الأوضاع السياسية، وبما تتيحه للمعارضة من المشاركة في السلطة لإنفاذ برامجها واختياراتها السياسية، والوسائل أو الذرائع تأخذ حكم المقاصد أو الغايات حِلًّا وحرمة»[1].

د- قواعد الضرورة والحاجة:

وقد احتج أصحاب هذا القول بقواعد الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها؛ وقالوا: إن التعدد يُعدُّ من الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة: «بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا أو: لِمَ؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع»[2].

كما قالوا: «إن القول بتعدد الأحزاب المقيدة بأصول الشريعة، كحلٍ ملائم

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٨٣-٨٥، وينظر أيضًا: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٤٢-٢٤٤)، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د.عبد الله محمد القاضي ص٦٥١،٦٦٢، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص١٠٢، والتعددية الإسلامية في ظل الدولة الإسلامية، د.محمد عبد القادر أبو فارس ص٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص١٤٧.

لوضع المسلمين الراهن، تبرره ضرورات الواقع ومواجهته بِلُغَتِه، بعد أن أصبحت الأحزاب السياسية مدارس للشعوب، توضح مشاكلهم وتقوم بإعداد نخبة من القادة السياسيين.....»[١].

كما قالوا: إن من أهم ما يحتم وجود التعددية الحزبية، ويجعلها ضرورة شرعية، أنها: «تعمل على تحقيق المقاصد الشرعية المرسلة، وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة: الضرورية والحاجية والتحسينية..وهي تكفل انتقال السلطة بطريقة سلمية، وتجنب الناس الخروج الذي ينتج عن الصراع الدامي على السلطة، وهي مدارس للشعوب في شئون السياسة، وتعمل على توعية الجماهير، وتخرج القادة السياسيين المؤهلين للحكم»[٢].

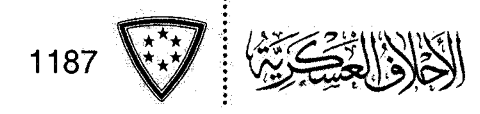
ومن الحاجات العامة التي تنزل منزلة الضرورة - إن لم تكن ضرورة في ذاتها - صيانة الحقوق والحريات «ولا يتأتي مقصود الشارع في صيانة هذه الحريات إلا بإنشاء هذه التكتلات الشعبية، التي تحمي الفرد من عسف السلطة وجور الحكام، وتحقق له السيادة على نفسه وعلى قراره، في إطار سيادة الشريعة، ولا قِبَل للفرد الأعزل بالوقوف منفردًا أمام استبداد السلطة، ولا يتسنى له ممارسة حقه في النقد والحسبة إلا من خلال إطار سياسي يكتسب من خلاله قوة الاجتماع...

أما أن يكون حق التعبير والنقد تفضلًا من الحاكم، يمنحه متى شاء ويمنعه متى شاء، ويقف الأفراد أمامه عُزَّلًا بلا أدنى ضمانات، اللهم إلا الوازع الداخلي في ضمير

---

(١) ينظر: السياسية الشرعية مصدر للتقنين ص٦٦١.

(٢) ينظر:الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام ص٦٦.



الحاكم!! فهذا الذي يعسر قبوله لا سيما في واقعنا المعاصر»[1].

سادسًا: المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

الأول: أن التعددية الحزبية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية):

وذلك أن: «الأحزاب السياسية المعاصرة، ما هي إلا «اجتهادات متعددة» في ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية في شئون العمران الإنساني... وقريب منها عرفت حضارتنا الإسلامية «المذاهب الإسلامية» المذاهب الفقهية التي مثلت «تعددية في الاجتهادات» بميادين «فقه المعاملات» ـ الذي مثل علم الاجتماع الديني في تراث الإسلام ـ.. فإذا ظللت «السياسة الشرعية» الأحزاب المعاصرة، ومثل الإسلام، عقيدة وشريعة وقيمًا ـ كما مثلت «الشريعة الإسلامية- مرجعية اجتهادات فقهاء المذاهب الفقهية ـ كنا ـ بصدد الأحزاب السياسية المعاصرة ـ أمام تعددية يسعها منهاج الإسلام»[2].

ومن ثَمَّ فإن تعدد المذاهب الفقهية يعتبر أصلًا للقول بمشروعية تعدد الأحزاب، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، وبحصر الخلاف في دائرة الفروع، وببقاء الألفة والتواد والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة، فإذا ما تحققت هذه السمات في الأحزاب السياسية امتهد السبيل إلى القول بجوازها[3].

---

(١) ينظر: التعددية السياسية، د.صلاح الصاوي ص٨٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٤٤-٢٤٥).

(٢) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ د.محمد عمارة ص٨٦.

(٣) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص١١٤، ومدخل لترشيد العمل الإسلامي

ويضرب الدكتور القرضاوي مثالًا للتطبيق العملي للتعددية السياسية المبنية على تعدد المذاهب الفقهية فيقول: «قد تلتقي مجموعة من الناس على أن الشورى ملزمة، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخابًا عامًا، وأن مدة رئاسته مقيدة بسنوات محددة ثم يعاد انتخابه مرة أخرى، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب، وأن للمرأة حق الانتخاب أو الترشيح للمجلس، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع وإيجار الأرض العقار وأجور العاملين، وأرباح التجار..

وقد تلتقي مجموعة أخرى من المحافظين يعارضون أولئك المجددين أو أدعياء التجديد في نظرهم، فيرون الشورى معلمة لا ملزمة، وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأنه هو الذي يعين أهل الحل والعقد، وأن الانتخاب ليس وسيلة شرعية، وأن المرأة ليس لها حق التصويت ولا الانتخاب.

وقد توجد مجموعة أخرى لا هي مع هؤلاء ولا مع أولئك... فإذا انتصرت فئة من هذه الفئات، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها صارت الفئات الأخرى في موضع الرقابة»[1].

وليس كل اختلاف في الرأي يفسد المودة ويثير الفتنة، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الأحزاب السياسية المختلفة على أساس التعاون والمنافسة الشريفة[2].

الوجه الثاني: إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها:

د.صلاح الصاوي ص١٢٤-١٣١، مركز بحوث تطبيق الشريعة الإسلامية، إسلام آباد.

(١) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي ص١٥١-١٥٢.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري، ص٤٣١-٤٣٣ بتصرف.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس، يسمون حزبًا، ويتخذون لهم رأسًا، ويدعون إلى بعض الأشياء؛ فأجاب: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[(١)].

والأحزاب السياسية إذا اجتمع أصحابها على جملة من الاجتهادات المشروعة، يرون أنها تحقق مصالح الأمة، فيسعون لوضعها موضع التنفيذ من خلال المشاركة في السلطة؛ فيجتمعون على هذه الاجتهادات ويتعاقدون نصرتها ودعوة الأمة إليها، والسعي للمشاركة في الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ؛ فلا إشكال في ذلك؛ حيث إنه من جملة التعاون على الخير، فإذا أضيف إلى ذلك إسباغ المشروعية عليه من أولي الأمر، واستيعابه ضمن المنظومة السياسية القائمة؛ فقد تأكدت مشروعيته وانتفت عنه كل شبهة[(٢)].

الوجه الثالث: إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر، وهو سنة اجتماعية:

فالتعددية الحزبية والسياسية هي من مقتضيات الطبيعة البشرية المجبولة على الاختلاف الذي لا يمكن القضاء عليه؛ وذلك أنه كما أن لكل إنسان وجودًا ذاتيًا

---

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/ ١٥٢ - ١٥٣).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٩٤ بتصرف.

مستقلًا، لا يشاركه فيه أحد بجسمه؛ فإن له كذلك ذاتية معنوية علمية مستقلة عن غيره مثل جسمه، وهذه الذاتية الفردية المستقلة لكل إنسان هي التي تؤدي إلى الاختلاف في الأفهام وفي المواقف تجاه الأشياء.

ولما كان كل إنسان يميل إلى من يماثله في توجهاته وأفكاره؛ فإنه بالإمكان التعامل مع هذا الاختلاف بشكل إيجابي؛ بحيث يستوعبه ويوجهه ضمن المصلحة العامة والمنافسة في خدمة الأمة، ولا شك أن الأحزاب السياسية تشكل الأسلوب الأمثل لاحتواء هذه الاختلافات وتنظيمها واستغلالها لتحقيق مصالح المجتمع(١).

كذلك فإن تفاوت المدارك والقدرات سنة من سنن الله في الخلق؛ ولما كانت نصوص هذا المجال ظنية ذات أوجه وهي من المسائل الاجتهادية؛ فإن حصول التفاوت في فهمها والتعامل معها أمر طبيعي.

والناس تختلف أفكارهم في الإصلاح والتغيير وقضايا الدولة؛ إذ إنه من المحال أن يكونوا نسخًا مكررة؛ فكان لابد من وجود تعددية سياسية منضبطة تتيح للجميع التعبير عن هذه الرؤى(٢).

مناقشة الأدلة:

أولًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم جواز التعددية الحزبية مطلقًا:

---

(١) ينظر: شرعية الاختلاف بين المسلمين، عمران سميح نزال ص٢٤٣، دار قتيبة- دمشق، ط١- ٢٠٠٤م، والتحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د.صهيب مصطفى طه ص١١٥، والتعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي ص١٥٢- ١٥٣، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥٩.

(٢) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص٤٢، ومقابلة الدكتور يوسف القرضاوي مع مجلة الوطن العربي ص٣٨، العدد (٩٧٤)، الجمعة ٣/ ١١/ ١٩٩٥م.

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب: أما احتجاجهم بالآيات التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع؛ فالجواب عن ذلك، من وجهين:

الأول: أن التفرق والاختلاف ليس مذمومًا في كل أحواله، بل هو أمر طبيعي جِبلّي لا يمكن بحال التنائي عنه، فالاختلاف واقع لا محالة كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩].

فالاختلاف المذموم المنهي عنه هو ما كان اختلافًا في أصل الدين، أما الاختلاف الواقع في فروعه فهو اختلاف تدعو إليه طبيعة النصوص الإسلامية، وهو - الاختلاف في الفروع - ميزة فيه؛ لذلك كان عمر بن العزيز رضي الله عنه يقول: ما أحبُّ أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا[1].

وقال الإمام الشافعي: «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرَّم، ولا أقول ذلك في الآخر، فالاختلاف المحرَّم: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيِّه منصوصًا بيِّنًا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسًا، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه في غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص.

ويبين فرق ما بين الاختلافين قوله تعالى في ذم التفرق: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].. فذم الاختلاف فيما

---

(١) قال القاسم بن محمد: لأنه لو كان قولًا واحدًا لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ بقول رجل منهم كان في سعة. ينظر: الموافقات للإمام الشاطبي (٤/ ١٢٥).

جاءتهم به البينات»[1].

وقال الإمام الشاطبي: «وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا، ولم يصيروا شيعًا؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أُذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لا يجدون فيه نصًا، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين؛ لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به»[2].

فالنصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع، الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية، تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أو إلى التفرق المذموم الذي ينشأ عن الاختلاف في الفروع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجة، أو أليق بمقاصد الشريعة، أو أرجى تحقيقًا لمصالح المسلمين، والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، في إطار من الالتزام بالموضوعية، والتجرُّد للحق، والبعد عن البغي، والاستطالة على الآخرين؛ فهذا الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية[3].

يقول الإمام الشاطبي: «فكل مسألة حدثت في الإسلام، فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز والقطيعة، علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء...

فيجب على كل عاقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ

---

(١) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي ص٥٦٠، ٥٦١.

(٢) ينظر: الموافقات (٤/ ١٨٦).

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي، ص٥٢-٥٣، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص٣٥-٣٦.

عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: ١٠٣] فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك بحدث أحدثوه من اتباع الهوى»[١].

فالتعددية والاختلاف والتنوع لا تمثل افتراقًا في الدين، مادام أنها ظلت تحت جامع الإسلام، المتمثل في أصوله الثوابت، التي هي وضع إلهي، معلوم بالفطرة والضرورة... سواء أكانت التعددية في فروع الأحكام الدينية، من فقه الفروع، أم كانت من السياسات[٢].

الوجه الثاني: أن هذا الفهم يقوم على أساسين:

أحدهما: حال سيئة كانت عليها الأحزاب السياسية ـ لاسيما في البلدان العربية ـ عند نشوء الحركة الإسلامية الحديثة، فتأثر فكر هذه الحركة بالواقع، وأقام عليه انتقاده لتلك الأحزاب انتقادًا يأخذ عليها ما تقع فيه من مثالب، سواء في معالجتها الوطنية، أم في تعاملها مع القوى الأخرى، عند تعارض المصالح بين بعضها والبعض الآخر.

وثانيهما: فهم خاص للنصوص الإسلامية التي تتحدث عن وحدة الأمة فتزكيها، وعن الفرقة فتنهى عنها وتذمها، يذهب إلى انسحاب معانيها على التعدد السياسي في إطار الوحدة الوطنية أو القومية[٣].

وقد تقدم بيان الفرقة والاختلاف المنهي عنه، ولا يلزم أن تكون هذه

---

(١) ينظر: الموافقات (٤/ ١٨٦، ١٨٧).
(٢) ينظر: الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د.محمد عمارة ص٤٠.
(٣) ينظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د.محمد سليم العوا، ص٥٦-٥٧، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢- ١٩٩٨م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢١٤، و الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٨٣-٢٨٥).

الأحزاب تكريسًا للاختلاف المذموم في ظل الالتزام بأخلاق الإسلام وتوجيهاته.

«ولا شك أن الذين يتحدثون عن تعدد الأحزاب من منظور إسلامي، يستصحبون مع هذه التعددية، ضرورة الالتزام بدستور خُلقي يحكم أعمال المنافسة الحزبية، يكون موضع قبول والتزام من الكافة، وما طاف بخلدهم إباحة التهارج الممقوت، والمهاترات المشجوبة التي تجري على الساحة العلمانية»[١].

-**وأما قولهم إن القرآن لم يذكر لفظة (الأحزاب) إلا مقترنة بالذم**، فالجواب على ذلك من وجوه:

الأول: أن المفهوم الحديث للحزب السياسي، يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذم؛ فالحزب بالمفهوم المعاصر مجموعة متآلفة من الناس يجمع بينهم وحدة الاتجاه السياسي، داخل الإطار الإسلامي، فهو أشبه ما يكون بالمذهب الفقهي، وقد تلقت الأمة المذاهب الفقهية بالقبول، ولم تعتبر ذلك نوعًا من التعددية المرفوضة؛ لأن تفاوت الاجتهادات وتباين الآراء سنة من سنن الاجتماع، وطبيعة من طبائع البشر.

«أما الأحزاب بمفهومها القديم، فهي تكتلات عشائرية، أو قبلية أو قومية، تؤلف بينها العصبيات الجاهلية، وتجمع بينها وحدة الالتقاء على حرب الإسلام والكيد لأهله، فهي مرفوضة لهذا المعنى، سواء سميت حزبًا أوجماعة أو أمة أو تنظيمًا أو دولة، أو ما شاء أصحابها من المسميات، فإن المذموم ليس مجرد التسمية، وإنما الاجتماع على أواصر جاهلية والانتصاب لحرب الله ورسوله»[٢].

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٥٣.
(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٤٩.

«فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد... والتحزُّب -أي انتظام الناس في أحزاب - خاضع من حيث القبول أو الرفض إسلاميًا؛ باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبي... وليس للمصطلح بإطلاق، ولا للتحزُّب والتنظيم الحزبي بإطلاق»[(١)].

الثاني: أن النصوص لم تذم مطلق الأحزاب والحزبية، وإنما وردت في ذم أحزاب معينة بالذات هي أحزاب الشرك وأحزاب الشيطان، الذين اجتمعوا على محاربة الأنبياء، فالذم غير متعلق بالأحزاب والحزبية بصفة عامة، بل متعلق بصورة خاصة من صور الحزبية، فالكفار والمشركون حزب الشيطان ومعهم المنافقون، أما المؤمنون فهم حزب النبي ﷺ حزب الله، وشتان ما بين الحزبين[(٢)].

الثالث: أن الأحزاب كما وردت بدلالة الذم في القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد وردت أيضًا بدلالة تفيد المدح؛ ففي القرآن الكريم يأتي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦]، ونسبة الحزب لله تعالى أكبر مدح لهذا الحزب.

وقد جاء في السنة المطهرة ما يؤكد ذلك، كما في حديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ أَرَقُّ مِنْكُمْ أَفْئِدَةً**». قال: فقدم الأشعريون، فيهم أبو موسى الأشعري، فلما دنوا من المدينة، كانوا يرتجزون ويقولون:

غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّهْ ... مُحَمَّدًا وَحِزْبَهْ[(٣)]

---

(١) ينظر: الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين، د.توفيق الواعي، ص٩٤، ٩٥، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر ص٢٩.

(٢) ينظر: الخلافة الإسلامية، رسالة دكتوراه، د.جمال المراكبي ص٢٣، القاهرة، ط١-١٤١٤هـ.

(٣) تقدم تخريجه ص١١٢٧.

فالحزب يكون ممدوحًا ومذمومًا لا تبعًا للفظ، وإنما تبعًا لما يضاف إليه، فحزب الله ممدوح، وحزب الشيطان مذموم، كذلك تبعًا للفكر الذي يتبناه، والهدف الذي يسعى إليه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «رأس الطائفة التي تتحزَّب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أعز الله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا عن ذلك ونقصوا، مثل التعصُّب لمن دخل في حزبهم بالحق أو الباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فالله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»(١).

فالنظرة للمضمون لا للفظ، وللمسمى لا للاسم، فلو اختار حزبٌ من الناس مسمى غير مسمى الحزب بأن سمّى نفسه «أمّة» معتمدًا على قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

أو طائفة؛ معتمدًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ فإن هذا لا يُغير من الحكم شيئًا.

ولأجل هذا قال الإمام ابن العربي: «الأحكام لا تتعلق بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٩٢)، ومجموعة الرسائل والمسائل(١/ ١٥٢)، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا.

تعلق عليها، ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَ﴾[التوبة: ١١١].

ولا يقال: هذه الآية دليل جواز مبايعة السيد عبده؛ لأن المقصدين مختلفان»(١).

الثالث: أنه لا علاقة بين حزب الله وحزب الشيطان الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وبين مصطلح الحزب السياسي الذي ظهر خلال القرن العشرين، ولا وجه للمقارنة بينهما؛ فالقضية في القرآن الكريم قضية إيمان وشرك، وليست قضية فروق سياسية في برامج العمل الوطني، أو الاصطلاح الاجتماعي، أو غير ذلك، مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية في العصر الحديث(٢).

ثانيًا: مناقشة أدلتهم من السنة:

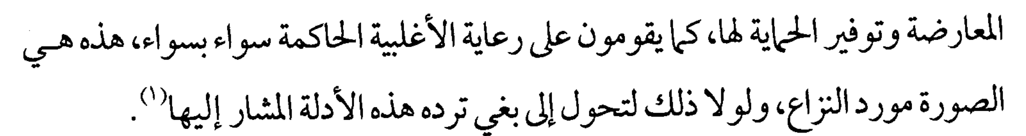
- **أما احتجاجهم بالأحاديث الشريفة التي تأمر بالاجتماع وتنهى عن الفرقة والاختلاف، وكذا الأحاديث التي تنهى عن التفرق في الدين واتباع سبل السابقين،** فيجاب عنها بمثل ما أجيب عن أدلتهم من القرآن في ذلك.

- **وأما احتجاجهم بالأحاديث الشريفة التي تنهى عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم؛ فيجاب عنها بأنها** خارجة عن مورد النزاع؛ لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر المشروعة لإنفاذ برنامج سياسي، فمثل هذا السعي سعي مشروع تقره الشرعية القائمة، ويسمح به الإطار السياسي المعتمد من الكافة، والذي التزم الأئمة بمقتضاه أن يقوموا على رعاية

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٤/ ٩٥).

(٢) ينظر: جند الله إلام ندعوهم، محيي الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٣٧، السنة العاشرة، ١٤٠٤هـ، ص١٨٥.



المعارضة وتوفير الحماية لها، كما يقومون على رعاية الأغلبية الحاكمة سواء بسواء، هذه هي الصورة مورد النزاع، ولولا ذلك لتحول إلى بغي ترده هذه الأدلة المشار إليها[1].

كما أن شبهة منازعة الأئمة يمكن أن تنتفي في هذا التوجه إذا جُعل التنافس على وزارة التفويض، وليس على الإمامة العظمى، وتبقى الإمامة العظمى رمزًا للوحدة بعيدًا عن هذا التنافس، ولا يُعدُّ طلب الوزارة في هذه الحالة منازعة لأصل السلطة، وإنما هو تنافس سلمي مشروع على طلب ولاية من ولايات الدولة الإسلامية.

ولمزيد من اليقين ودفع الشبهة يمكن أن يقيد ذلك بعدم فتح باب التنافس بين المرشحين إلا بعد انتهاء المدة القانونية المقررة للوزارة ومجلس الشورى؛ حيث تكون هذه المواقع شاغرة في هذه الحالة؛ فتنتفي هذه الشبهة من الأساس[2].

- **وأما احتجاجهم بأحاديث النهي عن التنافس في طلب الإمارة وتوعد من يفعل ذلك، فأجيب عنه من وجوه:**

الأول: قالوا: ليس فيها دلالة على تحريم التعددية السياسية؛ لأن طلب الولاية إذا كان صادرًا عن قناعة الطالب لها بأن لديه من البرامج ما هو أصلح للأمة من غيره؛ فإنه يلحق بالصورة التي استثناها العلماء من النهي، وهي أن تتعين عليه، وقد قال يوسف عليه السلام، للملك: ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾.

ولذا قال النووي بعد أن عقب على حديث سمرة بقوله: «هذا الحديث أصل

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٥٩، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٩٥-٩٦ بتصرف.

عظيم في اجتناب الولايات لاسيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية...»[1].

ثم قال: «وأما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلًا لها، ولم يعدل فيها؛ فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط، وأما من كان أهلًا للولاية وعدل فيها؛ فله فضل عظيم، تظاهرت به الأحاديث الصحيحة؛ كحديث سبعة يظلهم الله[2]، والحديث ... أن المقسطين على منابر من نور[3] وغير ذلك، وإجماع المسلمين منعقد عليه، ومع هذا فلكثرة الخطر فيها حذره ﷺ منها، وكذا حذر العلماء، وامتنع منها خلائق من السلف، وصبروا على الأذى حين امتنعوا»[4].

الثاني: أنه وإن كان الأصل أن طلب الولاية مكروه، وأن اجتنابها هو الحزم، إلا أن هذا الأصل العام يرد عليه استثناءان:

أولًا: استثناء من تتعين عليه الإمارة، كمن يقوم بالأمر عند خشية الضياع، وأنه يكون في هذه الحالة كمن أعطى بغير حرص، بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجبًا عليه.

---

(١) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢١٠).

(٢) حديث السبعة أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة...(١/ ١٣٣) ح(٦٦٠)، ومسلم،كتاب الكسوف، باب فضل إخفاء الصدقة (٢/ ٧١٥) ح(١٠٣١)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ الله تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَدْلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ الله...».

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فَضِيلَةِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ، وَعُقُوبَةِ الْجَائِرِ...(٣/ ١٤٥٨) ح(١٨٢٧) من حديث عَبْدِالله ابْنِ عَمْرٍو، بلفظ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ الله عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ...».

(٤) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢١٠، ٢١١).

وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف عليه السلام في طلبه للولاية من عزيز مصر، كما قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:٥٥].

قال الآلوسي في تفسير هذه الآية: «وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلًا وكان متعينًا لذلك، وما في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمرة ...وارد في غير ما ذكر»[1].

وقال القرطبي معلقًا على الآية: «ودلت الآية أيضًا على جواز أن يخطب الإنسان عملًا يكون له أهلًا.

فإن قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ ابْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا**»[2].

فالجواب:

-أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه؛ فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم: لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في

---

(١) ينظر: روح المعاني للآلوسي (١٣/ ٥)..

(٢) أخرجه البخاري الأحكام، باب من سأل الإمارة وكل إليها (٩/ ٦٣) ح(٧١٤٧)، ومسلم كتاب الأيمان، بَابُ نَدْبِ مَنْ حَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا... (٣/ ١٢٧٣) ح(١٦٥٢).وتقدم تخريجه ص ١١٥٠.

القضاء أو الحسبة، ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه؛ لتعين ذلك عليه، ووجب أن يتولاه، ويَسأل ذلك ويُخبر بصفاته التي يستحقها به؛ من العلم والكفاية وغير ذلك، كما قال يوسف عليه السلام.

-أنه رأى ذلك فرضًا متعينًا عليه؛ لأنه لم يكن هنالك غيره، وهو الأظهر، والله أعلم»[(١)].

واعترض على هذه المناقشة: بأن مسألة طلب الولاية لدى الأحزاب مسألة أكبر من أن تحمل على هذه التأويلات؛ لأنها حرص دائم وتنافس مستمر من جميع الأحزاب، وهذا الحرص الدائم والتنافس المستمر هو الذي يفضي - ولو مع مرور الزمن وطول الأمد ونسيان الضوابط - إلى التهارج والتقاتل وسفك الدماء وانتهاك الأعراض.

كما أن سلوك الأحزاب في هذه المسألة لا يقف عند حد العرض والطلب، وإنما يتعداه إلى السعي الحثيث، والحرص والتنافس الحاد؛ وهذا لا يقاس بحال يوسف عليه السلام[(٢)].

ثانيًا: إن المتأمل في هذه الأحاديث يستطيع أن يقيد المنع الوارد فيها بمن طلب ذلك لمصلحة نفسه، أما من طلبها لمصلحة الدين وتحقيق الأصلح للمسلمين، مع كونه أهلًا لها، وقاصدًا إلى إقامة الحق والعدل فيها، فهو خارج عن دائرة هذه النصوص.

يقول الدكتور صلاح الصاوي: «ومورد النزاع هو فيمن يحرصون على طلب الإمارة لإنفاذ برامج سياسية معينة، يرونها أرضى لله وأنفع للمسلمين، والأمة لا تختارهم لذواتهم وإنما لما يحملونه من برامج، قدروا أنها أقوم بمصالح الأمة.

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٥/ ٣٤٤٥).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٨٧)..

وإن إلحاق هذه الصورة بصورة من يطلب الولاية لتعينها عليه أقرب؛ لأن التنافس هنا بين برامج وليس بين أشخاص، وصاحب البرنامج السياسي الذي اجتهد في إعداده وأداه اجتهاده إلى أن هذا البرنامج هو الأرضى لله سبحانه والأنفع لعباده، ويعتقد أنه أقوم بالمصالح العامة مما سواه، فإنه عندما يطلب الولاية في هذه الحالة؛ فإنه إنما يطلبها لإقامة هذا البرنامج الذي انفرد بتقديمه، واختاره الناس على أساسه؛ فهو من جنس من تعينت عليه الولاية لعدم وجود من يصلح لها غيره»[1].

وعلى هذا يمكن أن يفهم قول الماوردي في الأحكام السلطانية: «وليس طلب الإمامة مكروهًا؛ فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رُدَّ عنها طالب ولا مُنِع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما. فقالت طائفة: يقرع بينهما، ويقدم من قرع معهما» [2].

بل يذهب الماوردي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول في طلب ولاية القضاء: «إن كان طلب القاضي لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مباحًا، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق كان طلبه مستحبًا، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة؛ فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه»[3].

«ولا شك أن القصود غيب من الغيوب، ونحن لا نملك أن نشق عن قلوب الناس لنعلم لماذا طلبوا الولاية، وإن كان قد يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٥٨-٥٩.
(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص٧.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص٧٤.

والملابسات، ونستطيع أن نقول في أحكام الظاهر أن من يقدم برنامجًا سياسيًا جادًا، يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة؛ فإن ذلك يكون دلالة منه في الجملة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصالح العامة»[1].

ثالثًا: مناقشة أدلتهم من المعقول:

- **أما قولهم: إن معقد الولاء والبراء هو الإسلام وحده، و الأحزاب تهدم هذا الأصل**؛ حيث إنها تجعل الولاء على ما دون الإيمان؛ **فجوابه**: أن ذلك لا علاقة له بالتعددية الحزبية إذا جرت على الساحة الإسلامية؛ ولم تخرج عن إطار القواعد الشرعية؛ لأنها تكون في دائرة الشورى والاجتهادات الفقهية، وقد وقع مثل هذه الاختلافات بين الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف، فما قدح في ولائهم ومحبتهم.

«وانتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم أو جمعية، أو نقابة، أو اتحاد، أو حزب: لا ينافي انتماءه للدولة وولاءه لها؛ فإن هذه الولاءات والانتماءات كلها مشدودة إلى أصل واحد، هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين»[2].

وأي حزب سياسي مسلم يجعل الانتظام فيه أساس الولاء والبراء، ولا يعتبر سائر المسلمين ممن هم خارج الحزب إخوانًا لأعضاء الحزب، يجب لهم من المودة والمحبة والنصرة ما لأعضاء الحزب؛ فإنه حزب مذموم لا يجوز ولاؤه ولا نصرته، بل إن مجرد وجوده يعتبر منكرًا تجب إزالته، ولكن لا يلزم من وجود مثل هذا الحزب تحريم إقامة أحزاب سياسية مسلمة صرفة، تجعل أساس الولاء

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٥٩.
(٢) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص١٥٦.

والبراء فيها الإيمان بالله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًا رسولًا[1].

والمخالفة في الرأي في مسألة اجتهادية لا تقطع أخوة الإيمان عن المخالف، والسعي لوضع هذا الرأي موضع التنفيذ ابتغاء مصلحة الأمة لا يقطع الموالاة عن المخالف كذلك، لاسيما إذا ضبط هذا السعي بدستور خلقي يكفل له الرشد، وينأى به عن المهاترات والمزايدات المشجوبة.

وإن الذي يورث التشرذم والتباغض هو اعتقاد كل من المتنازعين أنه على حقٍّ محضٍ، وأن غيره على باطلٍ محضٍ، وهذا لا يكون إلا في الأصول والقواعد الكلية، وقد سبق أن هذا القدر ملزم للكافة في الدولة الإسلامية، ولا يتسنى لأحد أن يتحزب على ما يخالف هذه الأصول.

وإنما يكون التحزب فقط - كما سبق - في مسائل الاجتهاد التي يتسع فيها الفقه الإسلامي لكلا الرأيين، حيث إن المقابلة بين راجح ومرجوح، وليست بين إيمان وكفر، أو معصية وطاعة.

وإذا كانت موالاة الإيمان لم يقطعها التقاتل بين المؤمنين؛ فكيف يقطعها تنافس سياسي ينشد مصلحة الأمة والتمكين لأهل القوة والأمانة فيها، في إطار من القواعد الضابطة للتعامل، والمانعة من البغي أو الاستطالة[2]؟!

- وأما قولهم: إن التعددية السياسية وقيام الأحزاب المتعارضة يفضي إلى خلقين متقابلين من أردأ الأخلاق وأكثرها ضررًا على الأمة، وهما: تزكية النفس والطعن

---

(١) ينظر: حكم المعارضة والأحزاب السياسية، أحمد العوضي ص ٦٢.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٥٣-٥٤، والتعددية السياسية، د.نـدل جبر ص٤٧، و الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٨٥).

في الآخرين وتجريحهم؛ فجواب ذلك: أن تزكية الإنسان نفسه ليس ممنوعًا دائمًا؛ ولكنه يجوز للحاجة، وقد قال يوسف للملك: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ [يوسف: ٥٥]، فقد زكى نبي الله يوسف نفسه لدى الملك بقوله: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾. قال ابن كثير: «مدح نفسه، ويجوز للرجل ذلك إذا جُهل أمرُه للحاجة»(١).

وفي حديث الرهط الثلاثة الذين سألوا على عبادة النبي ﷺ، فقال لهم الرسول ﷺ: «**أَمَا والله إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لله، وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**»(٢) وهذا تزكية للنفس ليست خارجة عن نطاق الحق.

ولما خرج الخوارج على عثمان رضي الله عنه وقدحوا فيه، درأ عن نفسه، وذكر محاسنها، وأخبرهم بأعماله الصالحة كتجهيز جيش العسرة، وحفر بئر رومة، وغير ذلك، وأعلمهم بشهادة النبي ﷺ له بالجنة(٣).

قال الحافظ ابن حجر تعليقًا على أحاديث إخبار عثمان رضي الله عنه بذلك: «وفيها جواز تحدُّث الرجل بمناقبه عند الاحتياج إلى ذلك؛ لدفع مضرّة، أو تحصيل منفعة، وإنما يُكره ذلك عند المفاخرة والمكاثرة والعجب»(٤).

فتزكية المنتسبين إلى الأحزاب أنفسهم في الدعاية الانتخابية لا تعتبر مانعةً من

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٦٣٣)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٥٥)، وروح المعاني (١٣/ ٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح (٥/ ١٩٤٩)ح (٤٧٧٦)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، واللفظ له، وأخرجه مسلم بنحوه، كتاب النكاح، باب اسْتِحْبَابِ النِّكَاحِ لِمَنْ تَاقَتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ، وَوَجَدَ مُؤْنَهُ...(٢/ ١٠١٨) ح(١٤٠١).

(٣) تراجع هذه الأخبار في فتح الباري شرح صحيح البخاري (٥/ ٤٠٨).

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٥/ ٤٠٨).

مشروعية الأحزاب، خاصةً إذا علمنا أن التزكية والمدح لا يكون للأشخاص المنتسبين للأحزاب بقدر ما يكون إبرازًا لمحاسن برنامج الحزب.

وإذا كانت تزكية الإنسان لنفسه جائزة، ما دامت داخل إطار الحقيقة، ومنويًا بها إرادة الحق، فإن تزكية الإنسان لغيره هي أيضًا جائزة ومقبولة، ما لم يقصد بها مداهنة أو مبالغة، ويعضد هذا مدح النبي ﷺ لأصحابه وتزكيته لهم[1].

وأما الطعن والتجريح واللمز وغيره فهو ممنوع، ومنعه وتحريمه لا يلزم منه تحريم الأحزاب؛ لأن هذه الأخلاق ليست ملازمة للأحزاب لا تنفك عنها، وبالإمكان تجاوزها ببعض الإجراءات القانونية والسياسية.

والإطراء للنفس الذي يقابله تنقيص الآخرين ممنوع شرعًا، لكن إذا قدم الإنسان نفسه ذاكرًا مؤهلات سبقه واستحقاقه فلا مانع من ذلك شرعًا، ما دام القصد ليس تكبرًا ولا بغيًا.

فإذا بقيت الدعاية الانتخابية في حدود القصد، ولم تتجاوز ذلك إلى الكذب والتلبيس والتغرير بالعامة فهي مما تتسع لها قواعد السياسة الشرعية في هذه الحالة، ويكون الأمر من جنس التعريف للحاجة.

ويبقى بعد ذلك واجب الدولة الإسلامية أن تضع دستورًا، ينظم هذا العمل، ويبقيه في دائرة القصد، وينأى به عن أن يجنح إلى الكذب والمزايدات المنكورة!

أما بالنسبة لما يتضمنه التنافس الحزبي والدعاية الانتخابية؛ من نقد أعمال الآخرين والتشهير بهم وتتبع عوراتهم وسقطاتهم، وإشاعتها على الملأ تحت ستار

---

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٢٢.

النقد وحرية التعبير ونحوه، فإن ذلك كله يجب أن يرد إلى الشَّرع، وأن يعاد النظر فيه في ضوء الأصول والقواعد الشرعية المعتبرة، والمدخل الشرعي المعتبر لهذا العمل أمران: النصيحة والحسبة؛ والنصيحة لها آدابها وشرائطها، والحسبة لها أحكامها المفصلة ودرجاتها المرعية.

فإذا تمت صياغة الأحكام الشرعية المتعلقة بالنصيحة والحسبة، وتضمنتها وثيقة تكون دستورًا للمنافسات الحزبية والدعايات الانتخابية؛ فإننا نكون قد قطعنا شوطًا كبيرًا على طريق الطهارة السياسية، وأتحنا للأمة منافسة شريفة تنقدح فيها الآراء، وتتكشف فيها المواهب، وتوسد فيها الأمور إلى أهلها، بعيدًا عن الأهواء الحزبية والمهاترات الدعائية[1].

- **وأما قولهم: إن الاختلاف في الدولة الإسلامية لا يصلح أساسًا للتحزب؛** لأنه إن كان في الأصول والقواعد الكلية؛ فهو منكر يجب التثريب على أهله، وإن كان في الفروع الاجتهادية أو في مجالات الشورى؛ فلا يصلح كذلك؛ لأن الأصل في الأولى هو التغافر، وفي الثانية هو بذل النصيحة والتزام الطاعة لما يقرره أولو الأمر، **فالجواب أن هذا:** «قول مجمل يحتاج إلى تفصيل:

فالتحزب على أصول كلية بدعية لا يصلح أساسًا للعمل السياسي في الدولة الإسلامية؛ لأن مثل هذا التحزب يفارق به أصحابه جماعة المسلمين، ويسلكون به في عداد الفرق الضالة وأهل الأهواء، والأصل في التعامل مع هؤلاء هو التثريب عليهم بالهجر ونحوه، حتى يعودوا إلى الجادة، وإلى مثل هؤلاء تنصرف النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين.

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٦١ بتصرف.

وقد تمهد أن من آكد ما يجب على الإمام: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسًا من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل؛ فلا سبيل إذن لإرخاء العنان لأهل الأهواء ليكونوا أمراء الأمة وأهل الحل والعقد فيها، اللهم إلا ما كان من ضرورة تقدر بقدرها، وهذا القدر محكم لا مجادلة فيه.

ولكن المنازعة في منع النوع الثاني والثالث [المسائل الاجتهادية ومجالات الشورى] أن يكون أساسًا للعمل السياسي في الدولة الإسلامية؛ لأن التغافر في هذه المسائل، وعدم التثريب على المخالف فيها، والتزام الطاعة لأولي الأمر في النهاية، لا يمنع من أن بعض هذه الاجتهادات أولى من بعض، وأن بعضها قد يحقق المصالح العامة، وبعضها قد يفتح على الأمة أبوابًا من المفاسد، ينبغي السعي لإغلاقها، وإن كان أصحابها معذورين مأجورين، فالتغافر أمر، والسعي لإنفاذ الاجتهاد الصحيح من خلال الوسائل المشروعة أمر آخر.

وعلى هذا فلا بأس أن يكون تفاوت الاجتهادات في هذه المسائل نواة للعمل السياسي والتعددية الحزبية في الدولة الإسلامية، والبرنامج الذي يحوز ثقة الخبراء، ويحصل أهله على تأييد الأغلبية تتاح له الفرصة ليوضع موضع التنفيذ...»[(١)].

- **وأما قولهم: إن التعددية تقتضي تبادل السلطة وهو خلاف المعهود في فقه الإمام العظمى؛ فيمكن أن يناقش بأن:** الإمامة عقد من العقود، تعقدها الأمة

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٦٢-٦٣.

ممثلة في أهل الحل والعقد مع من يتولى أمرها من الأئمة، وإذا كانت الإمامة عقدًا فإنه يجوز تقييدها بما تقيد به سائر العقود من الشروط والقيود، شريطة أن تكون في دائرة الشرعية فلا تحل حرامًا، ولا تحرم حلالًا، ولا تأمر بمنكر ولا تنهى عن معروف.

ومبدأ تعليق الولايات بالشروط من المبادئ المعروفة في الفقه الإسلامي، وقد عنون الشوكاني لجواز تعليق الولاية على شرط، فقال في «نيل الأوطار»: «باب تعليق الولاية بالشرط»، وساق تحت هذا العنوان ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: أمَّر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد ابن حارثة، فقال رسول الله ﷺ: «**إذا قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعْفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعْفَرٌ فَعَبْدُ الله بْنُ رَوَاحَةَ**»[(١)] [(٢)].

وقد أشار الماوردي إلى جواز تعليق الولاية بالشرط، في معرض حديثه عن العهد بالولاية، مستشهدًا بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة، ومعللًا ذلك بأن الولايات من المصالح العامة، التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة»[(٣)].

وفي وقعة الجسر المشهورة مع الفرس، كان الأمير أبا عبيد بن مسعود الثقفي،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة (٥/ ١٤٣) ح(٤٢٦١)، من حديث عَبْدِ الله بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (٨/ ٢٧٦).

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية ص١٧، ١٨، ويقول الدكتور توفيق الشاوي: «إن الولاية تكون مدى الحياة فقط إذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد المدة، ولما كان عقد البيعة حرًا فإنه يمكن أن يتضمن قيودًا أو شروطًا على سلطة الحاكم. ومن الصواب أن يكون للناخبين من أهل الحل والعقد أن يجعلوا البيعة محدودة المدة؛ ليتمكنوا من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه، هذا كله خاص بالبيعة الحرة، وهي وحدها التي تصحُّ شرعًا، أما البيعة التي تؤخذ بالإكراه أو الغش فإنها تكون عقدًا باطلًا، سواء كان هذا العقد لمدى الحياة أو لمدة محددة». من تعليقه على كتاب: فقه الخلافة، د.عبد الرزاق السنهوري ص١٩٦.

وقد أوصى بالإمارة على الجيش لثمانية من بعده على الترتيب إن قتل، فقتل هو وسبعة من الأمراء من ثقيف من بعده حتى انتهت الإمارة إلى الثامن وهو المثنى بن حارثة[١].

وروي أن عمر رضي الله عنه لما أنفذ بالجيش إلى نهاوند قال: «قد أمرت حذيفة بن اليمان حتى ينتهي إلى النعمان بن مقرن، وقد كتبت إلى النعمان: إن حدث بك حدث فعلى الناس حذيفة، وإن حدث بحذيفة فعلى الناس نعيم بن مقرن»[٢].

فإذا دعت الضرورة أو المصلحة الراجحة إلى تقييد هذا العقد بزمن معين، ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة - صاحبة الحق الأصلي - لتقرر في ضوء ما خبرته في أئمتها من صلاح أو فساد، أن تجدد اختيارهم أو تعدل عنهم إلى غيرهم؛ فإن قواعد السياسية الشرعية لا تأبى ذلك، وربما كان في ذلك دافع للولاة والأئمة أن يستقيموا على الجادة، وأن يحترموا إرادة شعوبهم العادلة ومطالبهم المشروعة، حتى يتجدد اختيارهم من جديد[٣].

وقد أشار الماوردي في الأحكام السلطانية إلى جواز تعليق تولية الخليفة بالشروط في معرض حديثه عن العهد بالولاية، واستشهد بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة، وعلل ذلك بأن الولايات من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، وقد عمل بذلك في الدولتين فلم ينكر عليه أحد من علماء العصر[٤].

---

(١) ينظر: البداية والنهاية (٧/ ٣٨).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٢٦.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص٦٤ بتصرف يسير.

(٤) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص١١-١٣.

وقد أشار إلى ذلك أبو يعلى في الأحكام السلطانية كذلك[1].

ويقول المباركفوري: «ولقائل أن يقول: إذا اتفقت الأمة والشورى على دستور يقضي بنهاية الحكم بمجرد انتهاء فترة محددة؛ فإن الذي يبقى بعد تلك الفترة على كرسي الحكم لا يكون حاكمًا شرعيًا، وإنما يكون مشرفًا مؤقتًا، أمسك بزمام الحكم ليسلمه إلى من يتفق عليه الناس.

فمثله كمثل ثابت بن الأرقم العجلاني الذي أخذ الراية في غزوة مؤتة، بعد استشهاد آخر القواد الثلاثة الذين كان قد سماهم رسول الله ﷺ زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة ـ فقال لهم: يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم. قالوا: أنت، قال: ما أنا بفاعل، فاصطلح الناس على خالد بن الوليد، فلما اصطلحوا عليه أعطاه الراية، وقاتل الصحابة كلهم تحت إمارته وقيادته.

فمن خاض معركة الانتخاب ليستلم زمام الحكم بعد نهاية تلك الفترة؛ فليس هو منازعًا للحكم، ولا مفرقًا لأمر الأمة بعد اجتماعها على أحد، ولا آخذًا للبيعة بعد انعقاد الحكومة، بل هو إنما يستعد لأخذ زمام الأمة في حال خلوها عن الأمير.

ويجوز في تلك الحالة أن يتعدد المرشحون الذين يقومون أو يقامون لتتفق الأمة على واحد منهم، كما وقع عند عقد خلافة الصديق وخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، فإذا انعقدت الحكومة بأغلبية أصوات الأمة، واستلم الرجل المنتخب زمام الحكم فحينئذ لا يجوز لأحد أن يقوم لينازعه طوال فترة حكمه التي اتفق عليها الأمة والشورى تحت الدستور.

(١) ينظر: المرجع السابق ص٢٦، ٢٧.

أقول: لو قال هذا قائل لكان له وجه وجيه، لكن الذي يختلج في القلب أنا لا نعلم في النصوص أي إشارة إلى وضع مثل هذا الدستور، وأن المفاسد التي أشارت إليها النصوص ـ في حال قيام أو إقامة أحد الطالبين للحكومة مع وجود أمير آخر ـ لابد وأن يقع منها الكثير في مثل هذه الظروف أيضًا »[(١)].

وعلى هذا فإذا تم النص في عقد التولية على تقييده بمدة زمنية معينة فلا حرج في ذلك، ويصبح هذا التقييد ملزمًا للكافة، ولا يعتبر السعي لتولي مقاليد السلطة بعد انتهاء المدة الدستورية شقًا لعصا المسلمين، ولا خروجًا على جماعتهم، ولا منازعة لأئمتهم، وإنما يكون من جنس السعي لإقامة الإمامة في حالة خلو الزمان من الإمام وشغوره من السلطان[(٢)].

ونوقش هذا الاعتراض: بأن كل هذه السوابق والآثار في ولايات جزئية داخل إطار الولايات العامة، وهذه لم ينازع في جواز تقييدها أحد، ولكن محل النزاع في مدى شرعية تقييد الولاية العظمى بالشروط.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا يوجد فارق معتبر بين الولايتين، فكلاهما عقد من العقود لم يتغير إلا أطرافه، فالإمامة العظمى بين الرعية وبين الإمام، وهذه الولايات الخاصة بين الإمام وبين عماله، ولكن حقيقة التعاقد قائمة في الحالتين فتنصرف مشروعية التقييد إلى كليهما[(٣)].

- **وأما احتجاجهم بانعدم السوابق التاريخية للأحزاب في النظام الإسلامي؛**

---

(١) ينظر: الأحزاب السياسية للمباركفوري ص٦١.
(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٦٤-٦٦ بتصرف.
(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٦٦ بتصرف.

فجوابه: بأن «السكوت التاريخي لا يفيد حكمًا بالإباحة ولا المنع، وكم من أمور قررها الصحابة مع قرب عهدهم برسول الله ﷺ ولم يكن في عهده سابقة! فما بالنا بحال المسلمين اليوم بعد كل ما أصابته البشرية أو أصابها من تطور وتغير؟»(١).

كما أنه ينبغي التفريق بين الثوابت الكلية للشريعة الإسلامية، التي لا يجوز الخروج عليها، وبين المتغيرات التي تترك للمصلحة العامة للأمة الإسلامية، والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان الذي تطبق فيه، فمادام أنها لا تصطدم مع المبادئ العامة لأحكام الشريعة الإسلامية؛ فإنها تكون جائزة حتى يقوم الدليل الشرعي على فسادها وتعارضها مع صريح نصوص الشرع(٢).

ومع هذا فقد شهد التاريخ الإسلامي هذه التعددية في صورة الفرق الإسلامية؛ كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهي تكتلات سياسية في الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزبه السياسي لبوس الاختلاف العقائدي والمواقف الدينية(٣).

- **وأما احتجاجهم بفشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية**: فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن موضع النزاع هو التعددية التي تنطلق من الأصول والقواعد الإسلامية، والتي تعمل في إطار سيادة الشريعة وتسعى إلى

---

(١) ينظر: الحق في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، د.محمد سليم العوا ص٤٩، بحث منشور ضمن أوراق الملتقى الفكري الثاني حول حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة، القاهرة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص٢٩٢، و التعددية السياسية للصاوي ص٦٧ - ٦٨.

(٣) ينظر: تحديث العقل السياسي الإسلامي، د.محمد رضا محرم، ص٨٣، نقلًا عن التعددية السياسية للصاوي ص٨٧.

إقامة المشروع الحضاري الإسلامي ووضعه موضع التنفيذ.

أما التجارب الحزبية المعاصرة فإنها جميعًا منبثقة من رحم نظام عَلماني، وكل هذه الأحزاب عَلمانية التوجه، لم يقم منها واحد على تحكيم الشريعة وإقامة الدين واستعادة الهوية الإسلامية، والسعي لإقامة الدولة الإسلامية المنشودة، فلا وجه للاحتجاج بفشل مثل هذه الأحزاب على فشل التجربة الحزبية في محيط الدولة الإسلامية.

«فهذه التعددية المنشودة ـ موضع النزاع ـ لم تجرب بعد، لا في ماضي الدولة الإسلامية؛ إذ لا يصح أن يقال أن الفرق الإسلامية القديمة هي ذلك النموذج المنشود للتعددية الحزبية؛ لأن هذه الفرق مشجوبة منكرة، فارق بها أصحابها جماعة المسلمين واتبعوا بها سبيلًا غير سبيل المؤمنين... ولم تجرب في حاضر الدولة الإسلامية لغياب النموذج المنشود للدولة الإسلامية...

من أجل هذا نؤكد القول بأن التعددية المنشودة لا تزال في رحم الغيب، ولم تتجاوز دائرة التنظير والجدل الفقهي، ولم تتح لها أي فرصة لممارسة عملية؛ فمن الظلم لها، بل ومن الظلم للحقيقة وللتاريخ أن نحاكمها إلى تجارب قديمة مشجوبة، أو إلى تجارب معاصرة عَلمانية، وإنما يقال: أحكموا أموركم النظرية، ودعوا الواقع العملي المرتقب يشهد بصحة هذا التوجه أو يشهد ببطلانه»[1].

ثانيًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز التعددية الحزبية بإطلاق:

أولًا: مناقشة أدلتهم من السنة:

أما احتجاجهم بقول الرسول ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ

---

(١) ينظر: التعددية السياسية، د.صلاح الصاوي ص٦٩، ٧٠.

أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]، وقولهم: إن الإثابة على الإصابة والخطأ تؤكد التسامح في مجال التعددية المطلقة؛ فهذا قول لا يصح، لأن الإثابة على الإصابة والخطأ إنما تكون بسبب الاجتهاد الشرعي، والاجتهاد الشرعي لا يكون إلا بالاستناد على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما؛ كالقياس والإجماع؛ فهو إذًا لا يصح أن يكون متكأً للقول بأن الإسلام يقبل بالتعددية المطلقة في محيط السياسة والحكم.

كما أن مجال الاجتهاد المشروع إنما يكون في المسائل الاجتهادية، وليس في الأصول القطعية في الشريعة الإسلامية، وهؤلاء يفتحون الباب على مصراعيه لكل أحد أيًا كانت ملته، أو عقيدته؛ فكيف يقاس هذه على تلك؟!!

ثانيًا: مناقشة أدلتهم من المعقول:

- **أما قولهم: إن الواقع لا ينكر تعدد آراء الناس وعقائدهم وتصوراتهم؛ فجواب ذلك**: أن هذا قول صحيح، والإسلام يتعامل مع هذا الواقع البشري بموضوعية تامة وعدل يسمو عن أن يكون له نظير، فهو لا يكره الناس على العقيدة ولا يرغمهم على الدخول في الدين، ولا يحملهم على ترك عقائدهم وأفكارهم بالقهر، وإنما يتحرك تجاه هذا الواقع - باعتباره دين الله الذي ارتضاه للناس - تحركًا إيجابيًا فاعلًا وموضوعيًا عادلًا، فيزيل الشبهات بالحجة والبيان، ويزيل العقبات بالسيف والسنان.

فإذا ما زالت الشبهات التي تحول دون فهمهم للحق، وزالت عقبات الأنظمة التي تحول دون اختيارهم للحق؛ عندئذ - وبرغم ارتفاع العقبات وانقشاع الشبهات

---

(١) تقدم تخريجه ص١١٦١.

- يقال لهم: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقال لهم: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف: ٢٩]، ويقال لولي الأمر من المسلمين: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٍ﴾، ويقال له: ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢].

ولقد كفل الإسلام لكل من صار تحت مظلمة الدولة الإسلامية من غير المسلمين حرية العقيدة، وحرية العبادة، وذلك مقابل التزامهم باحترام الدستور الإسلامي والقانون الإسلامي وخضوعهم لأحكام الشريعة، وتحاكمهم في أمورهم الخاصة؛ كشئون الأسرة ونحوها، إلى أهل ملتهم.

أما أن يعطي الإسلام الحق لكل كافر أن يدعو إلى كفره في دار الإسلام، وأن يطلق العنان لكل زنديق أن يعبث بعقول المسلمين، وأن يهدم ما بناه القرآن في قلوب الناس وفي واقع حياتهم، وأن يتاح السبيل لكل عميل أن يقفز فوق منصة الحكم، وأن يعتلي صهوة الإمارة؛ ليفرض من خلالها كفره على الناس؛ فهذا ما لا يمكن أن نجد له سندًا من نقل أو عقل[1].

- **وأما احتجاجهم بأن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، فجوابه:** أنه لا علاقة بين هذه وتلك؛ فهذا حكم شرعي وتلك ظاهرة كونية، فجهة الاستدلال منفكة تمامًا عن الموضوع، وإلا فإنه يلزم من ذلك أن نقول: إن جميع الناس حكمهم في الإسلام واحد؛ باعتبار أن الله تعالى خلقهم بطريقة واحدة، وأن السنن الكونية التي تحكمهم واحدة!

فلا علاقة بذلك التعدد و القول بجواز التعددية السياسية المطلقة[2].

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٦٦-٢٦٧)بتصرف.
(٢) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٦٧) بتصرف.

-**وأما قولهم: إن المذهبية الإسلامية قد استوعبت في داخلها المجوس واليهودي**-كما في صحيفة المدينة- والنصارى، والمجوس والوثنيين، والفرق الضالة؛ وعليه ينبني القول بجواز التعددية المطلقة، التي تستوعب كل المذاهب حتى الشيوعيين، **فجوابه، من وجوه:**

الأول: أنه «ينبغي التفريق بين سماحة الإسلام مع الآخرين، في التعايش وحسن المعاملة؛ حتى يتسنى للجميع أن يعيشوا في أمن وسلام، وبين السماح لهم بنفوذ يوصلهم إلى سدة الحكم، ومن ثم تُقصَى الشريعة عن واقع الحياة، ويعيش الناس في اضطراب وبعد عن شريعة الله ...»[1].

فاستيعاب الإطار السياسي للدولة الإسلامية اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين بمعنى أنهم يتمتعون بالتوطن في الدولة الإسلامية، وتُكفل لهم حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويتحاكمون في أمورهم الخاصة كشئون الأسرة ونحوها إلى أهل ملتهم؛ فهذا حق، وهذه هي الذمة التي بذلتها الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لهذه الأقليات.

ولامانع من الاستفادة بأهل الخبرة منهم في بعض أعمال الدولة الإسلامية وإمكان تجنيدهم في جيوشها للدفاع عنها عند الاقتضاء، وفي تمتعهم بمرافقها وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة المطهرة، وقد درجت عليه الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل كذلك، حتى نص الماوردي في الأحكام السلطانية على عدم اشتراط الإسلام في وزارة التنفيذ؛ الأمر الذي يتسع في واقعنا المعاصر

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص١٨٦-١٨٧.

لجميع أعمال التمثيل الدبلوماسي بدءًا من السفير فمن دونه.

فهذا كله ليس محل التنازع، وإنما محل التنازع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل (الديمقراطية) للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم (١).

الوجه الثاني: «هل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هذا الاتجاه لأن يتبوأ مقاليد الحكم في بلاد المسلمين وثني أو ملحد أو يهودي أو نصراني؟ لنطرح جانبًا حديث المجاملات فنحن أمام تقرير قضية مصيرية لا تحتمل المداورة أو المداراة، فهل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هؤلاء أن يأتي البوذي أو الهندوسي أو الملحد بشريعة بوذا أو برهم أو ماركس لتكون هي الحكم الأعلى في بلاد المسلمين؟!

إن أجابوا بالإيجاب فدون ذلك محكمات الأدلة وإجماع السابقين واللاحقين من المسلمين، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١].

ولقد انعقد إجماع الأمة في مختلف الأعصار والأمصار على اشتراط الإسلام

---

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص١٠٤ بتصرف.

والحكم بالإسلام في الإمامة العظمي، وأن من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فهو معزول لا محالة!!»[1].

وممن نقل الإجماع على أن الإمامة لاتنعقد لكافر:

-القاضي عياض حيث قال: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»[2].

-وابن المنذر حيث نقل عنه ابن القيم قوله: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال»[3].

-وابن حزم حيث قال: «وَاتَّفَقُوا أَن الإمامة لَا تجوز لامْرَأَة وَلَا لكَافِر وَلَا لصبي لم يبلغ»[4].

-وكذا الحافظ في «الفتح» حيث قال: «إنه ينعزل بالكفر إجماعًا، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»[5].

فإذا كان الحزب ملحدًا أو يدعو إلى إلحاد فلا مكان له في الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي؛ إذ إن هدف الحزب الأساسي هو الوصول للحكم، وهذا ممكن لكل حزب، ولا يمكن اشتراط عدم حاكميته ما دمنا وافقنا على تكوينه في

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص١٠٥.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم، للإمام النووي (١٢/ ٢٢٩).

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة، الإمام ابن القيم(٢/ ٧٨٧).

(٤) ينظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات،أبو محمد علي ابن حزم ص١٢٦.

(٥) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣/ ١٢٣).

الأصل وارتضينا الأغلبية حكمًا بيننا[1].

الوجه الثالث: وهو أن الاستدلال بصحيفة المدينة خارج عن محل النزاع؛ لأنها كانت أشبه ما تكون بالنسبة لليهود بعقد الذمة، الذي يجعلهم يأمنون على أنفسهم في إقامتهم بين المسلمين، ولكن السيادة للشريعة والتحاكم إلى الله ورسوله ﷺ، وقدجاء هذا جليًا في صلب الصحيفة في نص لا يحتمل التأول أو التمحل: «**وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنَّ مرده إلى الله ﷻ وإلى محمد ﷺ**»[2].

فهل كانت هذه الصحيفة تجيز لليهود أن يكونوا حكامًا على المسلمين في المدينة، أو أقرت منهجًا يمكن أن ينتهي بهم إلى شيء من ذلك في مستقبل الأيام؟![3].

-وأما تعويلهم على الشعب وقولهم: إن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيًا، وإنما هو شورِيٌّ ديمقراطي؛ فمردود من وجوه:

الأول: أنه قول مركب من حق وباطل؛ **فأما الحق**: فهو أن نظام الحكم في الإسلام شورِيٌّ وليس ثيوقراطيًا ولا استبداديًا. وأما الباطل: فهو القول بأنه ديمقراطي.

وإذا كان الشعب المسلم هو الذي يقول كلمته - سواء بنفسه أو من خلال أهل الحل والعقد - فهذا حق، والأمة هي صاحبة السلطان، ولكن ليس من حق الشعب ولا الأمة كلها أن ترفع إلى سدة الحكم من يتبني مشروعًا مناهضًا للإسلام مناقضًا للشريعة؛ لأن الأمة كلها لا يسعها أن تخالف أحكام الشريعة باسم (الليبرالية).

---

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٤٥.

(٢) ينظر الكلام على صحيفة المدينة ص٣٧ وما بعدها.

(٣)ينظر:المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٨٦.

الثاني: أن التعويل على وعي الأمة وحسن إسلامها في كشف هذه التكتلات العلمانية وهزيمتها في المعارك الانتخابية قول ينطوي على قدر كبير من الغيبة عن الواقع أو التجاهل لمعطياته؛ حيث أجهزة الإعلام خالبة العقول مذهلة الألباب، وما تملكه من قدرة فائقة على التلبيس وقلب الحقائق وتزييف المفاهيم.

وإلا فكيف وجدت الأحزاب الشيوعية طريقها إلى بلاد المسلمين، وأصبح لها وجود رسمي وواقعي إلا بفضل هذا التضليل الإعلامي الخبيث؟!

وإذا كان وعي الأمة وحده كافيًا؛ فلماذا فازت هذه الأحزاب وأصبح لها وجود بل ورواج في بلاد المسلمين؟![1].

الثالث: أن الإقرار بالتعددية يعني منح جميع الأطراف فرصة متكافئة في الإعلام يدعون لبرامجهم ويقدمون أنفسهم إلى الأمة، وهذا يعني - إذا لم نشترط تقيد الأحزاب بسيادة الشريعة - أن يُبذل الإعلام - فيما يبذل - للملاحدة والمرتدين، يزينون باطلهم، ويروجون إلحادهم وردَّتهم، ويدعون الأمة إلى ما يفسد عليها الدين والدنيا معًا في إطارٍ فاتنٍ خلَّاب!

وإذا كنا ندين لله ﷻ بأن هذه التكتلات الإلحادية لا شرعية لوجودها السياسي في دار الإسلام، و القبول بأتباعها كمواطنين لا يعني القبول بهم ولاة للأمر وأهلًا للحل والعقد وقادة على البلاد والعباد، إذا كان هذا هو ما ندين به الله به ظاهرًا وباطنًا، فكيف نستبيح هذه المخادعة، ونعلن على الملأ قبول هؤلاء في إطار التعددية، ثم نسعى من طريق آخر أو نعول على طريق آخر في الحيلولة بينهم

---

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص١٠٦ بتصرف.

وبين التسلل إلى مواقع السلطة التي أعلنا رسميًا عن استيعابها لهم، واستعدادها لقبولهم في إطارها؟! أليس هذا محض النفاق والتلون والمخادعة؟!

ثم ماذا يكون العمل لو استطاع هؤلاء أن يشتروا الذمم، وأن يزيفوا الأصوات، وأن يخادعوا الجماهير، ويتسللوا إلى الحكم ليصبحوا ولاة الأمر في بلاد المسلمين زاعمين أنهم قد وصلوا إلى هذه المواقع من خلال الشرعية الدستورية، وأنهم نواب الأمة يتحدثون نيابة عنها، ويفرضون كفرهم على الناس باسمها؟! أليس في هذا مجازفة بأمانة الحكم، وتغرير بالولايات العامة في الأمة، ومقامرة بمستقبل البلاد والعباد؟![1].

الرابع: أن الدول ـ ولاسيما الدول العقائدية ـ قد درجت على حماية فكرتها، والحفاظ على عقيدتها؛ فالدول الشيوعية مثلًا لا تسمح بقيام أحزاب تدعو إلى الرأسمالية وتنقض المبادئ الشيوعية، وكذلك غالب الدول الرأسمالية لا تسمح بقيام أحزاب ماركسية أو اشتراكية، فلماذا تحرم الدولة الإسلامية حقها في منع قيام أحزاب تخالف عقيدتها وشريعتها؟!

وإذا كانت كل دول العالم تمنع قيام أحزاب أو تجمعات تستخدم العنف في تطبيق برامجها، فإن العنف الفكري والتطرف المنهجي لا يقل خطرًا عن ذلك العنف، ومن ثم فهو مرفوض من باب أولى في المذهبية الإسلامية[2].

---

(١) ينظر: التعددية السياسية د.صلاح الصاوي ص١٠٦-١٠٧، والتعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص١٢٥-١٢٧.

(٢)ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٤٦، و التعددية السياسية في الدولة الشورية، د.محمد عبد الرحمن بالروين ص١٢١ـ ١٣٥، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-٢٠٠٧م.

فالتعددية المطلقة إذن لا وجود لها في الواقع؛ لا في الدولة الإسلامية، ولا في الدول العلمانية؛ وما من دولة من الدول إلا وتقيد الحريات السياسية وغيرها، بما يسمى بالنظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، وقد تضيق دائرة هذه القيود وقد تتسع، وقد تتفاوت من دولة إلى أخرى، إلا أن القدر المحكم لدى الجميع هو وجود إطار يجب أن تتقيد به هذه التعددية وأن تدور في فلكه[1].

-وأما قولهم: **إن إباحة بعض الإسلاميين اليوم في مرحلة الاستضعاف التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل إقرار الحرية للجميع، هو اعتراف صريح بحقهم في الوجود والممارسة السياسية، فجوابه**: أن هذا التصرف - بفرض التسليم بمشروعيته - لا يناقض موقفهم بعد ذلك، إن هم ظفروا بالسلطة، وأقاموا الحكم الإسلامي، ومنعوا التعددية المطلقة؛ ما داموا في مرحلة الاستضعاف لا يستبيحون الكذب والخداع بالتصريح بجواز التعددية المطلقة؛ وذلك لأن تصرفهم حال الاستضعاف يكون من باب السياسة الشرعية، المبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، أما تصرفهم حال التمكين فهو مبني على إنفاذ الشريعة المحكمة.

فاستغلال المسلمين لوضع من الأوضاع حال استضعافهم لا يعني بالضرورة أن يُحكم عليهم بالالتزام به حال التمكين وإلا كانوا مخادعين، فليس هناك تناقض في المواقف بين قبول الإسلاميين للمخالفين في مرحلة وعدمه في أخرى، إذا كان ذلك قائمًا على السياسة الشرعية التي تئول إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ... أما في مرحلة التمكين فمنع المخالفين من نشر فكر أحزابهم العلمانية أو

---

(١) ينظر: التعددية السياسية د.صلاح الصاوي ص١٠٨ بتصرف.

الشيوعية، ومن حضِّ الناس عليها يمثل قضية أساسية في الشريعة الإسلامية [(١)].

يقول الشيخ مصطفى مشهور: «الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة، حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصدرها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلًا في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين، وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع، والدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية» [(٢)].

-وأما قياسهم الحرية السياسية على حرية العقيدة والعبادة؛ فمردود من وجهين:

الأول: أنه قياس فاسد الاعتبار، وذلك أن الحرية السياسية التي يقصدونها هي إعطاء الحق للكافر والمجوسي والنصراني والمبتدع بدعة مكفرة، أن يصل إلى الحكم، وهذا ممنوع شرعًا بالنص والإجماع، قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، والقياس في معرض النص أو الإجماع فاسد.

الثاني: أنه قياس مع الفارق؛ حيث إن حرية العقيدة والعبادة سلوك فردي قاصر، لا ينعكس بضرر على المجتمع المسلم ولا على الدين الإسلامي، أما الحرية السياسية بالمعنى الذي يذهبون إليه، فإنها سلوك جماعي متعدي، يترتب عليه لا محالة ضرر بالإسلام والمسلمين، فهو إذًا قياس مع الفارق؛ فهو باطل [(٣)].

ثالثًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثالث بمشروعية الأحزاب في إطار

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٨٧-١٨٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٢) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٨٤.

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧١).

المشروعية الإسلامية العليا.

أولًا: مناقشة أدلتهم من الكتاب والسنة والآثار: بالنظر إلى أدلة أصحاب هذا القول من الكتاب والسنة نجد أنها تدور حول محورين رئيسين:

الأول: أن التعددية المنضبطة لا غنى عنها للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق الحكام ومناصحتهم ومراقبتهم.

الثاني: أن المعارضة حق طبيعي دلت عليها النصوص الصحيحة، وأنها تدخل في إطار إقرار مبدأ الحرية وحق التعبير عن الرأي، الذي كفلته الشريعة، كما أنها تدخل في الحسبة السياسية.

أما المحور الأول: المتعلق بالقيام بالأمر بالمعروف في حق الحكام بما يتضمنه من إسداء النصح للحكام، وأمرِهم بالمعروف ونهيِهم عن المنكر، ومراقبتِهم ومحاسبتِهم وأطرِهم على الحق أطرًا، وحملِهم على الجادة حملًا، فلا شك أن هذا الواجب لا ينازع فيه أحد، وهو من آكد الواجبات.

لكن موضع النزاع في ادعائهم أن الأمة لا يتسنى لها القيام بهذا الواجب الكبير إلا من خلال نظام الأحزاب، وهذا الادعاء محل نظر؛ فنظام الأحزاب مجرد آلية من الآليات التي يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الواجب، ولكنه ليس هو الآلية الوحيدة، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك، ولا أن يدعي أنها أفضل الآليات.

وإذا قال قائل: إن جماعة أهل الحل والعقد، التي يمكن أن تتشكل بالانتخاب العام هي أفضل الآليات التي يمكن من خلالها القيام بواجب الحسبة السياسية، وما يشتمل عليه من واجبات؛ فهل يكون قوله أقل قبولًا ممن يقول بأفضلية آلية الأحزاب السياسية؟

غاية ما يمكن أن يقال - لدى اختيار الآليات - إن نظام الأحزاب يجوز العمل به إذا تحقق فيه شرط المشروعية، أي إذا تأكدنا أو غلب على ظننا أنه لا يشتمل على مخالفة شرعية، وأنه يحقق المصلحة بما لا يجلب مفسدة أربي منها، وهذا هو الذي يقال في جميع الآليات التي يمكن أن نبتكرها أو نقتبسها من غيرنا، أما أن نحتم أنها الوسيلة الوحيدة أو أنها أفضل الوسائل، ثم نبني على ذلك القول بضرورة العمل بها، فهذا ما يصعب القول به، إلا بعد السبر الكامل لكل الآليات وتقسيمها تقسيمًا دقيقًا من وجوه متعددة، والنظر والترجيح بحسب ميزان المصالح والمفاسد، هذا كله بعد مرورها جميعًا بمختبر المشروعية.

وقول الله ﷻ: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ﴾ [آل عمران: ١٤]، ليس أصلًا للقول بجواز التعددية السياسية، وإنما فقط هو أصل للقول بأنه يجب على الأمة أن يكون فيها مؤسسة تقوم بالواجب الكفائي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله، لكن ما شكل هذه المؤسسة وما صفاتها الفنية؟ هذا ما لا يمكن أن نحمله على الآية، وإلا كنا متقولين على الله تعالى، قصدنا أم لم نقصد.

ثم إن الأمة كلها مأمورة بعد ذلك بالقيام بواجب الحسبة بما فيها الإمام وحكومته، فهل إذا قلنا بأن المعارضة هي الصياغة الفعالة لهذا الواجب؛ هل يعني هذا دخول الأمة كلها بما فيها حكومتها في حزب المعارضة ؟![1]

وأما المحور الثاني: المتعلق بكون المعارضة حقًا طبيعيًا،وأنها تدخل في الحسبة السياسية؛ فهذا أيضًا حق لا خلاف حوله، غير أن الذي لا يسلم به هو اعتبار المعارضة بهذا المعنى - والتي تدخل في إطار الحسبة السياسية -- هي ذاتها المعارضة الحزبية بالمفهوم

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧٣-٢٧٤) بتصرف.

الغربي، وذلك من وجهين:

الأول: أن هناك فروقًا جوهرية بين هـذه وتلـك، وهـذه الفـروق تجعـل المعارضـة الإسلامية التي هي مـن الحـسبة الـسياسية شيء والمعارضـة الحزبيـة شيء آخـر، ومـن الفروق الجوهرية بينهما:

١- أن الحسبة السياسية تقوم على إحداث التغيير المطلوب، وفق المقررات الشرعية، انطلاقًا من النصوص المتكاثرة الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فالدعوة للتغيير وليس للإعلان فقط، وهذا يعني أن النظام السياسي الإسلامي لا يقف من المنكرات موقفًا سلبيًا، بل موقفه إيجابي.. وعند امتناع الحكومة عن الاستجابة على أساس أنها لا ترى ما تراه الحسبة؛ فإنه بالإمكان اللجوء إلى المحكمة للفصل في ذلك، والذي يكون حكمها ملزمًا للأطراف جميعًا.

وأما المعارضة السياسية: فليس فيها سوى الإعلان أن ذلك الأمر الفلاني باطل، وتنظيم مظاهرة من أجل ذلك، أو الإضراب كنوع من الاعتراض على ما يرونه من الأمور باطلًا، لكنهم لا يملكون التغيير؛ لأن التغيير بيد الأغلبية، وكل ما تملكه المعارضة هو تنبيه الأغلبية على ذلك، أو إشعار العامة على أمل أن يكون ذلك رصيدًا لهم في الانتخابات القادمة...

٢- أن الحسبة في عملها تسعى لإقامة المجتمع على الجادة في كافة أموره؛ كالتعليم والصحة والسياسة والاقتصاد، كما أنها تعمل على التزام المجتمع بذلك..

وأما المعارضة فإن جهدها كله منصب على الوصول إلى الحكم، وما تظهره من آراء أو أقوال أو تصورات أو اعتراضات، وما تقدمه من رؤى في الإصلاح؛ فإن الهدف من ذلك أن يكون معينًا ومساعدًا في الوصول إلى الحكم...

٣-أن الحسبة لا تعتمد في عملها على قوتها العددية، وإنما ينبثق عملها من الاحتكام إلى محددات وأمور متفق عليها بين الجميع، وتملك الإلزام بالحق عن طريق اللجوء إلى المحكمة.

أما المعارضة فتعتمد في عملها وقدرتها على التأثير في القرارات، لا على صواب منطقها ولا جودة رأيها وفائدته للأمة، وإنما تعتمد على الكثرة العددية.

٤- أن الحسبة تنطلق من نظام سياسي يعتمد الشريعة حجة ومرجعًا يُرجع إليه، ومن ثَمَّ فما وافق الشريعة فهو حق وصواب، وما خالفها فهو خطأ وباطل، بغض النظر عن أعداد القائلين في كل حالة...

وأما المعارضة فإن الحجة فيها راجعة للأغلبية، فلا يمكن وصف رأي أو تصور بالبطلان حتى لو كان خطأ تمامًا إذا حاز على الأغلبية ووافقت عليه الأكثرية؛ إذ لا معنى للصواب عندهم إلا أن يكون ذلك موافَقًا عليه من الأغلبية، وحينئذ يمتنع الاعتراض عليه أمام المحاكم، ويصبح نافذ العمل بمجرد إقراره، وتكون في النهاية الأغلبية هي المتحكمة في مصائر الأمة، حتى لو كانت أغلبية صورية، أو كانت أغلبية جاهلة أو فاسدة.

٥-أن الحسبة وجودها ونشاطها غير مرتبط أو متوقف على الاعتراض على تصرفات الحكومة، بل هي تعمل مع الحكومة في الاتجاه نفسه، وتشارك عن طريق العمل الإيجابي مع الحكومة في تحقيق أهداف المجتمع؛ ولذلك فإن الحسبة تظل مزدهرة في حال استقامة الراعي وفي حال اعوجاجه..

أما المعارضة فإنها قائمة على أساس التربص بتصرفات الحكومة ومخالفتها، وهي بمقتضى قيامها تعد نفسها البديل للحكومة؛ فهي لم تقم إلا لمعارضة الحكومة لا لمعاونتها [1].

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف ص٦،

الأمر الثاني: على فرض التسليم بأن المعارضة التي يعنونها هي المعارضة بالمعنى الشرعي، فلا يُسلم لهم فيما ذهبوا إليه من أن النظام الحزبي هو الآلية المثلى لتطبيق وإنفاذ هذا الواجب.

ولا يلزم من ذلك القول بأن المعارضة الفردية أفضل من الجماعية، وإنما يعني ذلك أن هناك من الآليات ما يجعلهم -على الأقل- يعيدون النظر في هذا الادعاء، فهناك جماعة أهل الحل والعقد - وهي المؤسسة العريقة والعتيقة، كما أنها الآلية ذات الجدوى الكبيرة، خاصة إذا وضعت لها أسس وقواعد وضوابط، وإذا نص الدستور على صلاحياتها، وإذا توفر لها من الوسائل ما يجعل طريقة تكوينها وطريقة ممارستها لعملها مناسبة وملائمة لظروف الواقع الحالي ومعطياته[1].

ثانيًا: مناقشة استدلالهم بقواعد السياسة الشرعية:

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستدلال بالسياسة الشرعية يكون وجيهًا إذا ثبت أن نظام الأحزاب لا يشتمل على مخالفة شرعية، ولا ينطوي على مفاسد أربي مما قد يحققه من مصالح؛ لأن السياسة الشرعية تقضي بالتوسعة في دائرة الآليات والوسائل، ولا يشترط فيها أن يكون الشرع قد نطق بها، ولكن يشترط فيها ألا تخالف قواعد الشرع وأحكامه، وألا تشتمل على مفاسد أكثر من المصالح المتوخاة منها؛ وهذا هو محل النزاع في مسألة القول بمشروعية تعدد الأحزاب، وليس في كون السياسة الشرعية تقضي بالتوسعة في دائرة الآليات

= مجلة البيان العدد (٢١٥) ١٨رجب ١٤٢٦هـ- أغسطس ٢٠٠٥م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧٥-٢٧٧).

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧٧-٢٧٨) بتصرف.

والوسائل؛ إذ إن هذه المشروعية مقيدة بعدم اشتمالها على مفاسد أكثر من المصالح المتحققة منها، وهذا ما لا يسلم به.

ثالثًا: مناقشة استدلالهم بالقواعد الشرعية:

أ-أما احتجاجهم بقاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ على تعين القول بالتعددية السياسية إعمالًا لهذه القاعدة؛ فهذا لا يسلم به؛ فمن قال إن واجبات الشورى والحسبة والرقابة على الولاة والتوعية السياسية للأمة وتربية الكوادر السياسية وغير ذلك، لا تتم إلا بالتعددية السياسية؟!

وما قيل في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة يقال في واجب الشورى، فإن الشورى واجبة على الأمة وعلى نظامها الحاكم، لكن ما هي الآلية الفعالة التي يمكن من خلالها القيام بهذا الواجب الكبير؛ ليس في الآيات الآمرة بالشورى ما يدل على أن النظام الحزبي هو الآلية الوحيدة، وليس في الأحاديث ولا أحداث السيرة ما يدل على تعين النظام الحزبي كأداة تمارس من خلالها الشورى، فالتعددية إذًا لم تتعين كوسيلة لتطبيق الشورى[1].

فإن قيل: «إن أحدًا لم يَدَّعِ أن التعددية هي السبيل الأوحد لتحقيق واجب الشورى، ولكن الدعوى أنها أرشد النماذج العملية لتطبيق هذا الواجب أو من أرشد هذه النماذج»[2].

فالجواب: بأن هذه الدعوى أيضًا هي محل نظر، وعلى الذي يدعي دعوى أن يقيم عليها الدليل، وهل النظام الحزبي المعمول به في بلاد الديمقراطية نفسها أكثر

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٤-٢٧٥) بتصرف.
(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٨٨.

رشدًا وأجدى في العمل بالشورى من النظام الإسلامي الذي كان ينيط واجب الشورى بأهل الحل والعقد من الأمة؟!

وقد كانت الشورى في العهد النبوي والعهد الراشدي تدار على أعلى مستوى برغم بساطة الحياة آنذاك، وكانت تؤتي ثمارها في إحراز الصواب وتحقيق إرادة الأمة وسلطانها، ولم يكن ثَمَّ نظام حزبي ولا أحزاب معارضة ولا تعددية سياسية.

وفي الوقت نفسه فإن الشورى في النظام الديمقراطي الغربي - في ظل الأحزاب والتعددية والمعارضة الملتهبة - يُلعب بها لعبًا، حيث نرى القرارات الكبرى للأمم العظمى التي ترفع شعار الديمقراطية تُصنع وتُمرر وتُنفذ على خلاف مصالح الشعوب وعلى نقيض إرادتها، والأمثلة على ذلك كثيرة[(١)].

فأي مستند من الواقع أو التاريخ لهذه الدعوى التي يجازف بها أصحابها ويزجون بها في مزدحم الدعاوى والمزاعم؟!

ب- **وأما احتجاجهم بقواعد المصلحة والنظر في المآلات**، وقولهم: إنها تقود إلى القول بجواز التعددية السياسية؛ لأن سلبياتها لو قيست بسلبيات نظام الحزب الواحد وفلسفة الحكم الأحادية لكان من الفقه القول باحتمال سلبياتها، لدفع ما هو أشد منها-؛ فهذا الاستدلال محل نظر، ولا يسلم به، وينطوي على إهمال وإغفال يجعل الدليل يعوزه الإحكام، لأمور:

الأول: إغفال النظام السياسي الإسلامي، وعدم الاعتداد به؛ لذا كان

---

(١) ينظر: الديمقراطية اسم لا حقيقة له، د. جعفر شيخ إدريس ص٤٦، مجلة البيان، العدد (١٩٦)، و الديمقراطية، لدوروثي بيكلس ص١١، دار المنار- بيروت، ط ١٩٧٢م، والديمقراطية والخلافة، د. صهيب حسن ص٤٥. بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١.

الاكفتاء بالموازنة بين نظام الأحزاب المتعددة وبين نظام الحزب الواحد الاستبدادي، مع إغفال هذا النظام الأصيل وإخراجه من ساحة الموازنة، وهذا بالطبع يفضي حتمًا إلى خلل في النتيجة؛ إذْ ما المانع أن يكون النظام الإسلامي أفضل من النظامين الذين حدثت الموازنة بينهما؟!.

الثاني: أن يكون ذلك نتيجة تصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الأحادية المستبدة، وكلا النتيجتين لا يخفى ما فيهما من عوار وبوار.

الأمر الثالث: أن مثل هذه الموازنة قد تصلح إذا كان الحديث عن حال الاضطرار والاقتهار، فعندها إذا كنا لا نستطيع إقامة النظام الإسلامي، واضطررنا اضطرارًا إلى اختيار أحد الشرين: إما نظام الأحزاب المتعددة، أو نظام الحزب الواحد، فالفقه عندئذ يقضي بدفع أعظم المفسدتين، واختيار أهون الشريين.

لكننا بصدد الحديث عن مدى قبول النظام السياسي الإسلامي لفكرة التعددية السياسية، وعن مدى شرعية قيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية، وهذه حال ليست تسمى بحال الاضطرار أو الاقتهار[1].

ج-وأما احتجاجهم بقاعدة سد الذرائع، على أن التعددية السياسية تحول دون الفتن والانقلابات، والأعمال السرية التي تحاك في الظلام، وتسعى في السراديب المظلمة لافتعال الثورات الدامية وحركات الخروج المسلح؛ ومن ثم فالتعددية مشروعة- فهذا الاستدلال ينطوي على تحكم وتعسف من وجوه:

الأول: أنه لا أحد ينازع في أن منع الفتن أحد مقاصد التشريع، ولا أحد يجادل في أن حركات الخروج المسلح لم تجلب إلا المفاسد والشرور على مدى التاريخ

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧٨-٢٧٩) بتصرف.

الإسلامي، ولا أحد يخالف في أن تباين الرؤى والتقديرات واقع بشري جاثم، ولكن المنازعة والمجادلة والمخالفة تكون في جعل التعددية السياسية سبيلًا أو هي السبيل لدفع هذه الفتن وتوقي غوائل وقوعها.

الثاني: أنه لا يسلم دائمًا أن تكون التعددية سبيلًا للاستقرار ومنع الفتن؛ إذ إنه لو قال قائل: إن الأحزاب السياسية المتعارضة، مهما كانت الضوابط المفروضة عليها لو قامت في أمة متدينة لا تسلم للنظرية الليبرالية، وتتدين باعتقاداتها وممارساتها، لكانت سببًا في فتن وشرور، ولشجعت على الخروج المسلح بوصفها كيانات ذات ثقل، لو قال هذا قائل لكان لقوله وجاهة لا تقل عن وجاهة القائلين بأن التعددية سبيل للاستقرار وذريعة لمنع الفتن.

الثالث: أن التعددية الحزبية التي وقعت بالفعل في الأمة الإسلامية، في صورة الفرق التي تبنت مقالات، واتخذت منها ذريعة للخروج المسلح والفتن والثورات لم تحدث الاستقرار المطلوب، مثل الخوارج والقرامطة، وجماعة المختار ابن عبيد الثقفي، وجماعة ابن الأشعث وغيرهم، برغم ما أتيح لها من حرية العقيدة، حتى إن عليًا ﷺ قال للخوارج الأوائل (الحرورية): «لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولن نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا»[1].

ومع ذلك آثرت الخوارج طريق الصراع الدامي، فهذه التعددية السياسية التي فرضت على الأمة فرضًا، واضطرت الأمة أن تسلم لها اضطرارًا، وتعاملت معها بموضوعية وعدل، هذه التعددية لم تكن مصدر استقرار، بل كانت على العكس

(١) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٣٣٨)، والطبري في التاريخ (٥/ ٧٣).

مصدر قلق مستمر وصراع دائم.

ولقد شهدت القرون المفضلة الأولى كثيرًا من حركات الخروج المسلح، وكثيرًا من الفتن التي حذر منها الرسول ﷺ ونبأ الأمة بوقوعها في أحاديث كثيرة، بلغت لصدق ما نبأت به حد الإعجاز الذي جعلها من دلائل النبوة؛ فلماذا لم تهتد الأمة الإسلامية إلى نظام التعددية؟ ولماذا لم يرشدها رسول الله ﷺ إلى هذا النظام العاصم من الفتنة؟!

أيصح أن يقال: إن الأمة المهدية التي لا تجتمع على ضلالة، والتي لا تخلو منها الطائفة الناجية المنصورة ذهلت - وهي قريبة عهد بالوحي - عن سبل الرشاد؟ وضلت - وهي في القرون المشهود لها بالفضل - عن الوسائل التي تحميها من شرور الفتنة ؟![1]

وكذلك يقال في سائر القواعد الشرعية التي احتجوا بها؛ أنه مع الموافقة على دلالاتها؛ فإنه لايلزم ولا يتعين أن يكون سبيل إيجادها وتحقيقها هو التعددية الحزبية.

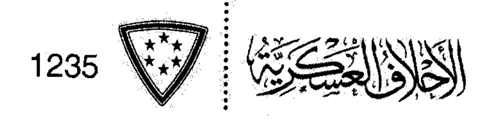
رابعًا: مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

أما قولهم: إن التعددية الحزبية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية)؛ فهذا الكلام لا يسلم به من وجوه:

الأول: أن كل مذهب من هذه المذاهب لا يرى ضرورة حمل الناس على العمل بمقتضاه، بينما كل حزب من الأحزاب يسعى لحمل الأمة على إقرار برنامجه ووضعه موضع التنفيذ، فالمذاهب الفقهية تصلح أن تكون أصلًا للتعددية الفكرية المؤطرة بإطار القواعد الشرعية والأصول الكلية، لكن صلاحيتها لأن

---

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٧٩-٢٨٠) بتصرف.



تكون أصلًا للتعددية السياسية فيه نظر[1].

الثاني: أن الرؤى تتغير داخل المذهب الواحد من شخص لآخر ومن زمان لآخر، وهذا ما لا تتسع له الأحزاب السياسية.

الثالث: أننا إذا أقمنا نظام الأحزاب على قاعدة الاختلاف المذهبي، سواء في الفروع أو الأصول؛ فإنه يترتب عليه تحويل الاختلاف الفقهي إلى خلافٍ وتنازع؛ لأنه ينقل الاختلاف من الحيز النظري إلى الحيز العملي، حيث يسعى كل حزب إلى حمل الأمة على ما تبناه من أحكام مختلف فيها، وفرق كبير بين أن تعتقد الشيء، وبين أن تحمل الناس عليه، أو بين أن يعتقد غيرك الشيء وبين أن يحملك عليه؛ وهذا هو الذي يفضي إلى الشقاق والافتراق.

ولذلك عندما طلب المنصور من الإمام مالك أن يحمل الأمة على الموطأ رفض[2]، لا لأنه آثر ترك الناس مختلفين، وإنما لأنه يؤمن بأن حمل الناس على مذهبه مع وجود ما يخالفه ليس صوابًا، ولذلك أيضًا نص العلماء على أن الإمام لا يجوز له أن يحمل القضاة على الحكم بمذهبه؛ لا لأن الاختلاف آثر من الاتفاق، ولكن لأن

---

(١) ينظر: المرجع السابق(١/ ٢٨٢).

(٢) وأصل القصة أنه لما رغب أبو جعفر المنصور أن يحمل الناس على العمل بكتابه (الموطأ)، عندها قال الإمام مالك: «يا أمير المؤمنين! لا تفعل! فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم ما سبق إليهم ... » أخرجها ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ح (٨٧٠) بتحقيق الزهيري، دار ابن الجوزي-الرياض، ط ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، والقصة وإن كان في سندها «محمد بن عمر الواقدي» وهو متروك إلا أن الذهبي قال بعد إخراجه للقصة برواية أخرى: «هذا إسناد حسن» ينظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٦٢) قال الحافظ ابن عبد البر القرطبي: «وهذا غاية في الإنصاف لمن فهم» ينظر: جامع بيان العلم وفضله (١/ ١٣٢).

حمل القضاة على مذهب الحاكم مع وجود ما يخالفه مفسد ومضر.

الرابع: أن الأمة الإسلامية أمة واحدة، تمضي في طريق واحد، إلى غاية واحدة؛ فلا يجوز أن ندخل عليها ما يمزق وحدتها؛ لذلك أمرنا الله ﷻ أن نجتنب كل أنواع التنازع، فقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وفي الأحاديث الشريفة ما يدل على سد أسباب الاختلاف والتحرك نحوه حتى ولو كان في الفروع.

فعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ، وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ**»[(١)].

وعن أبي مسعود قال: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ، وَيَقُولُ: «**اسْتَوُوا، وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، لِيَلِنِي مِنْكُمْ أُولُو الْأَحْلَامِ وَالنُّهَى، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**»، قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: فَأَنْتُمُ الْيَوْمَ أَشَدُّ اخْتِلَافًا[(٢)].

وعن ابن مسعود ؓ قال: سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً، وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ خِلَافَهَا، فَجِئْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ، وَقَالَ: «**كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ وَلَا تَخْتَلِفُوا فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا**»[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب إقامة الصف من تمام الصلاة (١/ ١٤٥) ح(٧٢٢).
(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف ..... (١/ ٣٢٣) ح(٤٣٢).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (٤/ ١٧٥) ح(٣٤٧٦).

وعن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «**دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»(١).

وأما قول بعضهم(٢): إن الأحزاب لا تنشئ الخلاف والتفرقة في أمة متماسكة ومجتمع قوي، وإنما تزيد الأمة تماسكًا والمجتمع قوة، كما حدث في زمان أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، فهي وإن لم تكن أحزابًا سياسية إلا أنها كانت تحزبات فقهية مختلفة، إلا أن تحزبهم واختلافهم كان «خلاف أهل علم ونظر، يقوم على المحاجة واحترام الرأي والاعتراف بالفضل، ودوام الألفة»(٣)؛ فهذا القول فيه مغالطة وإغفال للواقع؛ فالقائمون على الأحزاب ليسوا الأئمة الأربعة، وجمهورهم ليسوا أهل العلم والنظر!! كما أن عصور تخلف الأمة التالية تؤكد مدى إسهام التعصب المذهبي في تكريس فرقة الأمة وتمزقها!!

الخامس: أن الذين يقولون إن التعددية المذهبية في الفقه الإسلامي تصلح لأن تكون أصلًا للتعددية السياسية، ويعلنون أن «الأحزاب مذاهب في السياسة والمذاهب أحزاب في الفقه» يغفلون عن نقطة جوهرية وهي أن الاختيارات الفقهية التي سيتبناها حزب من الأحزاب، ويصوغ منها برنامجًا سياسيًا يسعى به إلى السلطة التنفيذية، هذا البرنامج المبني على اختيارات فقهية سيقدمها الحزب

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٩/ ٩٤) ح(٧٢٨٨) واللفظ له، ومسلم كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥) ح(١٣٣٧).

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص٢٦٨. بتصرف.

(٣) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص٥٢.

للجماهير ليحوز الأغلبية التي ينال بها فرصته في السلطة، والجماهير هي التي ستحكم، فيئول الأمر في النهاية إلى أن الذي رجح العمل بالاختيارات الفقهية هم من لا دخل لهم بهذا الترجيح!!.

-وأما قولهم: **إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها**؛ فهذا لا خلاف حوله؛ لكن جعل التعددية الحزبية هي السبيل الأوحد أو الأقوم لتحقيق ذلك لا يسلم به؛ بل الواقع قد يؤدي إلى خلاف ذلك المقصود؛ حيث يصبح الاجتماع على الحزب والتعاون على تحقيق برامجه وأهدافه؛ وما ينشأ عن ذلك من تعصب وتمزيق أواصر المجتمع؛ حيث يكون «...التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[1].

-وأما قولهم: **إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر، وهو سنة اجتماعية**؛ فهذا متفق عليه ولا يُنكر منه شيء، **لكن ينبغي التفريق بين ما أراده الله كونًا وما أراده شرعًا، فالإرادة الكونية** هي القدر الذي لا خيار لنا فيه ولا تعلق له بإرادتنا، أما الإرادة الشرعية فهي الخطاب الشرعي الذي يناط بالإرادة والتكليف، فهذا القدر من الاختلاف شيء مقدر على العباد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود:١١٨-١١٩]، فإذا ما تعاملت معه الأمة بموضوعية

---

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/ ١٥٢- ١٥٣).

وإيجابية، فدفعته عن منطقة الأصول؛ لينحصر في الفروع، وأحاطته بكوكبة من آداب الاختلاف، فإنها ستتلافى كثيرًا من مضراته وتجني كثيرًا من ثمراته، هذا هو الحكم القدري.

أما الحكم الشرعي فشيء آخر، فإن الله تبارك وتعالى لم يأمرنا بأن ننشئ الاختلاف، ولا بأن نوسع رقعته إذا وجد، ولا بأن نصوغ منه آليات تجعل الصراع والنزاع دائمًا لا ينقطع، بل – على العكس تمامًا – نهانا الله ورسوله عن الاختلاف، وعن التنازع، وعن كل ما يفضي إلى الفرقة ويمزق الوحدة، وهذا هو المسوغ للقول بخطورة التعددية السياسية.

والاختلاف الذي نهينا عنه ليس منحصرًا في الأصول والثوابت وحدها، وإنما نهينا عن الاختلاف في أصول الدين وفروعه، بمعنى أنه لا يصح أن نطلب هذا الاختلاف، ولا أن نتعامل معه بما يكرسه أو يجعله سببًا للفرقة، ولا أن نهمل في الأخذ بكافة التدابير التي تضيق دائرته وتحد من انتشاره، فإذا وقع الاختلاف لأسباب خارجة عن إرادتنا فلا إثم فيه ولا حرج.

أما إذا وقع هذا الاختلاف ابتداء، أو تفاقم واتسعت رقعة بعد وقوعه؛ وكان ذلك مبنيًا على أسباب تتعلق بالإرادة والاختيار؛ كالهوى والرغبة في المخالفة وغير ذلك، كان إثمًا وكان مذمومًا كله، سواء كان في الفروع أم في الأصول، وإنما خصَّ العلماء الخلاف في الأصول بالذمِّ لكونه لا يقع غالبًا إلا عن هوى.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق، وما ورد عليها من مناقشات؛ فإنه يمكن القول أن الخلاف منحصر بين من يرى المنع بإطلاق، وبين من يرى الجواز في إطار مرجعية الشريعة، أما قول الجواز بإطلاق فقد ظهر بطلان مآخذه وضعف أدلته وسقوطها.

وأما بالنسبة للقولين الآخرين؛ فإنه ينبغي التفريق بين حال السعة والاختيار، وحال الضيق والاقتهار؛ حيث إن حال الاستضعاف والاقتهار -في ظل الأنظمة العلمانية- لها فقهها ولها استثناءاتها، للقبول بفكرة التعددية السياسية بكل مقوماتها؛ دفعًا لأعظم الشرين وارتكابًا لأخف الضررين، بينما الحديث عن حال السعة والاختيار، وتمكن الدولة وقوتها، له قواعد مختلفة في البحث والنظر.

وكذلك فإنني أحسب أنه ليس هناك خلاف حول ما طرحه أصحاب القول الثالث، في ثنايا أدلتهم، من إيجابيات العمل المؤسسي المنظم في تحقيق مقاصد الشريعة في الحسبة السياسية ورقابة الحكام ومنع الاستبداد، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في الشورى والحسبة، وتحقيق سلطان الأمة الذي مُنِحَته من شريعة الله، والأمن من تسلط الحكام واستبدادهم في حالة الممارسة الفردية لهذه المقاصد.

وكذلك فإن ما أثاره المانعون من التخوفات المشروعة والسلبيات الواقعة والمتوقعة من التعددية الحزبية مما ينبغي أخذه في الاعتبار.

وفي ضوء ما سبق؛ فإنه يمكننا القول إن المسألة تدور في فلك المصالح والمفاسد، والتي تختلف الرؤى والاجتهادات في شأنها؛ فإذا أمكن إيجاد البديل الذي يحقق الإيجابيات المتفق عليها، ولا يترتب عليه شيء من السلبيات المتخوف منها، من خلال قواعد السياسة الشرعية وأصولها، والتي تنبثق من طبيعة النظام الإسلامي وتفرده وتميزه وتكامله، وما يقدمه من أسس ومؤسسات ومن نظم وآليات- فلاشك أن هذا البديل يكون هو المتحتم، وهو الخيار الأقوم.

وإذا كنا نريد أن نقتبس من غيرنا فكرة من الأفكار أو آلية من الآليات، أو أي شيء مبتكر مما توصلت إليه عقول البشر وتجاربهم؛ فمن الطبيعي أن نبحث أولًا

في تراثنا وتاريخنا عن النموذج الأصيل، وهل يحقق المطلوب أم يحتاج إلى بعض التعديلات الجزئية أو الكلية، التي تفرضها الأعراف المتغيرة والأحوال المتطورة؟

وهذا أمر بديهي ومنطقي، تفرضه طبيعة الاختلاف بين البيئات، وتحتمه ظاهرة التباين بين الشعوب والأمم في التكوين العقائدي والأيديولوجي والسلوكي والاجتماعي وغير ذلك، ولا يعد هذا تعويقًا للتبادل الثقافي والحضاري بين الأمم، وممارسة كل أمة حقها في ارتضاء ما يناسبها، ونبذ ورفض ما لا يتناسب معها، فهذا لا يقلُّ أهمية ومشروعية عن التبادل الثقافي والحضاري مع الأمم الأخرى.

وسنجد أن الشورى مثلًا قد طبقت في صدر الإسلام، كما لم تطبق في أمة من الأمم على مدى التاريخ كله؛ قديمه وحديثه؛ وبطبيعة الحال كانت هناك المؤسسة التي تطبق الشورى من خلالها، والتي كانت إرادة الأمة تتمثل فيها.

كما سنجد أن الأمة الإسلامية قد مارست آنذاك سلطانها في اختيار الأئمة وفي محاسبتهم ومراقبتهم؛ فما عدمت المؤسسات التي تحمي لها هذا السلطان وتضمن لها حقها في ممارسته والقيام به.

ومما لاشك فيه أن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى لتحقيق كل ما يصبو إليه المنادون بالتعددية؛ من عدل وحرية ومساواة وحسبة ورقابة وشورى ورشد ووعي ونضح ونمو.

ولقد حققت الأمة الإسلامية في ظل نظامها ذاك ومؤسساتها تلك كل ما حلمت به البشرية، من العدل والكرامة والحرية، وأماطت عنها كل ما أنهكها من الظلم والاستبداد والعسف.

وإذا كان خط الحياة السياسية قد انحرف عن مساره بعد عهد الراشدين؛ فإن ذلك لم يكن بسبب نقص في الهيكل النظري لنظام الحكم في الإسلام، ولا بسبب عجز النظرية السياسية الإسلامية عن تقديم الحلول لكل ما يعرض لمسار الحياة السياسية، وإنما كان ذلك راجعًا لعدة عوامل، أكبرها الفتنة التي أحاطت بالأمة واغتالت استقرارها؛ بسبب انشغالها بالفتوح الكثيرة، وما ترتب على هذه الفتوح من مسئوليات ممتدة، وأقلها تفريط الأمة في نظامها السياسي، وفي المؤسسات التي قررها هذا النظام.

وإذا كنا عاجزين عن إعادة تلك المؤسسة، وعن وضع النظم الفنية والضوابط الدستورية التي تؤهلها للعمل، فنحن أشد عجزًا عن تطبيق نظام التعددية الحزبية بالشكل الذي يحقق لنا ما نصبو إليه، وإذا كنا قادرين على الثانية فنحن على الأولى أقدر.

فهذه المؤسسة الإسلامية العظمى هي الأقدر على تحقيق كل ما تصبو إليه الأمة من رشد في حياتها السياسية، دون الاضطرار إلى تحمل ما لا داعي لتحمله من الشرور والأخطار، ودون الحاجة إلى تسول الوسائل والأساليب والآليات التي أوشكت أن تفلس في بلادها وتصير كبواخر القرون المنصرمة هيكلًا بلا مضمون.

ولا شك أن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الخيار الأنسب لطبيعة هذه الأمة، ولطبيعة رسالتها، ولدورها في الحياة، فالأمة الإسلامية أمةٌ واحدة، دينها واحد، وعقيدتها واحدة، وقبلتها واحدة، وجميع ما فيها من روابط ووشائج تذوب في رابطة العقيدة ووشيجة الدين؛ فلا يناسبها إذًا إلا مؤسسة تمثل هذه الوحدة وتؤكدها وترسخها.

وليست بهذا تنتمي إلى الفلسفة الأحادية الاستبدادية؛ لأنها تمثل الأمة كلها، ولا

تمثل طائفة منها لا أغلبية ولا أقلية، فهي إذن فلسفة الوحدة وفكرتها، وليست فلسفة وفكرة الأحادية والاستبداد.

وأما التعددية السياسية فلا يمكن أن توجد بالفعل إلا على قاعدة من التعددية الثقافية والاجتماعية، فهي لا تناسب إلا المجتمع التعددي الذي لا تربطه روابط العقيدة ولا وشائج الدين، و(الديمقراطية) دائمًا ترتبط بوجود الأحزاب، التي تكون انعكاسًا لوجود الجماعات المتعددة ذات القيم والأهداف والمصالح المختلفة(1).

أضف إلى ذلك ما تعرضه النظام الحزبي و آلية الأحزاب لانتقادات شديدة في الغرب ذاته، يقول (هارولد لاسكي) عن عيوب النظام الحزبي بنوعية: (نظام الحزبين ونظام الأحزاب المتنافسة) يقول: «في إنجلترا مثلًا إذا اقتصر الأمر على حزبي المحافظين والعمال، فسوف يضطر كثير من الموظفين لأن يختاروا بين بديلين، ليس بينهم وبين أحدهما تجاوب كامل خلّاق، ولهذا السبب ينهض الادعاء بأن نظام الأحزاب المتعددة الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلاءم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية.

ولكن بناء على خبرتنا بنظام المجموعة، كما في فرنسا وحكومة ويمار في ألمانيا يبدو أنه مصحوب دائمًا بعيبين خطيرين، ويكمن أكثر هذين العيبين أهمية في أن هذا النظام عندما يعمل تكون الطريقة الوحيدة التي يتحكم بها في السلطة التشريعية هي تنظيم نوع من الائتلاف بين المجموعات، ويكون من نتيجة ذلك

---

(١) ينظر: البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان ص١٣، دار الشئون الثقافية العامة- بغداد، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان (١/ ٢٨٩-٣٠٢)، والتعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي ص١٩-٣٦.

أن يستعاض عن تحمل المسئولية بالمناورات، وأن تصبح السياسة مجردة من التماسك وسعة الأفق...

والعيب الثاني الذي يظهر بدرجة ملحوظة في فرنسا: هو أن نظام المجموعة يميل إلى تجميع السلطة حول الأشخاص أكثر من تجميعها حول المبادئ»[1].

فإذا كان النظام الحزبي في بلاده لم يسلم من النقد اللاذع، برغم أنه الانعكاس الطبيعي للبيئة الغربية ذات البنية الاجتماعية المفككة، والثقافة الليبرالية المتعددة، فكيف إذا أُقحم في المنظومة الإسلامية التي تعمل في إطار الوحدة العقدية ؟!

ومعلوم أن التعددية السياسية جزء لا يتجزأ من منظومة حضارية وفكرية واجتماعية متكاملة، نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، وإن وجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع الإسلامي يتعارض تمام التعارض مع المنظومة الغربية، ويتعارض من ثمَّ مع فكرة التعددية السياسية.

وربما اقترح البعض بديلًا يجمع بين التعددية الحزبية ومؤسسة أهل الحل والعقد؛ بحيث تسهم هذه التعددية في المراقبة والشورى وتحقق بعض المصالح، غير أن هذا الاقتراح لايحقق الآمال المعقودة عليه؛ ولازال صاحبه قابعًا تحت ضغط التأثر بالواقع، وعدم الإدراك الجيد لطبيعة مجلس الشورى الإسلامي الذي لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه إلى أحزاب[2]، ولطبيعة مؤسسة أهل الحل والعقد الإسلامية التي تأبى فكرة التحزب وترفضها؛ ولأن ما تجلبه هذه التعددية من مفاسد الانقسام داخل مؤسسة أهل الحل والعقد وداخل مجلس الشورى؛ ومن ثمَّ في صفوف الأمة؛

---

(١) ينظر: مدخل إلى علم السياسة، هارولد.ج. لاسكى ص٨٥، ترجمة: عز الدين محمد حسين؛ مراجعة علي أدهم. مؤسسة سجل العرب-القاهرة، ط ١٩٨٠م.

(٢) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص١٠٧.

أشدُّ وأكبر مما ينتظر من مصالحها.

أما إذا قامت مؤسسة أهل الحل والعقد، وتكونت بانتخاب الأمة كلها، وانبثق عنها مجلس الشورى والمجلس التشريعي، وقام المجلس التشريعي باختيار المسائل الفقهية الراجحة من وجهة نظره، ووضعها موضع التنفيذ، فإن هذه الاختيار سيكون هو اختيار الأمة الواحدة، التي تعددت مذاهبها الفقهية وتوحدت وجهتها السياسية.

وكذلك إذا قام مجلس الشورى بتداول الرأي في أمور الحَكمة والتدبير، وانتهى فيها إلى قرار ووضعه موضع التنفيذ، فإن هذا القرار سيكون هو قرار الأمة الواحدة التي تعددت آراؤها واتحد قرارها.

ومؤسسة أهل الحل والعقد تباشر أعمال مجلس الشورى، وتباشر أعمال السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، التي أنابتها لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، ولها الحق في أن تحتسب وتحاسب وتراقب ثم تعزل، والأمة كلها بعد ذلك من وراء أهل الحل والعقد تحتسب وتحاسب وتراقب، فهي المؤسسة العظمي التي تولد من رحمها مؤسسة أهل الحل والعقد.

هذا هو النظام الإسلامي المحكم الذي يحقق للأمة مصالحها دون أن تقع في شرور التعددية الحزبية وسلبياتها.

إن هذه المفاسد التي تغلب على الأحزاب لو لم يكن لدينا البديل - بل الأصيل - الإسلامي لكان من الممكن القول باحتمال هذه المفاسد، في سبيل دفع ما قد يربو عليها من مفاسد النظم الأحادية في الحكم، لكن مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد، ومع صلاحيتها للقيام بالحراسة والرقابة والحسبة والتولية والعزل والشورى وغير ذلك، وفي ظل تفعيل الآليات التي تعطيها الحصانة اللازمة وتكفل استقلالها- لا يمكن القول بجواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

لكن يصح أن يقال: إن ما تحققه هذه التعددية من مصالح في غيبة النظام

الإسلامي يربو على ما ينجم عنها من مفاسد، لكننا لسنا بصدد هذه الحالة؛ وإنما نحن بصدد الحديث عن مدى قابلية النظام الإسلامي لفكرة التعددية.

وقد اقترح الدكتور صلاح الصاوي آلية لاستيعاب التعددية السياسية في منظومة الحكم الإسلامي، من خلال ما يعرف بوزارة التفويض[١] - والتي هي أشمل الولايات وأعمها على الإطلاق- مع المحافظة على الهيكلية المقررة لنظام الخلافة وعدم المساس بأطرها الكلية ومرتكزاتها الأساسية؛ ويشبه وضع وزير التفويض إلى حد كبير وضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني المعاصر[٢].

ونقل عن الدكتور سليمان الطماوي قوله: «وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيهًا ـ إلى حد ما ـ بوضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني، فإذا كانت السلطات في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة، فإن رئيس الحكومة ـ بمعاونة زملائه الوزراء ـ هو الذي يمارسها فعلًا.

وهكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأولى تعتبر ـ إلى حد ما ـ أول نظام رئاسي عرفه العالم، فإن ظهور نظام وزارة التفويض، يعتبر أيضًا أول بذرة للنظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة»[٣].

ويقترح الدكتور الصاوي من خلال خطوط هذه الوزارة العامة البحث عن آلية تحقق صورة مخصوصة غير معهودة من التعددية السياسية، تسمح ببقاء منصب الإمامة على ثباته المعهود في الفقه الإسلامي ليكون رمزًا لوحدة الكلمة واجتماع الأمة، ويكون المتغير هو منصب وزارة التفويض؛ فتفوض هذه الوزارة لأرشد تجمع سياسي

---

(١) سبق بيان أنواع الوزارات والتعريف بكل نوع ص١١٠٤.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية،د.صلاح الصاوي، ص١١٢.

(٣) ينظر:السلطات الثلاث ٤٦٩، ٤٧٠، نقلًا عن التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي، ص١١٢.

يحوز ثقة الخبراء ويحظى بتأييد الأمة، فيقلد هذه الوزارة إلى حين، ثم يعاد عرض الأمر على الأمة خبرائها وعلمائها وعامتها؛ لتقرر في ضوء ما أسفرت عنه أعمال الوزارة، إن كانت ستجدد الاختيار لهذا التجمع أو تعدل عنه إلى غيره.

ويبقى الإمام في موقع الإشراف العام على حسن أداء هذه الوزارة وغيرها من مرافق الدولة لمهامها، وله أن يتدخل عند الاقتضاء بما يصحح المسار، ولو اقتضى الأمر حل هذه الوزارة بالكلية وإعادة الأمر إلى الأمة؛ لتجدد الاختيار من جديد، مع وضع ما يلزم من الشروط والضمانات ما يكفل حسن الأداء ويبحر بسفينة الأمة إلى بر السلامة والاستقرار.

ويعتقد الدكتور الصاوي أنه بذلك يمكن الجمع بين الثبات والمتغير في منظومة واحدة، تتحقق بها إيجابيات كل منهما، وتتجنب بها الآثار التي تترتب على سوء الممارسة هنا أو هناك.

ثم يشرع الصاوي في اقتراح آليات عملية تطبيقية لوضع هذا التصور حيز التنفيذ، من خلال تحديد مهام الإمام الأعظم وحقوقه وواجباته وطبيعة علاقته بوزارة التنفيذ، ومدى سلطانه عليها، وكيفية حل الأمور عند التنازع بين الإمام ووزارة التفويض، ودور مجلس أهل الحل والعقد في البت في هذا النزاع(١).

وفي تصوري أن هذا الاقتراح ليس من باب القول بمشروعية التعددية السياسية المنضبطة وترشيدها؛ حيث إن فسطاط التعددية الأعظم يقتضي تداول السلطة بين هذه الأطراف المتعددة، بينما يأتي هذا الاقتراح في رأي الباحث كآلية جديرة بالبحث والتأمل للوصول إلى أفضل سبل ترشيد آليات النظام السياسي في الإسلام، التي هي من المتغيرات، وفق ثوابت وأصول ومبادئ الإسلام عامة والسياسة الشرعية خاصة. والله أعلم.

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية،د.صلاح الصاوي، ص١١٠-١٣٣.

المبحث الثاني

التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة

تمهيد:

تناولنا في المبحث السابق أحكام التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، وترجح لدى الباحث أن هذه المسألة تتعلق بفقه المصلحة والمفسدة، والإيجابيات والسلبيات؛ وأن الخيار الأمثل في ظل وجود الدولة الإسلامية ليس في التعددية السياسية بالمفهوم الغربي لها، وأن ما فيها من إيجابيات لا يتوقف حصولها على تطبيقها؛ بل إن النظام الإسلامي المتفرد يحمل بين طياته هذه الإيجابيات في أحسن صورها.

ولا شك أنه الأمر يختلف وفي ظل الأنظمة المعاصرة؛ حين يكون الخيار بين نظام فردي استبدادي، وبين نظام تعددي يجد المسلمون فيه شيئًا من الحرية والسعة في ممارسة دعوتهم.

وهنا يثور تساؤل: ما المقصود بالتعددية السياسية في هذه الحال، وهل تجوز هذه التعددية في مراحل السعي لإقامة الدولة الإسلامية؟ هذا ما نجيب عليه في هذا المبحث.

المقصود بالتعددية هنا نوعان من التعددية:

الأول: تعدد الأوعية الإسلامية الفاعلة، التي تضع تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية على رأس برامجها الانتخابية، وعلى قمة أولوياتها وأهدافها الأساسية، مع تباينها في مناهج تحقيق هذا الهدف ووضعه موضع التنفيذ.

الثاني: تعدد الأيديولوجيات وتصارعها في هذه المرحلة، والسماح لكافة الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية بالعمل.

حكم هذه التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية:

أولًا: تعدد الاتجاهات السياسية التي تسعى إلى تحكيم الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية:

لا منازعة في أن تعدد الاجتهادات وتفاوت التقديرات سنة من سنن الاجتماع،

وأنه حقيقة ملازمة لكافة التجمعات البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة. ولا يذم هذا الاختلاف إلا في صورة من هذه الصور:

ـ أن يكون في الأصول والقطعيات؛ كالخلاف على أصل النحلة، أو الخلاف في الأصول الكلية القطعية في الشريعة، فالأول يخرج به أصحابه من الملة، والثاني يخرجون به عن دائرة أهل السنة والجماعة ويصبحون فرقة من الفرق الضالة.

ـ التعصب المذموم الذي يفضي إلى التفرق ويخترق به سياج الأخوة الإيمانية، ويصبح به الناس شيعًا متلاعنة متدابرة، ويحول دون التنسيق والتعاون في مواضع الإجماع أو في أوقات المحن والكوارث العامة.

وقد سبق أن ذكرنا أن التعددية التي يمكن أن تقبل بها المذهبية الإسلامية هي التعددية داخل الإطار الإسلامي، بل داخل الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فلا تعددية للفرق الضالة وأهل الأهواء، وفرق بين القبول بوجودهم في المجتمع الإسلامي، وبين إتاحة الفرصة لهم، من خلال التعددية ليكونوا ولاة على البلاد والعباد.

ولا خلاف على ذم كل تعددية؛ سواء كانت جماعات أم أحزابًا، أم غير ذلك من الكيانات، التي ينشأ عنها التعصب الذي يفضي إلى التفرق، ويمنع من التنسيق والتعاون في الثوابت والمحكمات، وفي أوقات الجهاد والدفع العام.

لكن ثار خلاف آخر حول حكم هذه الكيانات من الجماعات والأحزاب الإسلامية وغيرها، في مرحلة السعي لإقامة الدولة، إذا كان المسلم في بلاد أهلها مسلمون، ولكن الولاية فيها غير إسلامية، إذا لم تحل التعددية في هذه الكيانات دون إقامة التنسيق والتعاون بينها، وجمعتهم جبهة واحدة للعمل المشترك، والتزموا جميعًا

بإقامة جماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل، أيشرع إقامة هذه الكيانات والانتماء لها في هذا الإطار، أم تعتبر هذه الكيانات مذمومة ولايجوز الانتماء لها والانضواء تحت رايتها؟

تحرير محل النزاع:

لا خلاف على أن الأصل في هذه الأمة هو الوحدة: وحدة الجماعة، ووحدة الراية، ووحدة القيادة تأسيسًا على وحدة العقيدة، ووحدة الكتاب المنزَّل، ووحدة النبي المُرسَل ﷺ، وأن الأصل في التعددية: أنها ظاهرة مرفوضة، وأن الذي فرضها على الأمة غياب الخلافة الإسلامية الراشدة، فقام الأئمة الأعلام بالدعوة إلى الله، ثم نشأت هذه الجماعات وتعدَّدت.

وإنما الخلاف في كيفية التعامل مع هذا الواقع الطارئ، والقبول به كخطوة مرحلية في الطريق إلى جماعة المسلمين.

اختلف العلماء والباحثون المعاصرون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم مشروعية الأحزاب والجماعات الإسلامية.

وهذا قول الدكتور بكر أبو زيد[١]، والشيخ مقبل بن هادي الوادعي[٢]، والدكتور صالح الفوزان[٣]، والدكتور محمد عبد المقصود[٤]، وعلي حسن عبد الحميد[٥]،

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص٨-٩، ٢٨، ٤٧-٤٩.

(٢) ينظر: المخرج من الفتنة، مقبل بن هادي الوادعي، دار الآثار-صنعاء، ط١-١٤٠٣هـ.

(٣) ينظر: سلسلة قضية وحوار، العنف في العمل الإسلامي المعاصر ص٥٢، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-الرياض، ط١-١٤١٧هـ. .

(٤) ينظر تقريظه على كتاب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص٥، وستأتي بيانات المرجع قريبًا.

(٥) ينظر: البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد، المكتبة

والدكتور عبد الحميد هنداوي[1]، والدكتور عايض القرني[2].

واختلفت نظرة أصحاب هذا القول إلى هذه الجماعات:

-فذهب فريق منهم إلى أنها امتداد للفرق والطوائف التي انشقت عن جماعة المسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة، وإن اختلفت في اللقب والشعار وشيء من التخطيط والمنهج.

وأصحاب هذا الاتجاه يرون وجوب اعتزال هذه الجماعات كلها[3].

-وذهب آخرون إلى أنها لاتعتبر من الفرق التي أخبر النبي ﷺ عنها أنها في النار، وإنما هي طوائف من الفرقة الناجية أصولًا واعتقادًا، وإن خالفت بعض منهاج الفرقة الناجية تطبيقًا والتزامًا.

فأصحاب هذا الاتجاه أدخلوها في الفرقة الناجية باعتبار سلامة الأصول والاعتقاد، ثم سلبوها هذا الوصف باعتبار المخالفة في العمل والتطبيق- نتيجة لعدم نبذهم التعصب والفرقة والحزبية- وإن كانوا لم يخرجوها من دائرة الفرقة الناجية، ولم يحكموا على أهلها بالضلال، ولم يوجبوا عليهم الوعيد بالنار.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه مشروعية التعاون مع هذه الجماعات فيما يسوغ شرعًا،

=

الإسلامية-الأردن، ط١-١٤٠٦هـ..

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص١٩٩-٢١١، قرظ له: الشيخ محمد عبد المقصود، ود.سعود الفنيسان، مكتبة التابعين-القاهرة، ط٢-١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

(٢) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، ص٥٥، مكتبة الصحابة-جدة، مكتبة التابعين-القاهرة، ط١-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٣) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص٥٣.

وبعيدًا عن الإطار الحزبي، دون الانخراط في صفوفها والانضواء تحت رايتها[1].

القول الثاني: مشروعية هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية، وفق ضوابط، ولا تثريب على أصحابها، فإذا أقيمت الدولة الإسلامية، وُكِل أمر المفاضلة بين هذه الاتجاهات، واختيار أرشدها وأكثرها ملاءمة لمقاصد الشريعة وتحقيقًا لمصالح الأمة، إلى جماعة المسلمين.

وهذا القول نص عليه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور يوسف القرضاوي، وغيرهم، وبه يقول- من باب أولى- كل من ذهب إلى جواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، كما تقدم[2].

وبالرغم من قبول هذا الفريق لهذه التعددية في الأحزاب والجماعات الإسلامية- كواقع ملموس- في إطار ضوابط وشروط ترشد هذه الكيانات وتمنع دون انزلاقها إلى آفات الفرقة والتعصب والحزبية- إلا أن أكثرهم يرى أن هذه ظاهرة مرضية طارئة، وأنها مجرد خطوة مرحلية اضطرارية في طريق العودة إلى الأصل الثابت من وحدة الأمة وجماعة المسلمين[3].

الأدلة ومناقشتها:

أولًا: أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب هذا القول القائلون بعدم

---

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د.عبد الحميد هنداوي ص١٩٩-٢١١، ٥١٥، ٥٢٩-٥٣٣.

(٢) ينظر ما تقدم ص ١١٥٨، ١١٦٣.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي، ص١٣٦، واحذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن ص٢٤، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٤-١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ومنهج الأنبياء في الدعوة إلى الله، محمد سرور بن نايف زين العابدين (١/ ١٦٨)، دار الأرقم-الكويت، ط١-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

مشروعية الأحزاب والجماعات الإسلامية بالكتاب والسنة والآثار والمعقول.

أ-الكتاب:

حيث احتجوا إضافة لما تقدم[1] -في أدلة المانعين من التعددية السياسية في الدولة الإسلامية-من الآيات التي توجب وحدة المسلمين و لزوم جماعة المسلمين- احتجوا بـ:

- قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾ [المائدة:٥٦].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على أنه لا مجال في الحقيقة إلا لحزبين؛ حزب للشيطان؛ ويجمع أهل الباطل، وحزب لله، ويجمع أهل الحق، وهو حزب واحد لم ينقسم، وهذا وحده هو الذي نصره الله ﷻ.

يقول الشيخ بكر أبو زيد : « فإنه-أي الإسلام- لم ينتشر بهذا الوصف إلا على يد جماعة المسلمين الذي لم يتميزوا على خط الإسلام باسم ولا رسم، فلم ينتشر في زمن الصحابة ﭫ وفتوحاتهم بواسطة الأحزاب والجماعات المتميزة باسم أو رسم يخالف ماعليه الآخر، ولكنه حزب واحد لم ينقسم أمام حزب الشيطان»[2].

ويقول الدكتور عايض القرني: «ليس في الدنيا إلا حزبان اثنان: حزب الله وحزب الشيطان؛ مفلحون وخاسرون، مسلمون وكافرون؛ فمن أدخل في حزب الله أحزابًا فقد ساهم في تمزيق حزب الله، وتفريق كلمة حزب الله على حساب بعض حزبه الآخر، ومن والى بعض حزب الله على حساب بعض حزبه الآخر فقد

---

(١) ينظر: ص١١٣٨ وما بعدها.
(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص١٣٦.

عادى أولياء الله»[1].

- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾ [النساء:١٥٠-١٥١].

- قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ [البقرة:٨٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآيات على أن الإسلام كل لايتجزأ، ومنهج الجماعات يقوم على الدعوة إلى بعض الإسلام دون بعض، وهذا من التبعيض المرفوض.

يقول الشيخ بكر أبو زيد: « إن الإسلام كل لايقبل التشطير ولا التجزئة؛ فالنبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، ومن قفا أثرهم إلى يومنا هذا، يدعون إلى الإسلام لا إلى بعضه، وقد نعا الله على من آمن ببعض وكفر ببعض... فكذلك النكير على من دعا إلى بعض الإسلام دون بعض بزيادة أو نقصان»[2].

ويقول الشيخ حسن الجابر: «إن الجماعات التي جعلت لنفسها غايات ووسائل إليها جزئية من الدين الإسلامي، تأخذ حكم تبعيض أحكام الدين الإسلامي، وهو المبدأ المحرم في الدين الإسلامي، إن منهج تلك الجماعات المبعضة لتعاليم الدين

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد ص٥٥.

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص٤٥.

مرفوض، وعليها أن تصلح ذلك المنهج بحسب شمول الدين واتساع تعاليمه»(١).

ب-السنة:

١- ماثبت من حديث حُذَيْفَةَ بْن اليمانِ رضي الله عنه قال: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ الله ﷺ عَنِ الخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا الله بِهَذَا الخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ**» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، وَفِيهِ دَخَنٌ**» قُلْتُ: وَمَا دَخَنُهُ؟ قَالَ: «**قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ**» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «**نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا**» قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «**هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا**» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «**تَلْزَمُ جَمَاعَةَ المُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ**»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟ قَالَ: «**فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ**»(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على ما يجب على المسلم فعله عند عدم وجود جماعة للمسلمين أو إمام كما هو الواقع اليوم، وأنه يجب عليه ألا يتحزب وألا يلتحق بأي جماعة أو فرقة، وفي هذا دلالة صريحة على عدم مشروعية تلك الجماعات.

قال الحافظ في الفتح: «وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس

---

(١) ينظر: الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محسن بن علي جابر، ص٣٣٣-٣٣٤، دار الدعوة-الكويت-ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ١٩٩) ح (٣٦٠٦) ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (٣/ ١٤٧٥) ح(١٨٤٧)، وتقدم تخريجه ص١١٤٨.

أحزابًا؛ فلا يتبع أحدًا في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك؛ خشية من الوقوع في الشر»[١].

وقال محمد حبيب الشنقيطي: «والمقصود بالشر الأول في حديث الباب: ذكر الحرب بين المسلمين... والمقصود بالشر الثاني فيه: عدم اتفاق الكلمة على إمام واحد؛ لكثرة الدعاة إلى الباطل والبدع؛ هذا هو الزمن الذي أمرنا فيه باعتزال جميع الفرق»[٢].

وقال الدكتور عبد الحميد هنداوي: « وهذا الكلام واضح كما ترى في وجوب اعتزال جميع الفرق التي توجد في هذا الزمان؛ وذلك لما بين هذه الطوائف من فتنة التفرق والاختلاف، ولأنها قد ابتعدت عن جماعة المسلمين بقدر ما أحدثته من مبادئ وأفكار ورسوم لم يجتمع عليها سلف الأمة ولا خلفها؛ فخرجوا بذلك عن جماعة المسلمين بقدر ما أحدثوا في دين الله من بدعة التعصب والحزبية؛ فقد جعلت هذه الجماعات اجتهاداتهم أصولًا يوالون عليها ويعادون عليها، ويفرقون بها جماعة المسلمين؛ فاختلفوا في دين الله، وشاق بعضهم بعضًا...»[٣].

ويقول علي حسن عبد الحميد: «وهذا الحديث جليل عظيم؛ لأن فيه تصريحًا واضحًا جدًا يتعلق بواقع المسلمين اليوم، حيث إنه ليس لهم جماعة قائمة وإمام مبايع، وإنما هم أحزاب مختلفة اختلافًا فكريًا ومنهجيًا أيضًا؛ ففي هذا الحديث أن المسلم إذا

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٣٧)، وينظر أيضًا كلام الإمام العيني في عمدة القاري (٢/ ٧٧-٧٨).

(٢) ينظر: زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، محمد حبيب الله بن عبد الله بن أحمد الشنقيطي (١/ ٢٧٩-٢٨٢)، دار إحياء الكتب العربية - عيس البابي الحلبي وشركاه، د.ت، وينظر أيضًا: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب، د.بكر أبو زيد ص٥٣.

(٣) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٢٥٢.

أدرك مثل هذا الوضع فعليه حينذاك ألا يتحزب ولا يتكتل مع أي جماعة أو مع أي فرقة، مادام أنه لاتوجد الجماعة التي عليها إمام مبايع من المسلمين»[1].

٢-ما ثبت عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: **«افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»**[2].

وفي رواية عوف بن مالك قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**...وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ**»، قِيلَ: يَا رَسُولَ الله، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «**الْجَمَاعَةُ**»[3].

وفي رواية عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِثْلًا بِمِثْلٍ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، وَإِنَّهُمْ تَفَرَّقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ غَيْرَ وَاحِدَةً**»، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، وَمَا تِلْكَ الْوَاحِدَةُ؟ قَالَ: «**هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**»[4].

وجه الدلالة:

قالوا: وقد تواتر عن السلف أن الجماعة هي ماوافق الحق ولو كنت وحدك[5]، وهي

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، ص٩٨، نقلًا من كلام الشيخ الألباني، من شريط مسجل، رقم ٢٠٠/ ١ بإشراف محمد أبو ليلى.

(٢) تقدم تخريجه ص١١٤٧.

(٣) تقدم تخريجه ص١١٤٧.

(٤) تقدم تخريجه ص١١٤٨.

(٥) جاء ذلك عن عمرو بن ميمون، ونعيم بن حماد، وابن المبارك، وإسحاق بن راهويه. ينظر: إغاثة اللهفان لابن القيم (١/ ٧٠)، والباعث لأبي شامة ص٢٢، وإعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٣٩٧)، والاعتصام للشاطبي ص٤٤٩.

بهذا المعنى مطابقة لرواية : «**هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**»؛ فهم أولى الناس بالحق[(١)].

فدل الحديث على أن معيار النجاة هو ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، وقد كانوا جماعة واحدة على شيء واحد لاجماعات وفرقًا[(٢)].

قال الشيخ بكر أبو زيد: «فلنعبر بالفرق لا بشعار الجماعات الإسلامية؛ لأن جماعة المسلمين واحدة لاتتعدد، على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وما عدا جماعة المسلمين فهم من الفرق من جماعة المسلمين»[(٣)].

وقال أيضًا في موضع آخر: «وأهل الإسلام ليس لهم رسم سوى: الكتاب والسنة، والسير في الدعوة إليهما على مدراج النبوة، وهم كما وصفهم النبي ﷺ بقوله: «**من كان على مثل مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**» وهم الذين سماهم ﷺ «**الجَمَاعَةُ**» وجماعة المسلمين: الصحابة، والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين...»[(٤)].

٣-ماثبت عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «**لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الإِسْلاَمُ إِلاَّ شِدَّةً**»[(٥)].

وفي رواية شُعْبَةَ بْنِ التَّوْأَمِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ فَقَالَ: «**لا حِلْفَ فِي الإِسْلامِ**»[(٦)].

---

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي ص٤٥٠.
(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٢٣ بتصرف، اقرأ للنشر والتوزيع-الكويت-القاهرة، ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
(٣) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص١٢.
(٤) ينظر: المرجع السابق ص٨٩-٩٠.
(٥) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣٠)، وتقدم تخريجه ص٤١.
(٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٤٣٦٩)، وتقدم تخريجه ص٤١.

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الإسلام وحده هو مادة الولاء والبراء وكفى بعقده حلفًا؛ فلا يجوز أن يتحالف بعض المسلمين دون بعض؛ لأن مجرد التمييز بمحالفة خاصة يجعل غير الحليف في مكان أدنى، وهكذا الانتماء إلى هذه الفرق وتلك الجماعات يجعل المنتسب إليها في مكان فوق غيره في نظرهم(١).

٤-ما صح عن عَبْد الله بْنُ عَمْرٍو، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ الله ﷺ، إِذْ ذَكَرُوا الْفِتْنَةَ - أَوْ ذُكِرَتْ عِنْدَهُ -، فَقَالَ: «**إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ قَدْ مَرِجَتْ عُهُودُهُمْ، وَخَفَّتْ أَمَانَاتُهُمْ، وَكَانُوا هَكَذَا**»، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، قَالَ: فَقُمْتُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: كَيْفَ أَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ، جَعَلَنِي الله فِدَاكَ؟ قَالَ: «**الْزَمْ بَيْتَكَ، وَامْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَخُذْ مَا تَعْرِفُ، وَدَعْ مَا تُنْكِرُ، وَعَلَيْكَ بِأَمْرِ خَاصَّةِ نَفْسِكَ، وَدَعْ عَنْكَ أَمْرَ الْعَامَّةِ**»(٢).

٥- ما روي عَنْ أَبِي أُمَيَّةَ الشَّعْبَانِيِّ، قَالَ: أَتَيْتُ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيَّ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ تَصْنَعُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ؟ قَالَ: أَيَّةُ آيَةٍ؟ قُلْتُ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٥]، قَالَ: سَأَلْتَ عَنْهَا خَبِيرًا، سَأَلْتُ عَنْهَا رَسُولَ الله ﷺ، فَقَالَ: «**بَلِ ائْتَمِرُوا بِالمَعْرُوفِ، وَتَنَاهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، حَتَّى إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى**

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص٩٩، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٢٧٤-٢٨٢.

(٢) أخرجه أحمد (١١/ ٥٦٦) ح(٦٩٨٧) واللفظ له، وأبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٤/ ١٢٣) ح(٤٣٤٢)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/ ١٣٠٧) ح(٣٩٥٧)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٧١) ح(٢٦٧١)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ بِهَذِهِ السِّيَاقَةِ. والحديث أصله في البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في الصلاة وغيره (١/ ١٠٣) ح(٤٨٠)، وصححه أحمد شاكر في تخريجه على المسند، والأرناؤوط في تخريجه على المسند (١١/ ٥٦٧)، والألباني في الصحيحة (٢٠٥).

مُتَّبَعًا، وَدُنْيَا مُؤْثَرَةً، وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، وَرَأَيْتَ أَمْرًا لَا يَدَانِ لَكَ بِهِ، فَعَلَيْكَ خُوَيْصَّةَ نَفْسِكَ، وَدَعْ أَمْرَ الْعَوَامِّ...» الحديث(١).

وجه الدلالة:

قالوا: كلا الحديثين قد أمرا المسلم باعتزال عامة هؤلاء المختلفين المتشاكسين، إلى خاصة يأتمرون بالمعروف ويتناهون عن المنكر، وليس فيهم شح مطاع، ولا هوى متبع، ولا دنيا مؤثرة، ولا إعجاب كل ذي رأي برأيه...إلخ(٢).

ثالثًا: الآثار:

ما جاء عن مطرِّف بن عبد الله مع زيد بن صحوان ورفضه لعهده اكتفاء بعهد الإسلام؛ حيث قال: «كنا نأتي زيد بن صحوان، وكان يقول: يا عباد الله، أكْرِموا وأجملوا، فإنما وسيلة العباد إلى الله بخصلتين: الخوف، والطمع، فأتيته ذات يوم وقد كتبوا كتابًا فنسقوا كلامًا من هذا النحو: [إن الله ربنا ومحمد نبينا، والقرآن إمامنا، ومن كان معه كنا وكنا له، ومن خالفنا كانت يدنا عليه وكنا وكنا].

قال: فجعل يعرض الكتاب عليهم رجالًا رجالًا، فيقولون: أقررت يا فلان؟

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٤/ ١٢٣) ح(٤٣٤١)، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة (٥/ ٢٥٧) ح(٣٠٥٨)، و ابن ماجه، كتاب الفتن، باب قول الله تعالى: ﮋﭪ ﭫﭬﭭ ﮊ (٢/ ١٣٣٠) ح٤٠١٤)، وابن حبان في صحيحه (٢/ ١٠٨) ح(٣٨٥)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٥٧) ح(٢٠١٩٣)، والطبراني في الكبير (٢٢/ ٢٢٠) ح(٥٨٧)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٣٥٨) ح(٧٩١٢)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. ووافقه الذهبي. وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (١٨٤٦)، وحسنه الأرناؤوط بشواهده في تخريجه على صحيح ابن حبان (٢/ ١٠٩).

(٢) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٢٥٧.

حتى انتهوا إليَّ فقالوا: أقررت يا غلام؟ قلت: لا.

قال: لا تعجلوا على الغلام، ما تقول يا غلام؟ قال: قلت: إن الله قد أخذ عليَّ عهدًا في كتابه، فلن أحدث عهدًا سوى العهد الذي أخذه الله -عز وجل-، قال: فرجع القوم من عند آخرهم، ما أقرَّ به أحد منهم، قال: قلت لمطرف: كم كنتم؟ قال: زهاء ثلاثين رجلًا»[1].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت القصة على عدم شرعية العهود التي هي أساس وجود هذه الجماعات وتلك الكيانات، كما هو واقع مشاهد، ولذلك رفضها مطرف بن عبد الله، ووافقه على ذلك كل الحاضرين[2].

رابعًا: المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الأصل في الإسلام أنه مبني على الوحدانية؛ فالرب الخالق المعبود واحد، والرسول واحد، والقبلة واحدة، والحق واحد؛ والمسلمون حزب واحد، والوشيجة بينهم واحدة هي الإسلام؛ فلابد أن تكون الدعوة إلى ذلك واحدة، وعِقْدُ نظام الدعوة إلى الله على منهاج النبوة هو: شدة آصرة التآخي بين المسلمين، في وحدة جامعة تضم ماتناثر من أفرادها تحت سلطان الإخاء في الإيمان.

بينما تعدد الأحزاب والجماعات وتحزبها وتعصبها، سبيل إلى تعدد السبل

---

(١) القصة ذكرها أبو نعيم الحافظ الأصبهاني في كتابه حلية الأولياء (٢/ ٢٠٤) بإسناد صحيح إلى مطرف بن عبد الله، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٤/ ١٩٢).

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص١٣٣-١٣٤، والبيعة بين السُّنَّة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد ص٣٩-٤٠، المكتبة الإسلامية-الأردن، ط١-١٤٠٦هـ.

وتبديدها إلى سبل مختلفة مضطربة، كما أنه حلٌّ لعُرى الجماعة؛ فلذا كان القول بعدم مشروعيتها؛ حيث إنه كما لايوجد محل بحال للاختلاف في الكتاب؛ فلا محل للاختلاف في نشره والدعوة إليه؛ إذ الغاية لاتبرر الوسيلة؛ فالوسائل لها أحكام الغايات[1].

وقد كانت آصرة الإخاء أول لبنة في بناء جماعة المسلمين؛ بل امتن الله تعالى على صحابة نبيه ﷺ بآصرة التآخي قبل المنِّ عليهم بنعمة الإيمان؛ فقال سبحانه: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ [آل عمران:١٠٣][2].

والجماعات والأحزاب من أسباب نقض هذه الآصرة؛ **حيث إنها سبيل إلى تفرق الأمة واختلافها وتعصبها، وهو من أكبر عوائق النصر**؛ فكل محاولة -قبل جمع كلمة المسلمين- لإقامة دين الله من خلال هذه الجماعات هي من قبيل العبث؛ وذلك أن كل طائفة منهم تتعصب لشيخها أو لعالمها، ولمبادئ الحزب والجماعة، والتمكين لايكون قبل اجتماع كلمة المسلمين.

يقول ابن القيم ذامًّا طريقة هؤلاء الذين تحزبوا وكانوا شيعًا وأحزابًا متفرقة، مخالفين طريقة السلف في اجتماع كلمتهم واتحاد جماعتهم: «...ثُمَّ خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا، كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ، وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا وَكُلٌّ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ، جَعَلُوا التَّعَصُّبَ لِلْمَذَاهِبِ دِيَانَتَهُمْ الَّتِي بِهَا يَدِينُونَ، وَرُءُوسَ أَمْوَالِهِمْ الَّتِي بِهَا يَتَّجِرُونَ»[3].

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص١٠٨-١٠٩، ٩١، ١٠٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص٨٢-٨٣.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (١/ ٦).

وقد دل واقع هذه الجماعات على صعوبة التفاهم بين رموزها وقادتها، وتمزقت الأمة في ظل خلافات جزئية وتصورات واجتهادات أرباب هذه الجماعات، سواء في وسائل الدعوة، أم في أولوياتها، أو في مسائل نظرية لا علاقة لها بالأصول الكلية للدين؛ وما كانت هذه الخلافات في تلك القضايا الجزئية والمسائل الاجتهادية لتثمر هذا التشرذم وذاك التفرق إلا في ظل هذه الجماعات نتيجة تمسك كلٍّ منهم برأيه(١).

الثاني: أن أهل الإسلام ليس لهم سمة سوى (الإسلام)، ولا رسم سوى (القرآن والسنة)، وهذا أصل الملة الحنيفية التي دعا إليها أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، ومن بعده أنبياء الله ورسله، إلى خاتمهم نبينا ورسولنا محمد ﷺ.

وقد قال تعالى: ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ [الحج: ٧٨].

وهذه التسمية هي صبغة الله التي رضيها لعباده ممتنًا بها عليهم؛ حيث قال: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾ [البقرة:١٣٨].

وقد نعى الله تعالى على من رغب عن هذا الشعار؛ فقال سبحانه: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِۦمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٠-١٣٢].

واسم المسلم ومافي كفته من أسماء المدح؛ كالمؤمن والصالح والتقي هي أسماء المكلفين التي علق الشارع عليها المدح، وما في مقابلها ما علق عليه الذمَّ؛ مثل:

---

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٢٨٧-٢٩٤.

الكافر، والمنافق، والفاسق.

وما دون ذلك من ألقاب أحدثت في الشرع بالأمس، هي نظيرة الألقاب التي أحدثت اليوم، وكلها في المنع من باب واحدة في رسمها واسمها؛ فلا يسوغ للمسلم أن يتلقب بأنه: قدري أو مرجئي أو خارجي أو أشعري أو ماتريدي أو معتزلي...كما أنه لايسوغ له أن يضيف اليوم: إخواني، صوفي، تبليغي...وهكذا.

فالمنع من جهتين: أنه لقب لم يرد به الشرع، أو لهذا ولما فيه من مخالفات لنصوص الشرع في المادة والرسم؛ فلا يجوز إحداث واختراع شعارات وألقاب لم يرد بها الشرع؛ فإنها «تكون في البداية كلمة، وفي النهاية مذهبًا ونحلة»[1].

قالوا: وهذا ما آل إليه واقع هذه الجماعات اليوم، حتى أصبح اسم الجماعة ورسمها هو فخرها وشعارها وصبغتها.

يقول الدكتور بكر أبو زيد: «وأهل الإسلام ليس لهم رسم سوى: الكتاب والسنة، والسير في الدعوة إليهما على مدراج النبوة، وهم كما وصفهم النبي ﷺ بقوله: «**من كان على مثل مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي**» وهم الذين سماهم ﷺ «**الجَمَاعَةُ**» وجماعة المسلمين: الصحابة، والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وهم: الطائفة المنصورة...وهم: الفرقة الناجية...وهم: المتسبون لسنته ﷺ وطريقته...وهم: السلف الصالح...وهم: الذين يمثلون (الصراط المستقيم) سيرًا على (منهاج النبوة وسلفهم الصالح).

لهذا فليسوا بحاجة إلى التميز بلقب، أو رسم، أو اسم أو شعار، لم يرد به

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص٨٤-٨٦ بتصرف يسير.

نص، ولم يحصل تمام البروز والظهور لهذه الألقاب الشريفة لجماعة المسلمين إلا حين دبت في المسلمين الفرقة، وتعددت على جنبتي الصراط الفرق، وتكاثرت الأهواء، وخلفت الخلوف؛ فبرزت هذه الألقاب الشريفة للتميز عن معالم الفرق الضالة، وهي مع ذلك ألقاب لاتختص برسم يخالف الكتاب والسنة، زيادة أو نقصًا، وإنما يمثلون في الحقيقة والحال الامتداد الطبعي لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في الشكل والمضمون، والمادة والصورة...

وعليه؛ فإن أي فرقة أو حزب أو جماعة، تعيش تحت مظلة الإسلام باسم معين أو رسم خاص بها؛ فهي من جماعة المسلمين، وتقترب وتبتعد من (الصراط المستقيم) الذي عليه (جماعة المسلمين) بقدر مالديها من مناهج، وخطط، وتصورات يقرها الإسلام أو ينفيها...»[١].

الثالث: أن وجود هذه الأحزاب والجماعات سبيل إلى إحياء دعوى الجاهلية، وهي الدعوى التي حذر منها ﷺ حين قال: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ»[٢]؛ فجعل النبي ﷺ تَنادي أصحابه بـ«ياللمهاجرين» و«ياللأنصار» من دعاوى الجاهلية لما كان ذلك على وجه التحزب، هذا مع كون لقبي المهاجرين والأنصار لقبين شرعيين، ذكرهما الله في كتابه على وجه الثناء عليهما.

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص٨٩-٩١.

(٢) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم من حديث جَابِر بْن عَبْدِ الله يَقُولُ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ، فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟» قَالُوا: يَا رَسُولَ الله كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: «دَعُوهَا، فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ». أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية (٦/ ١٥٤) ح(٤٩٠٥)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا (٤/ ١٩٩٨) ح(٢٥٨٤).

قال ابن تيمية : «وكل مَا خرج عَن دَعْوَة الْإِسْلَام وَالْقُرْآن من نسب أَو بلد أَو جنس أَو مَذْهَب أَو طَرِيقَة؛ فَهُوَ من عزاء الْجَاهِلِيَّة، بل لما اخْتصم رجلَانِ من الْمُهَاجِرين وَالْأَنْصَار فَقَالَ الْمُهَاجِرِي: يَا للمهاجرين. وَقَالَ الْأنْصَارِيّ: يَا للْأَنْصَار قَالَ النَّبِي ﷺ: «أَبِدَعْوَى الجَاهِلِيَّة وَأَنا بَين أظْهركُم» وَغَضب لذَلِك غَضبا شَدِيدا»(١).

ومن الأمور المنهي عنها كما قال ابن القيم: « الدُّعَاءُ بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ، وَالتَّعَزِّي بِعَزَائِهِمْ، كَالدُّعَاءِ إِلَى الْقَبَائِلِ وَالْعَصَبِيَّةِ لَهَا وَلِلْأَنْسَابِ، وَمِثْلُهُ التَّعَصُّبُ لِلْمَذَاهِبِ، وَالطَّرَائِقِ، وَالْمَشَايِخِ، وَتَفْضِيلُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ بِالْهَوَى وَالْعَصَبِيَّةِ، وَكَوْنُهُ مُنْتَسِبًا إِلَيْهِ، فَيَدْعُو إِلَى ذَلِكَ وَيُوَالِي عَلَيْهِ، وَيُعَادِي عَلَيْهِ، وَيَزِنُ النَّاسَ بِهِ، كُلُّ هَذَا مِنْ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ»(٢).

وقال الدكتور بكر أبو زيد: «ومن مسلمات الاعتقاد: عقد سلطان الولاء والبراء تحت اسم: الإسلام، ورسم: أحكامه. فلا يجوز بحال عقده على شعار بدعي من اسم، أو رجل، أو طائفة، أو مايفضي إلى بدعة أو معصية، وهكذا...و من أبغض الناس إلى الله مبتغٍ في الإسلام (سنة الجاهلية)؛ مطلقة أو مقيدة، يهودية، أو نصرانية، أو مجوسية، أو صابئة، أو وثنية، أو شركية، أو عصبية لرجل أو لطائفة، أو لرسم دون آخر، وهكذا فكل هذا جاهلية»(٣).

الرابع: أنه لايتصور قيام أغلب هذه الجماعات إلا من خلال ما استحدثته من بيعات بدعية لأفرادها ومتبوعيها، ومعلوم أنه ليس في الإسلام إلا بيعة شرعية واحدة

---

(١) ينظر: دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق: د.محمد السيد الجليند (٢/ ٤٥)، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، ط٢-١٤٠٤هـ، وينظر أيضًا: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٢٨).
(٢) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (٢/ ٤٣١).
(٣) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص٩٣-٩٤.

في الإمامة العظمى، ومازال أمر الأمة على هذا ماضيًا، لا يعرفون بيعة لمن هو دون مرتبة الإمامة الكبرى، قبل استحداث بيعات مبتدعة من قبل أرباب الطرق، وكلها بيعات محدثة لا دليل عليها من كتاب ولا سنة ولا عمل صحابي، بل أنكرها السلف وجماعة من العلماء وشددوا النكير من فعلها -كما تقدم في قصة مطرف بن عبد الله بن الشخير[(١)]-.

ولما كانت هذه الجماعات لا سبيل إلى وجودها إلا من خلال هذه البيعات البدعية، التي تأخذها على متبوعيها وتلزمهم بمقتضاها، والبيعة عهد وعقد يقتضي الولاء والبراء؛ وهكذا تقطع جسم الأمة الإسلامية بين بيعات طرقية في أجواف الزوايا، إلى بيعات حزبية في المواجهة، وصار الشباب في حيرة إلى أي حزب أو جماعة ينتمي، وأي رئيس تنظيم يبايع[(٢)]!!

الخامس: المفاسد العظيمة التي نشأت عن وجود تلك الجماعات من انقسام الصف الإسلامي، وتهارج أتباعه، وتكريس الفرقة بين العاملين للإسلام، وإضعاف الولاء لجماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل.

«وهكذا الأمر تمامًا في التنظيمات المعاصرة، والحزبيات الحاضرة؛ فقد فرق وجودها بين الدعاة، وجعل أمراض القلوب مستعصية الشفاء، وقسم الأمة، وأوجد الغمة، مع أننا نقر بأن فضل الجماعات الإسلامية على المسلمين أمر لا يجحده ولا ينكره إلا مكابر، فمثل هذا الوجود -على فرض عدِّه وسيلة اجتهادية- يلحق عند أهل العلم بما كان وسيلة موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة، لكنها مفضية

---

(١) ينظر: ص١٢٦١.

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص١٣٠-١٣٣ بتصرف.

إليها غالبًا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، وهو ممنوع»[1].

ومن مفاسد تلك التجمعات والكيانات المتحزبة كذلك ما ترتب على وجودها وتفرقها من التعجيل بضرب العمل الإسلامي والتضييق عليه واستعداء خصومه عليه، وتشويه منهجه ومنتسبيه، وما نتج عن ذلك من انكسار الدعوة وصد الناس عن سبيل الله[2].

يقول الدكتور فتحي يكن: «...والتعددية مناخ مناسب لتوالد كل التناقضات على الساحة الإسلامية، وهذا كله مطلوب [أي من قبل الأعداء]؛ لأن أعداء الإسلام إن كانوا حريصين على شيء فعلى إحداث المتناقضات بين المسلمين واللعب عليها، والاستفادة منها في ترتيب المعادلات والتوازنات ورسم السياسات والمؤامرات...»[3].

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية، وفق ضوابط، بالكتاب والسنة والمعقول:

أولًا: الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

---

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد ص٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٤٧٤ بتصرف.

(٣) ينظر: احذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن، ص٢٥.

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الآيات صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الآيات إنما هي طريقة جماعية؛ «لتكون أفعل، وليكونوا ـ بواسطة الاجتماع والتنظيم ـ أقدر على تبيُّن المعروف واختيار السبل الأنسب لتأييده، وتبيُّن المنكر، واختيار الطريق الأنجع والأنجح في النهي عنه واقتلاعه، وتطهير المجتمع من آثاره...

فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات ـ إنْ في البحث والدرس... أو في الدعوة والفكر... أو في السياسة والتنفيذ ـ لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة مؤثرة من الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه»(١).

والأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص(٢)، فهذه الآية أصل لقيام جماعات تنهض بمسئوليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله.

٢- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة:٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر الله تعالى بالتعاون على البر والتقوى، قال القرطبي: «ومن وجوه التعاون على البر والتقوى أن يكون المسلمون متظاهرين

---

(١) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ د.محمد عمارة ص٩٣.
(٢) ينظر: تفسير المنار (٤/ ٣٦).

كاليد الواحدة »[1].

فإذا اجتمع أفراد وأنشأوا حزبًا، أو جماعة مسلمة على أساس من البر والتقوى، فلا يجوز منعهم من ذلك؛ لأن في منعهم إبطالًا لعمل خير لا ضرر فيه، ونهيًا عن المعروف، والنهي عن المعروف إثم وعدوان، فلا يجوز، فيكون النهي عن تشكيل جماعات تجتمع على الخير والدعوة إليه غير جائز[2].

٣- قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الآية إشارة واضحة إلى أنه ليس بطاقة المؤمنين أن ينفروا كافة لحمل الأعباء العامة، وفي المقابل إشارة إلى وجوب ذلك على كل مستعد، لتتحقق المصلحة العامة للأمة، فتتكون طائفة مستعدة لتتولى هذه المهام، إذ إنها في الأصل مهام جماعية، ومن ثَمَّ فإن هذا دليل واضح على مشروعية تلك الجماعات التي تقوم فيما بينها بحمل أعباء الأمة المختلفة[3].

٤-قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾[البقرة:١٤٨].

٥-قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ [المائدة: ٤٨].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآياتان على أن الشرائع والمناهج متعددة، وأكدتا على سعة المجال

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٤٧).

(٢) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.

(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص١٥١.

في الإسلام لتعدد وتنوع الاجتهادات؛ حيث إنهما بعد أن بينتا تنوع هذه الشرائع وتلك المناهج، حثتا على المشاركة والمسارعة في الخيرات المتعددة، ومعلوم أن الخيرات ومجالاتها متنوعة، ولا يسع كل أحد أن يقوم بها جميعًا؛ وإنما يسع الأمة ذلك من خلال تعدد التجمعات والكيانات التي تقوم بذلك في ظل التعاون والتآلف(١).

قال الخازن: «وقيل: المراد بالوجهة المنهاج والشرع، والمعنى: ولكل قوم شريعة وطريقة؛ لأن الشرائع مصالح للعباد؛ فلهذا اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الزمان والأشخاص»(٢).

ثانيًا: السنة:

حيث احتجوا بالأحاديث الدالة على إقرار الإسلام للاختلاف بين المؤمنين، وأنه واقع لامحالة، وأنه لايذم مادام في غير الأصول الثابتة، مع بقاء الألفة والمحبة بين المؤمنين، **ومن هذه الأحاديث:**

١-ماثبت عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً، وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ خِلاَفَهَا، فَجِئْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ، فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الكَرَاهِيَةَ، وَقَالَ: «**كِلاَكُمَا مُحْسِنٌ، وَلاَ تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا**»(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: في هذا الحديث أقر النبي ﷺ التنوع والتعدد في القراءة؛ فأقر بذلك الاجتهاد والاختلاف فيه، ولكنه حذَّر في الوقت نفسه من التنافر والتفرق؛

---

(١) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ البيانوني ص١٥٨-١٥٩ بتصرف.
(٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن(١/ ٩٠).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (٤/ ١٧٥) ح(٣٤٧٦).

فالتنوع والاختلاف في بعض القضايا والفروع أمر واقع مسلم به، والمحظور منه ما أفضى إلى اختلاف وتفرق مذموم[1].

٢-ماثبت عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى اليَمَنِ، فقَالَ: «**يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا، وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا:إن النبي ﷺ لما أمر معاذًا وأبا موسى بالدعوة، وعلم أنهما سيجتهدان وربما اختلفت آراؤهما؛ حذرهما من التفرق المذموم، وبين لهما السبيل للتعامل مع الاختلاف في وجهات النظر فيما يسع فيه الاختلاف.

فأمره لهما: «**وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا**» يدل على تقديره ﷺ أن مبررات الخلاف بين الاثنين قائمة، وأن تباين وجهات الرأي والتفكير والنظر واقعة لامحالة، وإلا لم يكن هناك معنى للنصيحة ابتداء، وفي هذا دليل على أن مجرد الاختلاف والتباين في وجهات النظر بين الأفراد والتجمعات ليس ممنوعًا مادام في غير الأصول، ومادام لم يفض إلى تفرق وتنازع[3].

٣-ما صح عَنْ العِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ، قَالَ: وَعَظَنَا رَسُولُ الله ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا العُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا القُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ:

---

(١) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٥٦ بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب السير، باب مايكره من التنازع والاختلاف في الحرب...(٤/ ٦٥) ح(٣٠٣٨)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير (٣/ ١٣٥٩) ح(١٧٣٣).

(٣) ينظر: فقه الخلاف، مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي، جمال سلطان ص٢٢، مركز الدراسات الإسلامية-برمنجهام-بريطانيا، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م، والتعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٥٧،١٥٨.

إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: **«أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ»**(١) .

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية التعدد، وأنه غير منافٍ لوحدة الأمة الإسلامية؛ ذلك أن سنة الخلفاء الراشدين، وما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، اجتهادات متعددة، وآراء مختلفة، ومواقف متباينة في المسائل العلمية والعملية، وهم أنوار يهتدى بهم، وأئمة يقتدى بهم؛ فيسع كل مجتهد أن يختار من هديهم ما يأنس إليه(٢) .

ثالثًا: المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

الأول: أن تعدد الجماعات الإسلامية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية):

وذلك أن المبرر الذي أدى إلى تعدد المذاهب الفقهية هو ظنية الأدلة وتفاوت المدارك، هو نفسه الذي أدى إلى تعدد فصائل وجماعات الدعوة الإسلامية؛ حيث إن الخلاف بينها هو اختلاف خطط ووسائل، وهي أمور اجتهادية تدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر حكمها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهذا الباب حمَّال ذو وجوه.

ومن ثَمَّ فإن تعدد هذه المذاهب الفقهية يعتبر أصلًا للقول بمشروعية تعدد تلك

---

(١) تقدم تخريجه ص١٠٦٣، ١٠٦٤.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٥٤-١٥٥، والثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د.صلاح الصاوي ص١٩١، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط٢-١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

الجماعات، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، وبحصر الخلاف في دائرة الفروع، وببقاء الألفة والتواد والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة، فإذا ما تحققت هذه السمات في الجماعات الإسلامية، امتهد السبيل إلى القول بجوازها(١).

وليس كل اختلاف في الرأي يفسد المودة ويثير الفتنة، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف (٢).

وكما أن المذاهب الفقهية كانت توسعة على الأمة وفق ماتقتضيه أدلة الشريعة وأصولها؛ فكذلك هذه الجماعات إذا كان تنوعها وتعددها في إطار منضبط؛ حيث تحقق التخصص المطلوب في هذا العصر خاصة في توزيع المهام والمرابطة على الثغور لإحياء الفرائض المختلفة.

الوجه الثاني: إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها:

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزبًا ويتخذون لهم رأسًا ويدعون إلى بعض الأشياء فأجاب: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا؛ مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم،

---

(١) ينظر: مدخل لترشيد العمل الإسلامي د.صلاح الصاوي ص٢٣٢-٢٥١.
(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري ص٤٣١-٤٣٣ بتصرف.

سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمَّه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»(١).

والجماعات الإسلامية إذا اجتمع أصحابها على جملة من الاجتهادات المشروعة يرون أنها تحقق مصالح الأمة فيسعون لأجل تحقيقها؛ فيجتمعون على هذه الاجتهادات، ويتعاقدون على نصرتها ودعوة الأمة إليها، فلا إشكال في ذلك؛ حيث إنه من جملة التعاون على الخير (٢).

ويتأكد ذلك عند عدم إمكانية قيام أي جماعة بمهام الدعوة كلها-كما هو الحال في هذا العصر-؛ حيث اتسعت رقعة دولة الإسلام، وكثرت ثغراتها؛ فكان لابد من القول بمشروعية التعددية الدعوية المتمثلة في تعدد هذه الجماعات-وفق الضوابط السابقة-.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: « إن أية جماعة تخطئ خطأ كبيرًا إذا اعتقدت أن بإمكانها وحدها أن تحمل عبء إقامة حكم إسلامي معاصر، قادر على مواجهة مشكلات الداخل، ومؤامرات الخارج؛ بل الواجب على كل الجماعات أن تتضامن وتتكاتف فيما بينها؛ ليتكون من مجموعها تكتل إسلامي قوي، يستطيع أن ينفع الصديق، ويرهب العدو»(٣).

الوجه الثالث: إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر:

فتفاوت المدارك والقدرات سنة من سنن الله في الخلق؛ ولما كانت نصوص هذا

---

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/ ١٥٢- ١٥٣).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص٩٤ بتصرف.

(٣) ينظر: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د.يوسف القرضاوي ص١٨٧، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١-١٤١١هـ-١٩٩١م.

المجال ظنية ذات أوجه، وهي من المسائل الاجتهادية؛ فإن حصول التفاوت في فهمها والتعامل معها أمر طبيعي.

والناس تختلف أفكارهم في الدعوة والإصلاح والتغيير؛ إذ إنه من المحال أن يكونوا نسخًا مكررة؛ فكان لابد من وجود تعددية دعوية منضبطة من خلال تلك الجماعات، تتيح للجميع التعبير عن هذه الرؤى والسعي لأجلها، في ظل من التآلف والتنافس الشريف[1].

الوجه الرابع: أن أساليب الدعوة متطورة متجددة، وأن مجال الاجتهاد فيها مفتوح أمام العلماء والدعاة؛ وهذا من شأنه أن يفضي إلى الاختلاف في الرأي؛ لاختلاف الواقع واختلاف المدارك والأفهام.

والتعددية الدعوية هي وحدها الكفيلة باستيعاب هذه الحقيقة وتوظيفها توظيفًا صحيحًا، في ضوء مقاصد الشريعة وأصولها ومبادئها، بعيدًا عن التفرق والتنازع والاختلاف[2].

مناقشة الأدلة:

أولًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم مشروعية تعدد الكيانات الإسلامية:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

- أما الآيات التي تأمر بالاتحاد وتحذر من الفرقة؛ فنوقشت بمثل مانوقشت به في

---

(١) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص٤٢ بتصرف.

(٢)ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٦١ بتصرف.

المبحث السابق في معرض احتجاج المانعين من التعددية في ظل الدولة الإسلامية :

وسبق بيان أن الاختلاف المذموم المنهي عنه هو ما كان اختلافًا في أصل الدين، أما الاختلاف الواقع في فروعه فهو اختلاف تدعو إليه طبيعة النصوص الإسلامية، وهو ـ الاختلاف في الفروع ـ ميزة فيه.

وأن النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أو إلى التفرق المذموم الذي ينشأ عن الاختلاف في الفروع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجة أو أليق بمقاصد الشريعة أو أرجى تحقيقًا لمصالح المسلمين، والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، في إطار من الالتزام بالموضوعية، والتجرُّد للحق، والبعد عن البغي، والاستطالة على الآخرين؛ فهذه الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية(١).

فاحتجاج أصحاب هذا القول بهذه الآيات باعتبار دلالاتها على أن جماعة المسلمين واحدة، وأن الأمة الإسلامية أمة واحدة، وأن حزب الله واحد، فهذا كله حق لا نزاع حوله، ولكن الذي لايسلم هو اعتبار وجود تعارض بين دلالة هذه الآيات، وبين التعددية الدعوية؛ المتمثلة في وجود عدة جماعات إسلامية، مادامت هذه التعددية ليست في الأصول الشرعية والثوابت القطعية، ومادامت هذه الجماعات وتلك الكيانات ملتزمة بأخوة الإسلام العامة والولاء لكل مسلم، وبعيدة عن آفات العصبية وأدواء الحزبية(٢).

---

(١) ينظر: ص١١٩١ وما بعدها.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص١٣٢-١٣٣ بتصرف.

- **وأما احتجاجهم بمثل قوله تعالى:** ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:٨٥]- على عدم شرعية هذه الجماعات؛ باعتبار أن منهجها يقوم على الدعوة إلى بعض الإسلام دون بعض، وهذا من التبعيض المرفوض- **فهذا يمكن أن يناقش:**

بأن هذا ليس بصحيح؛ فإن جميع هذه الجماعات التي هي في إطار أهل السنة والجماعة، ولم تتحزب على مخالفة أصل كلي- فإنها جميعًا تؤمن بشمولية الإسلام ومرجعيته في كل شيء.

وليس معنى انشغالها أو تخصصها في الدعوة إلى بعض أجزائه كفرها بالأخرى؛ ولم يصرح أحد منها بذلك، فخلافها فقط في الأولويات وتقديم ماتحسنه؛ وهذه طبيعة فروض الكفايات التي لايسع كل أحد القيام بها جميعها؛ فيقوم ببعضها مع إيمانه بالأخرى، ولا يزال المسلمون عبر التاريخ؛ منهم المجاهدون، ومنهم المحتسبون، ومنهم المعلمون، ومنهم المحدِّثون، ومنهم الفقهاء، ومنهم العُبَّاد، ومنهم الساعي على الأرملة واليتيم وابن السبيل، ومنهم المقتصد؛ الذي لا اشتغال له بما زاد على الفرائض، ثم هو بعد ذلك منهمك في مهنته، فهو إذن تعدد التنوع والتخصص والتكامل، وليس تعدد من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض.

ب-مناقشة أدلتهم من السنة:

١-أما احتجاجهم بقوله ﷺ في حديث حذيفة: «**فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ المَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ**»[1]- **فنوقش على النحو التالي:**

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وتقدم تخريجه ص١١٤٨.

لا خلاف أن المسلم إذا أدركه زمان الفتن، وانتشر في عهده دُعاة الضلالة، ولم يكن للمسلمين يومئذٍ جماعة ولا إمام، ولم يجد تجمعًا لأهل السنة يستطيع أن ينجو بنفسه معهم، فعليه حينئذ أن يعتزل الفرقَ كلها، ولو أن يعضَّ في سبيل ذلك على أصل شجرة حتى يدركه الموت.

أما القول بأن الحديث يأمر باعتزال الفرق كلها؛ بما فيها تلك الجماعات؛ فهذا لايسلم به من وجوه:

الأول: أن القول بأن مسمى الفرق -التي هي في مقابل الجماعة المأمور بلزومها والتي جاء التحذير من مفارقتها- في الحديث يشمل هذه الجماعات، غير صحيح؛ حيث إن الفرق لاتصير كذلك إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي.

قال الشاطبي: «إن هذه الفرق إنما تصير فرقًا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعًا، وإنما ينشأ التفريق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات نصٌّ من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب...

ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثيرٍ من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضًا، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يُعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة»[1].

---

(١) ينظر: الاعتصام، للشاطبي (٢/ ٢٠٠- ٢٠١).

وأما «مجرد التعدد في الراية، أو المنازعة على السلطان، أو الانقسام السياسي في الجملة لا يُبرر الوصف بالفِرق بالمعنى الاصطلاحي المعهود، وإنما لهذا الوصف بالفرق معاييره المحددة التي ذكرها الشاطبي»(١).

ومعلوم أن كافة هذه الفصائل وتلك الجماعات العاملة للإسلام تنتسب إلى السنة، وترتضي أصول أهل السنة والجماعة ابتداءً جملة وعلى الغيب، وتدرك أن السنَّة بين الفِرق كالإسلام بين الملل، ولا ترضى أو تسكت على نسبتها إلى فرقة من الفرق الضالة؛ كالخوارج أو المعتزلة أو الجهمية أو الرافضة.. إلخ، بل تنبذ هذه الفرق ابتداء جملة وعلى الغيب كذلك.

وأما المخالفات الجزئية التي قد تقع من بعضها أو بعض منتسبيها بجهلٍ أو بتأويلٍ أو نحوه، -كما هو الشأن في البشر جميعًا- فهذا القدْر لا يصنف أصحابه في دائرة الفِرق وأهل الأهواء؛ لأن هذه الفرق لا تصير كذلك إلا بمخالفتها للفرقة الناجية بأحد أمرين: بأمور كلية في الدين، أو بتكاثر الجزئيات المخترعة وإنشائها، وقد برأ الله جمهورهم من هذا ومن ذاك(٢).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن إطلاق الفرق عليهم باعتبار مايكون بينهم من فرقة ومشاقة، لا بمعنى أنهم يكونون فرقًا بالمعنى الاصطلاحي؛ فحيث إنهم قد صاروا أحزابًا وشيعًا مفترقة ومختلفة فيما بينها؛ فإنه يجب اعتزالهم في فرقتهم هذه واختلافهم؛ للحال التي آل إليها أمرهم؛ فينصرف الأمر بالاعتزال لهم إلى اعتزال ما اختلفوا فيه وتفرقوا، وما أحدثوه من بدعة العصبية الحزبية، والولاء والبراء

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي ص١٢٩.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص٥٢ بتصرف.

على الحزب والشيخ والجماعة وأفكارها وأصولها.

وليس معنى القول بوجوب اعتزال تلك الجماعات -لما تقدم- ليس معنى ذلك أن هذه الجماعات فرق ضالة خارجة عن جماعة المسلمين، وإن كان الحديث قد سماها بالفرق، على سبيل الزجر والتوبيخ، على ما أحدثوه من تفريق الكلمة، وتفتيت الصف، وتجزيء جماعة المسلمين(١).

وأجيب على ذلك: بأن هذا الخلل الذي يذكره المانعون المشفقون لا يأتي من مجرد الاجتماع، وإنما يأتي من خلل إضافي لا علاقة له بمجرد الاجتماع، فلا يزال الناس يجتمعون على الخير في دار الإسلام وفي ديار الكفر على مدار التاريخ الإسلامي كله، من غير نكير من أهل العلم، ومن غير أن يفضي ذلك بالضرورة إلى ما يتخوف من حدوثه المانعون.

وإنما يكون علاج هذا الخلل الناشئ عن تعدد الجماعات بوضع منهج عملي لدفع مفاسدها، وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات، ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها(٢).

الثاني: أن الفِرق المأمور باعتزالها في الحديث هي ذلك الشَّر، الذي أشار إليه النبي ﷺ في الحديث قبل ذلك بقوله: «**دُعاة علَى أَبْوابِ جَهَنَّمَ مَنْ أَجَابهُم إِلَيْهَا قَذفُوهُ فِيهَا**»، والذي أمر النبي ﷺ عنده بلزوم جماعة المسلمين ولم يأذن في المتابعة على شيء

---

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د.عبد الحميد هنداوي ص٢٥٢-٢٥٤ بتصرف، وينظر أيضًا: ص ٢٠٦-٢١١.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي ص٥٣-٦٠ بتصرف.

منه، ولو كان البديل هو الاعتزال حتى الموت، ويضرب العلماء أمثلة على هذا الشر وعلى دعاته الذين يقفون على أبواب جنهم بالخوارج والقرامطة ونحوه.

قال النووي: «قال العلماء: هؤلاء من كان من الأمراء يدعو إلى بدعة أو ضلال؛ كالخوارج والقرامطة وأصحاب المحنة»[1].

وقال الحافظ: «والذي يظهر أن المراد بالشرِّ الأول: ما أشار إليه من الفتن الأولى الفتنة، التي وقعت بعد عثمان ﵁، وبالدعاة على أبواب جهنم: من قام في طلب الملك؛ كالخوارج، وغيرهم»[2].

ويشهد لذلك الأحاديث في الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، قال ﷺ: «**وأَنَّ هذه الأُمَّةَ سَتفتَرِقُ عَلى ثَلاثٍ وَسَبعينَ فِرقةً -يعني الأهواء- كُلُّهَا في النَّارِ إلاَّ وَاحِدَة، وَهِيَ الجَماعةُ**»[3].

وقال ﷺ: «**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ**»[4]. وفي رواية: «**لاَ يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهِ...**»[5].

---

(١) ينظر: صحيح مسلم، بشرح النووي (١٢/ ٣٧).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٦).

(٣) تقدم تخريجه ص١١٤٧.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ» (٣/ ١٥٢٣) ح(١٧٠)، من حديث ثوبان ﵁، وأخرجه البخاري تعليقًا وجزم به (٩/ ١٠٩)، وللحديث طرق كثيرة عن جمع من الصحابة بألفاظ متقاربة؛ منهم: المغيرة بن شعبة، ومعاوية بن أبي سفيان، وجابر بن سمرة، وجابر بن عبد الله، وعمران بن حصين وغيرهم ﵃، وينظر في جمع هذه الروايات: صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص١٣٧-١٦٠.

(٥) أخرجه البخاري من حديث معاوية بن أبي سفيان ﵁، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ٢٠٧) ح(٣٦٤١)، ومسلم كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ»(٣/ ١٥٢٤) ح(١٧٤).

فهذه الفرقة الناجية، وتلك الطائفة المنصورة ظاهرة على الحق وقائمة بأمر الله، والحق وأمر الله يشملان الدين كله؛ اعتقادًا وعلمًا وخلقًا و سياسة واقتصادًا وتزكية وتربية، وسائر جوانب الدين.

ومعلوم أنه في ظل غياب الخلافة وعدم وجود إمام للمسلمين، يجمع كلمتهم ويلمُّ شتاتهم ويوحد صفوفهم؛ فإنه لايمكن لفصيل أو جماعة منفردة أن تقوم بكل ذلك الحق الذي هو أمر الله ﷻ؛ فيلزم من ذلك إما القول بانقطاع هذه الطائفة في زمان غياب هذا الإمام؛ لتخلف قيام جماعة بالحق وأمر الله كله، وهذا غير صحيح ومناقض لصريح هذا الحديث وغيره، أو أن يكون القيام بهذا الحق وذلك الأمر عند غياب الإمام منوطًا بتلك الكيانات وهذه الجماعات-في ظل توحيد الكلمة ونبذ التعصب والتحزب- لتقوم به، كأمر مرحلي مؤقت لحين انتظام أمر المسلمين تحت إمام يجمعهم.

وليس بالضرورة أن تتمثَّل هذه الطائفة دائمًا في دولة من الدول، أو أن تَستوعب دائمًا جميع المسلمين، فهي طائفة منهم، ولا شك أن المسلم مأمور باتباعها، ولزوم غَرزِها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، فتكون هذه الأحاديث مخصصة لعموم قوله ﷺ: **«فَاعْتزِلْ تلكَ الفِرقَ كُلَّهَا»**[1].

وأجيب على هذه المناقشة:

«بأنه لايجوز تفسير الفرق في قول النبي ﷺ لحذيفة: **«فَاعْتزِلْ تلكَ الفِرقَ كُلَّهَا»**، بأنها فرق الضلال المأمور باعتزالها؛ وذلك لأن حذيفة هنا يسأل عن حال

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي ص١٢٣-١٢٤، و صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص١٧٠.

جديد، وهو: «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ»؛ فيكون جواب النبي ﷺ له: «**فَاعْتَزِلْ تلكَ الفِرقَ كُلَّهَا**» لم يأت بجديد، إذا مافسرناه على معنى اعتزال فرق الضلال؛ لأنه قد أمره بذلك ضمنًا في قوله: «**تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ**»؛ فيكون هذا الكلام من النبي ﷺ تكرارًا أو تحصيل حاصل، وهو لايليق بمن أوتي جوامع الكلم.

فضلًا عن أن السياق يأبى ذلك؛ وذلك لأن قول حذيفة: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلاَ إِمَامٌ؟» معناه: أي «فإن كانوا فرقًا؟»؛ فكونهم بلا جماعة ولا إمام؛ أي إنهم متفرقون فرقًا كحال المسلمين اليوم، وإن كان لايلزم من ذلك طبعًا كون جميعهم فرقًا بالمعنى المذموم للفرقة...فلا يجوز حمل قول النبي ﷺ: «**فَاعْتَزِلْ تلكَ الفِرقَ كُلَّهَا**» على دعاة الضلاة وحدهم... »[1].

وأجيب على هذا الاعتراض: بأن هذا من العام الذي أريد به الخاص؛ وإلا يلزم من هذا القول اعتزال الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وهذا غير مراد قطعًا؛ لما ثبت من النصوص الصحيحة الصريحة التي توجب لزوم الجماعة والطائفة المنصورة، ومعلوم أنه لا يخلو منها زمان، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ؛ فإذا قلنا باستثناء هذا من عموم الأمر بالاعتزال في الحديث؛ لم يمتنع استثناء **تلك** الجماعات كذلك؛ باعتبارها بمجموعها تمثل جزءًا من هذه الطائفة المنصورة.

وكذلك فإن الخصم لا ينازع في أن المقصود بقوله ﷺ: «**تَلْزَم جماعةَ المسلمينَ**

---

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي ص ٢٤٦-٢٤٧.

وإِمامَهُم» هو الجماعة التي هي في طاعة الإمام؛ أي الكيان السياسي المتمكن، القائم على حراسة الدين وسياسة الدنيا به؛ أي الدولة الإسلامية أو الخلافة الراشدة؛ ولايعني سقوط الدولة الإسلامية أو دولة السنة بالضرورة انعدام وجود تجمعات متناثرة لأهل السنة هنا وهناك؛ فيقال له: أيشمل الأمر بالاعتزال هذه التجمعات كذلك؟ أم أنه قاصرٌ على دعاة الضلالة فحسب؟

فإن قال يشملها؛ فقد لزمه القول بوجوب اعتزال كافة أشكال الاجتماع على أية صورة من صور الخير؛ باعتبارها من الفرق، ومثل هذه اللوازم لايختلف على فسادها أحد.

وإن قال لايشملها؛ فقد ناقض نفسه؛ حيث ذهب إلى القول بأن الاعتزال المأمور به الحديث ليس على عمومه.

وقد سئل الشيخ ابن باز مفتي المملكة العربية السعودية رحمه الله هذا السؤال: إن الفرق التي ورد الأمر باعتزالها في حديث حذيفة هي الجماعات الإسلامية؛ كالسلفيين؛ والإخوان والتبليغيين، فما قول سماحتكم في ذلك؟- فكان مما أجاب به رحمه الله- بعد أن ذكر حديث حذيفة السابق-:

« **هذا الحديث العظيم يبين لنا أن الواجب على المسلم**: لزوم جماعة المسلمين، والتعاون معهم في أي مكان، سواء كانت جماعة وجدت في الجزيرة العربية، أو في مصر، أو في الشام، أو في العراق، أو في أمريكا، أو في أوربا، أو في أي مكان.

فمتى وجد المسلم جماعة تدعو إلى الحق ساعدهم وصار معهم، وأعانهم وشجعهم وثبتهم على الحق والبصيرة، فإذا لم يجد جماعة بالكلية فإنه يلزم الحق، وهو الجماعة، ولو كان واحدًا، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه لعمرو بن ميمون: «الجماعة

ما وافق الحق وإن كنت وحدك»[1].

فعلى المسلم أن يطلب الحق، فإذا وجد مركزًا إسلاميًا يدعو إلى الحق، أو جماعة في أي مكان يدعون إلى الحق - أي: إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإلى العقيدة الطيبة - في أوربا، أو في أفريقيا، أو في أي مكان، فليكن معهم يطلب الحق ويلتمس الحق ويصبر عليه ويكون مع أهله.

هذا هو الواجب على المسلم، فإذا لم يجد من يدعو إلى الحق لا دولة ولا جماعة، لزم الحق وحده واستقام عليه، فهو الجماعة حينئذ، كما قال ابن مسعود ﵁ لعمرو بن ميمون...»[2].

ولقد سئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة في المملكة العربية السعودية عن التعاون بين الجماعات الإسلامية، وإن كانت تختلف بينها في مناهج وطريق دعوتهم، كجماعة التبليغ والإخوان المسلمين وحزب التحرير وجماعة الجهاد والسلفيين. فما هو الضابط لهذا التعاون؟

فأجابت: «الواجب التعاون مع الجماعة التي تسير على منهج الكتاب والسنة وما عليه سلف الأمة، في الدعوة إلى توحيد الله سبحانه، وإخلاص العبادة له، والتحذير من الشرك والبدع والمعاصي، ومناصحة الجماعات المخالفة لذلك، فإن رجعت إلى الصواب فإنه

---

(١) أخرجه اللالكائي بسنده عن ابن مسعود في كتاب السنّة، باب سياق ما روي عن النبي ﷺ في الحث على اتباع الجماعة والسواد الأعظم (١٦٠). وينظر أيضًا: الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامة ص ٢٢، وإغاثة اللهفان، لابن القيم (١/ ٧٠).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز ؒ، أشرف على جمعه وطبعه: د.محمد بن سعد الشويعر (٨/ ١٧٩-١٨١).

يتعاون معها، وإن استمرت على المخالفة وجب الابتعاد عنها ...»[1].

فبينت وجوب التعاون مع الجماعة التي تلتزم منهج الكتاب والسنة، ومناصحة الجماعات الأخرى، ولم تأمر باعتزالها جميعًا.

كما سئلت أيضًا: عن جماعة التبليغ واتحاد الطلبة المسلمين، وأيهما أولى بالاتِّباع، فأجابت: بأن على الجماعات الإسلامية أن تتعاون فيما اتفقت عليه، وأن تتفاهم فيما اختلفت فيه؛ لعل الله يُصلح بينهم[2].

ولم تنكر على السائل ميله إلى جماعة التبليغ، بل نصحته بما تعلمه من قصورٍ في هذه الجماعة حتى يجتهد في تداركه إن استطاع، ولم تبدِّع أحدًا، ولا دعت إلى اعتزال جماعة من هذه الجماعات.

٢- وأما احتجاجهم بأحاديث افتراق الأمة، وأن الفرقة الناجية هي فقط «الجَمَاعَةُ»، أو «هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»، فهي جماعة واحدة وليست جماعات متعددة، أو فرقًا متعددة؛ لأن جماعة المسلمين واحدة لاتتعدد، على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وما عدا جماعة المسلمين فهم من الفرق من جماعة المسلمين؛ **فقد نوقش هذا الاستدلال على النحو التالي:**

أ-سبق بيان أن القول بأن مسمى الفرق -التي هي في مقابل الجماعة المأمور بلزومها والتي جاء التحذير من مفارقتها- في الحديث يشمل هذه الجماعات، غير

---

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش (٢/ ٤١-٤٢)، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

(٢) ينظر: الفتوى رقم (١٦٧٤)، بتاريخ: ٧/ ١٠/ ١٣٩٧ هـ [رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة].

صحيح؛ حيث إن للوصف بالفرق معاييره المحددة التي ذكرها الشاطبي، ولاتصير هذه الجماعات كذلك إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي.

ومعلوم أن كافة هذه الفصائل وتلك الجماعات العاملة للإسلام تنتسب إلى السنة وترتضي أصول أهل السنة والجماعة ابتداءً جملة وعلى الغيب.

ب-أن الجماعة التي أمر الحديث بلزومها، والتحذير من مفارقتها، لها معنيان:

الأول: الحق والسنة، وهو مايقابل الفرق والأهواء، ويقابلها: التفرق في الدين، ويسمى المخالف لها: مبتدِعًا وضالًا، وإن كان لازمًا للإمام ومتمسكًا ببيعته.

الثاني: الاجتماع على الإمام، والطاعة للسلطان، ما لم يُر منه كفرٌ بواحٌ، والجماعة بهذا المعنى تقع في مقابلة: البغي والتفرق في الراية، ويسمى المفارق لها: باغيًا وناكثًا، وإن كان من أهل السنة[1].

وعلى كلا المعنيين؛ فإن هذه الجماعات الإسلامية لاتخرج عن «**الجَمَاعَةُ**» التي هي الفرقة الناجية؛ وهذا واضح باعتبار المعنى الثاني للجماعة ؛ حيث إن مسألتنا في حالة غياب السلطان الشرعي الذي يقيم أحكام الإسلام وشريعته.

وأما على المعنى الأول؛ فإن هذه الجماعات في الجملة ملتزمة بـ«**الجَمَاعَةُ**» باعتبار أن مرجعية هذه الجماعات هي الكتاب والسنة في الجملة، وحيث إنها لم تحدث أصلًا مبتدعًا تتحزب عليه وتجتمع عليه.

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٣٠-٣٤، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د.عبد الحميد هنداوي ص٢٩-٣٤، وص٥٧-٥٨، وينظر أيضًا: الاعتصام للشاطبي ص٤٥٠-٤٥٢.

٣-وأما احتجاجهم بحديث: «لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ» على عدم شرعية هذه الجماعات؛ لعدم جواز أن يتحالف بعض المسلمين دون بعض؛ فالجواب عنه: ما تقدم في بيان معنى الحلف المنفي في الحديث، و أن التحالف المنهي عنه هو التحالف على الباطل وعلى ما يمنعه الشرع، أما ما كان منه على طاعة الله، ونصرة المظلوم، والمؤاخاة في الله تعالى فهو مرغوب فيه[(١)].

وسبق كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في إقراره العقود والتحالفات ما كانت موافقة للشرع؛ حيث قال: «فجميع ما يقع بين الناس من الشروط والعقود والمحالفات في الأخوة وغيرها تُرد إلى كتاب الله وسنة رسوله، فكل شرط يوافق الكتاب والسنة يُوفى به...»[(٢)].

وكذلك كلام الإمام النووي حيث قال: «وأما المؤاخاة في الإسلام والمحالفة على طاعة الله، والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى، وإقامة الحق، فهذا باقٍ لم يُنسخ، ... وأما قوله ﷺ: **«لاَ حِلفَ فِي الإِسلامِ»**، فالمراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه، والله أعلم»[(٣)].

٤- وأما احتجاجهم بأحاديث الأمر بلزوم البيت، واعتزال الناس عند الفتن وفساد أحوال الناس واختلافهم وتنازعهم، على عدم مشروعية هذه الجماعات، حيث إن هذه الأحاديث تشمل الأمر اعتزال هذه الجماعات أيضًا، لما هم عليه من تنازع؛ **فيمكن أن يناقش من وجهين:**

---

(١) ينظر ما تقدم في بيان معنى الحلف المنفي في الحديث ص٤٨٥ وما بعدها.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ٢٤٥-٢٤٦).
(٣) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٦/ ٨١، ٨٢).

الأول:ماتقدم في الرد على احتجاجهم على مثل ذلك في حديث حذيفة المتقدم.

الثاني: أن هذه الأحاديث محمولة على حالة مخصوصة، كما في حديث أبي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ، وهي: «...**حَتَّى إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى مُتَّبَعًا، وَدُنْيَا مُؤْثَرَةً، وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، وَرَأَيْتَ أَمْرًا لَا يَدَانِ لَكَ بِهِ**...»[(١)]؛ فيقال: إذا وصل الأمر ببعض هذه الجماعات إلى مثل ذلك، وتحقق العجز عن مواجهة هذا الخلل بالتعرف على أسبابه والاستماتة في علاجه، فيجب اعتزال من تفعل ذلك؛ عملًا بمثل هذا الحديث، ولايقال بعدم مشروعية جميع الجماعات ووجوب اعتزالها جميعًا.

ثالثًا: مناقشة أدلتهم من الآثار:

نوقش احتجاجهم بما جاء عن مطرِّف بن عبد الله مع زيد بن صحوان ورفضه لعهده اكتفاء بعهد الإسلام؛ على عدم شرعية العهود التي هي أساس وجود هذه الجماعات وتلك الكيانات، بأن العقد الذي كتبه هؤلاء قد تضمن خللًا جوهريًّا، يستحق بسببه أن يكون موضعًا لرفض التابعي الجليل مطرِّف بن عبد الله؛ لأن قولهم في العقد: «من كان معنا كنا وكنا، ومن خالفنا كانت يدنا عليه»، من الباطل الذي يجب رده؛ لأن مقتضى هذا الإطلاق أنهم يعقدون الولاء والبراء على أساس الانتماء إلى هذا الكتاب، والانتساب إلى هذه الطائفة، وهذا لايجوز حيث إن الولاء والبراء لا يُعقد إلا على أساس الانتساب إلى الإسلام و الكتاب والسنة، وعقده على ما دون ذلك ظلم وجاهلية[(٢)].

وهذا ماقرره أيضًا شيخ الإسلام عندما ذكر أنه ليس لأحد أن يأخذ على أحد

---

(١) تقدم تخريجه ص١٢٦٠.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص١٠٨ بتصرف.

عهدًا بموافقته على كل ما يريد، وموالاة من يواليه، ومعاداة من يعاديه[1].

فإذا كانت هذه الجماعات تقيم ولاءها وبراءها وعقودها وعهودها على مثل ذلك؛ فإنها بذلك تفقد شرعيتها، التي تقوم على تجريد الولاء لله ورسوله، وعقد الولاء والبراء على أساس الكتاب والسنة لا غير.

رابعًا: مناقشة أدلتهم من المعقول:

حيث نوقشت أدلة المانعين من تعدد الجماعات في ظل غياب الراية الإسلامية للأنظمة المعاصرة على النحو التالي:

- **أما قولهم: أن الأصل في الإسلام أنه مبني على الوحدانية؛ والأصل في الدعوة إليه وجوب الوحدة والائتلاف، وحرمة الفرقة والاختلاف**، فهذا لانزاع فيه ولا خلاف حوله.

وإنما الذي لانسلم به هو اعتبار التعددية المنضبطة بضوابط الشرع، والقائمة على إشاعة روح الإخوة والتعاون بين هذه الجماعات وتلك الكيانات، إذا خلت من الخصومات وتجرَّدت من المنازعات، فكانت تعدد تنوُّع وتخصص، بأن اتفقت هذه الجماعات فيما بينها أن تتكافل في أداء فروض الكفايات؛ بحيث تعمل كخطوة مرحلية حتى تكوين جماعة أهل الحل والعقد على إقامة دولة الخلافة – اعتبار تلك التعددية على هذا النحو مناقضة لهذا الأصل.

ولا خلاف أن تعدُّد الرايات، وتنازع الجماعات، والتهارج والتعصب، وتفريق الكلمة، الذي وقعت فيه كثير من هذه الجماعات والفصائل في واقعها

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٦).

العملي؛ من الأمور المنكرة البغيضة، التي لا يسع مسلمًا أن يغض الطرف عنها، فضلًا عن أن يجادل دونها، أو أن يدافع عن أصحابها فهو إذًا أمر متفق على ردِّه؛ **لكن المنهج الصحيح للتعامل مع هذه الفتنة، يكون بوضع منهج عملي لدفع مفاسدها وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة**، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها(١).

وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف(٢).

- **وأما قولهم: إن أهل الإسلام ليس لهم سمة سوى «الإسلام»، ولا رسم سوى «القرآن والسنة»**، وما دون ذلك من ألقاب أحدثت في الشرع بالأمس، هي نظيرة الألقاب التي أحدثت اليوم، وكلها في المنع من باب واحدة في رسمها واسمها؛ **فقد نوقش هذا الاستدلال، من وجهين:**

الأول: أن هذا هو الشأن في توزيع فروض الكفايات بالنسبة لمن تأهَّل لها من الأمة، فلا يزال المسلمون عبر التاريخ منهم المجاهدون، ومنهم المحتسبون، ومنهم المعلمون، ومنهم المحدِّثون، ومنهم الفقهاء... إلخ هذه التخصصات؛ فإذا وجد اليوم من المهام والتخصصات التي تقوم بها تلك الجماعات في مجال دعوتها والثغر الذي ارتأت أن تقوم عليه، ما يمكن أن تسمى به أو يسميها غيرها به؛

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٥٣-٦٠ بتصرف.
(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري، ص٤٣١-٤٣٣ بتصرف.

مادام لم يترتب على ذلك تعصب لهذا الاسم أو ذاك وولاء وبراء بمقتضاه[1].

الثاني: أن إطلاق القول بأن التميز باسمٍ دون الإسلام مذموم بإطلاق لا يسلم به، وهو موضع نظر، فهناك من النسب ما هو جائز في الشريعة؛ كانتساب الناس إلى المذاهب الأربعة، وكانتسابهم إلى بعض المشايخ ممن عُرِفوا بالصلاح واستقامة العقيدة، شريطة ألا يفضي ذلك إلى التدابر والتعصب واختراق سياج الأخوة الإيمانية العامة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام؛ كالحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، أو إلى شيخ؛ كالقادري والعدوي ونحوهم، أو مثل الانتساب إلى القبائل؛ كالقبسي واليماني، وإلى الأمصار؛ كالشامي والعراقي والمصري، فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها، ولا يُوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها، بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أيِّ طائفة كان»[2].

فالمحظور ليس في مجرد الانتساب إلى هذه الأسماء، ولكن في عقد الولاء والبراء على أساسها[3].

- **وأما قولهم: إن وجود هذه الأحزاب والجماعات سبيل إلى إحياء دعوى الجاهلية، التي حذر منها** ﷺ حين قال الولاء والبراء والنصرة بموجب هذه الألقاب؛ **فيمكن أن يناقش بأن**: الذي حذر منه ﷺ ليس مجرد التسمي بهذه

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٤٢ بتصرف.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٤١٦).

(٣) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٤٣ بتصرف.

الألقاب أو الاجتماع تحت رايتها، وإنما عندما جعلت هذه الألقاب والأسماء وتلك الرايات هي معقد الولاء والبراء، ويتنادى كل فريق بها على وجه التحزب، ولم يسلب ﷺ شرعية لقبي المهاجرين والأنصار من الفريقين، ولا شرعية اجتماع كل طائفة منهم تحت رايتها في المعارك؛ مادام ذلك ليس على سبيل التعصب والحزبية ودعوى الجاهلية.

- **وأما قولهم: إنه لايتصور قيام أغلب هذه الجماعات إلا من خلال ما استحدثته من أخذ عهود وعقود وبيعات بدعية لأفرادها ومتبوعيها**، وكلها بيعات محدثة لا دليل عليها من كتاب ولا سنة ولا عمل صحابي، بل أنكرها السلف وجماعة من العلماء وشددوا النكير من فعلها؛ **فنوقش من عدة أوجه:**

الأول: أن الممنوع من ذلك إنما هو **البيعة على الإمامة العظمى للإمام الذي يجتمع عليه الناس كلهم، والتي تكون على عموم النظر للمسلمين**، والتي تنشئ عموم الطاعة في غير معصية، والتي تجب على عموم الأمة، والتي يُعدُّ من نقضها باغيًا، فهذه البيعة من ادَّعاها لنفسه من هذه الجماعات فقد غلط، وجاء بمحدَث من القول، ومنكرٍ من العمل.

وأما عهد على الطاعة يقصد به ضبط الأمور، وانتظام الكلمة، ومنع التنازع في **حدود مهمة معينة أو مهام محدودة اتفق عليها المجتمعون**، وفي ظل ولاية غير إسلامية لم تنعقد فيها للشرع ولاية، ولم تُنصب له فيها راية، ولا تلزم إلا لمن ارتضى بها، ولا إلزام لها إلا في حدود المهمة التي عقدت من أجلها، ولا يعقد ولاء ولا براء على أساسها، **فهذا الذي تتضافر أدلة الشرع ومقالات أهل العلم وضرورة الواقع على مشروعيتها**، وهي إلى العهد والنذر أقرب منها إلى البيعة بمفهومها

الاصطلاحي المعهود في كتب السياسة الشرعية[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والذي يوجبه الله على العبد قد يوجبه ابتداءً؛ كإيجابه الإيمان والتوحيد على كل أحد، وقد يوجبه؛ لأن العبد التزمه وأوجبه على نفسه، ولولا ذلك لم يوجبه؛ كالوفاء بالنذر للمستحبات وبما التزمه في العقود المباحة؛ كالبيع والنكاح والطلاق ونحو ذلك إذا لم يكن واجبًا، وقد يوجبه للأمرين؛ كمبايعة الرسول على السمع والطاعة له، وكذلك مبايعة أئمة المسلمين، وكتعاقد الناس على العمل بما أمر الله به ورسوله»[2].

بل يمكن القول: إن هذا العهد إذا تعيَّن وسيلة لإقامة الدين، أو اجتناب الكفر فإنه يصبح واجبًا؛ إعمالًا لقواعد الشريعة ومقاصدها.

ومما لاشك فيه أن غياب الإمام الشرعي في بلد من البلاد لايعفي المسلمين فيها من التكليف بالفرائض الجماعية؛ كفريضة الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، والتحاكم إلى ما أنزل الله.

ومعلوم أنه لا سبيل إلى القيام بهذه التكاليف إلا من خلال اجتماع، يجمع شتات الفردية، ويلم شعث الجهود العشوائية المتناثرة؛ حيث إن مثل هذه المسائل والوسائل تتفاوت فيها الأنظار، وتتباين الاجتهادات؛ ولايمكن نجاح ذلك الاجتماع إلى من خلال رأس تُحسم به الخلافات وينتهي الناس إلى نظره، وإن الاجتماع على مثل هذه الرأس لايصدر إلا عن عهد وعقد.

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٩٨، ٩٩ بتصرف.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/ ٣٤٥، ٣٤٦)، وينظر أيضًا كلامه في مجموع الفتاوى (٣٥/ ٩٧، ٩٨)، وقد تقدم ذكره.

الثاني: أنه قد جاء عن السلف ما يدل على تأكيدهم على الالتزام بأمثال هذه العهود والعقود على الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعات الجزئية -التي هي بمثابة عهود- على الموت في سبيل الله، وقالوا: يلزم من ذلك كله ما كان من طاعة الله، وشدَّدوا على من أفتى بنقضه أو سعى في ذلك[1].

ومن ذلك ما جاء عن عكرمة بن أبي جهل أنه قال يوم اليرموك: «قَاتَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فِي مَوَاطِنَ وَأَفِرُّ مِنْكُمُ الْيَوْمَ؟! ثُمَّ نَادَى: مَنْ يُبَايِعُ عَلَى الْمَوْتِ؟ فَبَايَعَهُ عَمُّهُ الْحَارِثُ بْنُ هِشَامٍ، وَضِرَارُ بْنُ الْأَزْوَرِ، فِي أَرْبَعِمِائَةٍ مِنْ وُجُوهِ الْمُسْلِمِينَ وَفُرْسَانِهِمْ، فَقَاتَلُوا قُدَّامَ فُسْطَاطِ خَالِدٍ حَتَّى أُثْبِتُوا جَمِيعًا جِرَاحًا، وَقُتِلَ مِنْهُمْ خَلْقٌ، مِنْهُمْ ضِرَارُ بْنُ الْأَزْوَرِ، رضي الله عنهم»[2].

ولم يكن عكرمة أمير الجيش يومئذ، ولم يكن خليفة على المسلمين، وقد بويع بمحضر ألف من صحابة رسول الله ﷺ ولم ينكر عليه أحد منهم، فدل ذلك على مشروعية تسمية هذه الاتفاقات الجزئية بيعة، وعلى مشروعية أخذ العهد على ذلك.

ومن ذلك أيضًا ما أخرجه الطبري بسندٍ صحيح عن الزهري، من مبايعة أهل العراق للصحابي الجليل قيس بن سعد بن عبادة على الموت، وكانوا أربعين ألفًا، ثم ما كان من نزع الحسن له بعد مقتل علي رضي الله عنه وتولية عبد الله بن عباس[3].

الثالث: على فرض أنه لم يصح عن سلفنا الصالح في هذه العهود المتنازع عليها شيء، ولم يسبق لهم بها عمل، فإن هذا لا يُعد بذاته مانعًا من العمل بها، إذا أجازتها

---

(١) ينظر في ذلك: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣١٩)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٩٢)، و(٢٨/ ٢١)، و (٢٩/ ٣٤٥- ٣٤٦). و(٣٥/

(٢) ينظر: البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٥٦١).

(٣) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٦٣).

أصول الشريعة واقتضتها مصلحة العمل الإسلامي؛ لأن الترك لا يكون حجة إلا مع حصول المقتضي وعدم المانع.

فإذا رأى أهل العلم المصلحة في عقد هذه العهود في واقعنا المعاصر؛ لنصرة الدين، ولمجاهدة الكافرين، ولتحكيم الشريعة ونحوه، واحترزوا لذلك على أن الولاء والبراء إنما يُعقد على أساس الإسلام، وعلى رسم منهاج النبوة لا غير، وما هذه الجماعات إلا أوعية للعمل وأطر تنظيمية تكفل للناس التعاون على البر والتقوى وإقامة ما لا يتيسر إقامته من الدين إلا من خلالها، ونظر إلى تعددها على أنه تعدُّد تنوع وتخصص وليس تعدد تشاحن وتباغض، فلا وجه للمنع من هذه العهود بهذه الاحترازات، وفي حدود تلك القيود[1].

الرابع: أن ما فرضه الله تعالى على عباده؛ من فرائض الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، ونصبة الإمام وإقامة الدولة الإسلامية، ونحوه، لا يتسنى لامرئ أن يقوم به منفردًا، مهما ملك من الطاقات والملكات بحالٍ من الأحوال، فكان لابد من الاجتماع مع غيره على ذلك، وإذا لم يتيسر الاجتماع العام، وحالت دونه عقبات مرحلية؛ فإن ما لا يُدرَك كلُّه لا يُترك جُله، فإذا عجزنا عن الاجتماع جميعًا للقيام بجميع المصالح، وتيسر اجتماع بعضنا للقيام ببعضها فقد تعين ذلك، ووجب أن يصار إليه لا محالة.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، وقول النبي ﷺ: «**وإذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم**»[2].

وإذا تقرر الاجتماع الجزئي، فمعلوم أنه لا اجتماع إلا بقيادة، ولا قيادة إلا بطاعة،

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص١٠٨-١١٠.

(٢) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٩/ ٩٤) ح(٧٢٨٨)، ومسلم، كتب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥) ح(١٣٣٧) من حديث أبي هريرة.

وهذه مسلَّمة فطرية وقاعدة شرعية، وقد قال عمر رضي الله عنه: «لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة»[1].

وإذا كانت الشريعة نصت على إمرة السَّفر[2] وإمرة الحج، وهي بيعات جزئية على مهام خاصة، وليس على عموم النظر للمسلمين، فإنه من باب أولى أن تصطلح هذه الجماعات -وهي على أمر جامع من الدعوة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على رأس، وأن تلتزم له بالطاعة- مع مراعاة الالتزام بالضوابط السابقة، والتي تكون بها الجماعة على رسم منهاج النبوة-؛ حتى ينتظم أمرها وتنضبط حركتها، وتقي نفسها ومن معها غوائل الانقسام والتفرق.

والجامع بين الأمرين هو الاجتماع على أمرٍ جامع، مع الانقطاع عن نظر الإمام، وإذا صحَّ هذا مع الانقطاع عن نظر الإمام وهو موجود، فأولى أن يصح عند انعدام الإمام بالكلية.

وقد استدل أهل العلم بأحاديث إمرة السفر على وجوب الإمارة عمومًا في سائر أنواع الاجتماعات، واعتبروا ذلك قياسًا أوليًّا.

---

(١) أخرجه الدارمي، كتاب العلم، باب في ذهاب العلم (١/ ٣١٥)ح(٢٥٧)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (١/ ٢٦٣)ح(٣٢٦) وقال محقق الدارمي حسين سليم أسد: في إسناده علتان: الأولى: جهالة صفوان بن رستم، والثانية: الانقطاع. وعبد الرحمن بن ميسرة لم يدرك تميمًا الداري.

(٢) كما في حديث عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يَحِلُّ لِثَلاثَةِ نَفرٍ يَكُونُون بأرض فَلاةٍ إِلا أَمَّرُوا عَلَيهِم أَحدَهم» أخرجه أحمد في المسند (١٤/ ١٠٦) ح(١٤٧٢٣)،وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وضعفه الألباني في الضعيفة (٥٨٩)، وأخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم (٣/ ٣٦) ح(٢٦٠٩) من حديث أبي هريرة بلفظ: «إذَا كَانَ ثَلاثَةٌ في سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا عَلَيهم أَحدَهم».وصححه الألباني في الإرواء (٢٤٥٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقد أوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل، العارض في السفر، منبهًا بذلك على سائر أنواع الاجتماع»(١).

وقال أيضًا في موضع آخر: «فإذا كان قد أوجب في أقلِّ الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يولَّى أحدهم، كان هذا تنبيهًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك»(٢).

وقال الشوكاني: «وفيها دليلٌ على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعدًا أن يؤمِّروا عليهم أحدهم؛ لأن في ذلك السلامة من الخلاف، الذي يؤدي إلى التلاف، فمع عدم التأمير يستبد كل واحد برأيه ويفعل ما يطابق هواه؛ فيهلكون، ومع التأمير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة، وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاةٍ من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع التظالم، وفصل التخاصم أولى وأحرى»(٣).

- **وأما احتجاجهم بالمفاسد العظيمة التي نشأت عن وجود تلك الجماعات من انقسام الصف الإسلامي**، وتهارج أتباعه، وتكريس الفرقة بين العاملين للإسلام، وإضعاف الولاء لجماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل، **فيمكن أن يناقش هذا الاستدلال من عدة أوجه:**

الأول: أن هذه الجماعات كانت في الأصل دعوة واحدة، وبفعل ظروف ملجئة؛ من القهر والسحق، وغياب العلماء عن مواقع الحراسة للدين، دبَّ فيها دبيب الفرقة، فتعددت الاجتهادات، وتباينت المناهج المقترحة لإعادة الإسلام، تبعًا

---

(١) ينظر: السياسة الشرعية في أحكام الراعي والرعية، لابن تيمية ص ١٦١.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٦٥).
(٣) ينظر: نيل الأوطار (٨/ ٢٦٥).

لتفاوت الاجتهادات في توصيف واقع الخلل، وفي ترتيب الأولويات اللازمة لمواجهته.

ولم يكن مردُّ هذا التفرق إلى خلاف هذه الجماعات على الأصل الكلي المُجمع عليه في باب الولاء والبراء، فقد اتفقوا جميعًا على أن الولاء والبراء يُعقد على أساس منهاج النبوة، وأنه تجمعهم السنة وتفرِّقهم البدعة، ولكن تعددت الاجتهادات في توصيف الواقع وتفاوت الوسائل المقترحة لتغييره، وحسب كل فريق أن الحق في جانبه، وأن السنة تلزم بهجر أصحاب المنهج الآخر باعتبارهم مفرطين ومبتدعة، ففارق أخاه اتباعًا للسنة، وانتصارًا لمنهج أهل الحق في قضية الولاء والبراء، فالأصل متفق عليه من الكافة، ولكن الخلل في تطبيقه.

ومن يُراجع الأصول النظرية لهذه الجماعات يجد مصداق هذه الحقيقة، فهم يقرُّون في كتبهم ومؤلفاتهم أن ولاءهم للمؤمنين، وأن براءهم من الظالمين، وأنهم لا يعقدون الولاء والبراء على موافقة شخص أو مخالفته، وإنما على الكتاب والسنة لا غير[1].

الثاني: أن الخلاف بين هذه الجماعات وما صاحبه من مساوئ لايرجع إلى أصول ومبادئ يجتمعون عليها ويتحزبون حولها، وإنما لأمور طارئة يمكن حسم مادتها وعلاج آثارها وتقليل مفاسدها، مثل:

- ندرة وجود العلماء المحقِّقين بين كثير من هذه الجماعات وتلك الفصائل، ممن يجيدون التفرقة بين مواضع الإجماع التي لا يجوز فيها الاختلاف، ومواضع الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف، كما يجيدون اعتبار المقاصد والنظر في

(١) ينظر تأكيد هذا الأصل في بيان ميثاق الجماعات الإسلامية المختلفة: وحدة العمل الإسلامي، للبيانوني ص ١٠٧، وجند الله ثقافة وأخلاقًا، لسعيد حوَّى ص ١٤٩، والعمدة في إعداد العدَّة للجهاد، عبد القادر عبد العزيز ص ٣٠١-٣٠٢. وكلمة حق، للدكتور عمر عبد الرحمن ص ٢٢٠. نقلًا عن مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ٥٤-٥٨.

المآلات وتحقيق خير الخيرين، ودفع شر الشرَّين، وغير ذلك من أغوار الفقه وحقائقه التي لا مدخل فيها للعامة ولا لأشباه العامة.

- تنزيل بعض عبارات أهل العلم على غير منازلها الصحيحة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: ما ذكره أهل العلم في هجر أهل البدع والإنكار عليهم، وهذه المقولات هي أعظم مستند لهذه الجماعات فيما هي عليه من تفرق ومن شقاق، ولا يخفى أن هذه المقولات مما يحتاج تنزيلها على الواقع إلى فقه وبصيرة.

الثالث: أنه لابد من التفرقة بين مراتب البدعة، و المُلابسات التي أحاطت بالبدع وأهلها زمانًا ومكانًا؛ فالبدعة كالمعاصي، منها الصغائر ومنها الكبائر، وهنالك البدع الكلية التي تسري فيما لا ينحصر من فروع الشريعة، ويُعتبر المتلبس بها من الفرق وأهل الأهواء، وهنالك البدع الجزئية وهي دون الأولى بلا جدال، ولا يعتبر المتلبس ببعضها من الفرق إلا إذا تكاثرت وتعاظمت، ولابد أن تكون درجة الإنكار تابعة لدرجة التحريم.

والإنكار على المبتدعة عندما تكون الدولة للإسلام، والراية معقودة للسنة، أعظم من الإنكار عليهم في ديار الحرب والكفر، أو في أزمنة الفتن، وغربة الدين، وفتور الشرائع، واندراس آثار الأنبياء، وكل حالة بحسبها.

وكذلك لابد من الالتفات إلى التفاوت في معاملة أهل البدع؛ من الهَجر إلى التأليف، بحسب المصلحة أو المفسدة، فقد هجر النبي ﷺ قومًا وتألَّف آخرين، والشريعة مبناها على تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين.

الرابع: أن المنهج الصحيح للتعامل مع هذه المساوئ وهذه الفتنة، يكون بوضع منهج عملي لدفع مفاسدها وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات

ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها[1].

ثانيًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بمشروعية تعدد الجماعات الإسلامية، في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، وفق ضوابط:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

-أما احتجاجهم بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك التي تدعو إلى التعاون على البر والتقوى، والآيات التي تدعو إلى انتصاب طائفة من المؤمنين للتفقه في الدين والدعوة، وكذلك الآيات الدالة على تعدد الشرائع والمناهج وسعة الإسلام وتنوع الاجتهادات فيه، وقولهم إنه يلزم منها القول بمشروعية تعدد الجماعات للقيام بمسئوليات الأمر والنهي المتعددة والمتشعبة والتي لايسع جماعة أن تقوم بها وحدها؛ فنوقش هذا الاستدلال:

بأن هذه الآيات غاية ما يستفاد منها هو مشروعية العمل الجماعي، وكونه حاجة ملحة وضرورة تمليها طبيعة العصر وظروفه، لا أنها تدل على مشروعية جماعات متناحرة متحزبة، والخطاب موجه لمجموع الأمة، والأمة هنا هي أمة العلماء الذين يُصلح الله بهم عموم الأمة، وهم أهل الحل والعقد في الأمة، فهي المنوط بها إقامة هذه الشعيرة في كافة مجالات الحياة؛ سياسية واقتصادية وتعليمية وأخلاقية واجتماعية...إلخ.

فهم البديل الشرعي عن نشوء أحزاب وجماعات على جنبتي الصراط المستقيم لا

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٥٣-٦٠ بتصرف.

على الصراط[1].

كما أن هذا التعدد وتلك السعة إنما هي داخل إطار الأمةَ الواحدة، وداخل جماعة المسلمين، وهو تعدد وتنوع لايترتب عليه ما يترتب على تعدد الجماعات؛ من العصبية المذمومة، والتحزُّب البغيض، كما أن مجال ممارسة هذه السعة وذلك التنوع إنما يكون من خلال جماعة أهل الحل والعقد عند غياب الإمام الشرعي.

وأجيب على هذه المناقشة: لاشك أن الصورة المُثلى للقيام بهذه الفرائض الكفائية-عند غياب الإمام الشرعي- هي أن يقوم بها أهل الحل والعقد؛ لتصفح أحوال أهل الإمامة، وتقديم أكثرهم فضلًا، وأكملهم شروطًا؛ ليعقدوا له الراية، وليَجمعوا كلمة الأمة حوله؛ ليكون للناس جُنَّةً يُتقى به ويُقاتل مِن ورائه.

لكن مع تعذر تحقق هذه الصورة المثلى، وتأخر ذلك، أو وَقَفت دونها بعض العوائق؛ من تعدد الاجتهادات وتفاوت الأساليب المقترحة للتغيير، أو التنازع على بعض المسائل العلمية أو العملية؛ فالبديل المتاح هنا هو قيام الجماعات الإسلامية، بهذا الدور وتلك المهمة، وذلك في إطارٍ من البرامج المنظمة، والروح الجماعية التي تشجع على المسارعة إلى الخير والتنافس في أداء الواجبات، والتعاون والتنسيق فيما بينها.

يقول الإمام الجويني: «فإذا شغر الزمان عن الإمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكلة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع الولايات عن رأيهم، فإن

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص٤٩، و كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د.عبد الحميد هنداوي ص٤١٢.

فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد»[1].

ويكون المتحتم عندئذ هو توحيد كلمة هذه الجماعات والتنسيق بينها، وقطع أسباب الخلاف والنزاع بينها، وليس القول بإبطالها وإسقاطها جميعها؛ لأن البديل الطبيعي لها في مثل هذه الحال هو التهارج أو الدخول في ولاية الطواغيت، وكلا الأمرين مما عُلم بطلانه بالضرورة من الدين[2].

ب- مناقشة احتجاجهم بالسنة:

-أما احتجاجهم بالأحاديث الدالة على إقرار الإسلام للاختلاف بين المؤمنين، وأنه واقع لامحالة، وأنه لايذم مادام في غير الأصول الثابتة، مع بقاء الألفة والمحبة بين المؤمنين، على مشروعية تعدد الجماعات؛ فيمكن أن يناقش:

بأن هذه الأحاديث في غير محل النزاع؛ بل إنها حجة على الذين يرون مشروعية تعددية هذه الجماعات؛ فإنه ﷺ في حديث ابن مسعود قال محذرًا: «... **وَلاَ تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا**»؛ فأين هذا من واقع هذه الجماعات نفسها وما هي عليه من التفرق والتشرذم والتحزب والتنازع؟!

وأما حديث أبي موسى فلا علاقة له بموضوع التعددية؛ فإن الخطاب موجه لوفد واحد؛ هو ممثل لجماعة المسلمين، وفيه توجيه بالتعاون وعدم الاختلاف في داخل هذا الإطار، أما تلك الجماعات فإنما علاقاتها معًا لاتقوم في الغالب الأعمِّ إلا على التعصب والتحزب المذموم، المفضي إلى تفريق الكلمة وتمزيق الأمة؛ ناهيك عن التنسيق والتعاون بينها!!

---

(١) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص٣٩١.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٧٢-٧٣ بتصرف.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا خلاف على أن تعدُّد الرايات وتنازع الجماعات والتهارج والتعصب وتفريق الكلمة الذي وقعت فيه كثير من هذه الجماعات والفصائل في واقعها العملي من الأمور المنكرة البغيضة المتفق على نكارتها.

لكن مثل هذه المساوئ لا تأتي من مجرد الاجتماع والتعددية المنضبطة، وإنما تأتي من خلل إضافي لا علاقة له بمجرد الاجتماع، فلا يزال الناس يجتمعون على الخير في دار الإسلام وفي ديار الكفر، على مدار التاريخ الإسلامي كله من غير نكير من أهل العلم، ومن غير أن يفضي ذلك بالضرورة إلى ما يتخوف من حدوثه المانعون.

كما أن هذه الأحاديث تبين أن مبررات الخلاف إذا كانت بين الاثنين قائمة، وأن تباين وجهات الرأي والتفكير والنظر واقعة لامحالة، فلاشك أن هذا التباين في الرأي والنظر فيما هو أكثر من ذلك قائمة ومتوقعة من باب أولى.

وفي هذا دليل على أن مجرد الاختلاف والتباين في وجهات النظر بين الأفراد والتجمعات ليس حتمًا أنه يؤدي إلى التنازع والاختلاف، مادام في غير الأصول، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف[1].

ثم على فرض وقوع مثل هذا الخلل عند تعدد الجماعات ؛ فإنما يكون علاج هذا الخلل الناشئ عن ذلك التعدد بوضع منهج عملي لدفع مفاسده وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها

---

(١) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري، ص٤٣١-٤٣٣ بتصرف.

والدعوة إلى اعتزالها[1].

-وأما احتجاجهم بقوله ﷺ في حديث العِرْبَاضِ «... **فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ**» على **مشروعية تعدد الجماعات؛ باعتبار** ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، من اجتهادات متعددة، وآراء مختلفة، ومواقف متباينة في المسائل العلمية والعملية، **فيمكن أن يناقش:**

بأن هذه الاجتهادات المتعددة والمواقف المتباينة والآراء المختلفة إنما كانت داخل إطار جماعة المسلمين، وفي إطار تآلف القلوب وبعيدًا عن العصبية والتحزب لتلك الآراء، والموالاة والمعاداة على أساس ذلك؛ فأين هذه من واقع الجماعات اليوم؟!

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة : بمثل ما أجيب على المناقشة السابقة.

ج-مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

-أما قولهم: إن تعدد الجماعات الإسلامية من جنس(تعدد المذاهب الفقهية)؛ فيمكن أن يناقش: بأن تعدد المذاهب الذي قبلته الأمة -في إطار الوحدة العقدية والانتساب إلى أهل السنة والجماعة- إنما كان في إطار بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين، وإقامة الولاء والبراء على أساس الانتماء إلى الإسلام لا إلى المذهب.

فلم تكن الأمة لتقبل هذا التعدد في المذاهب الفقهية، لولا ما كان عليه أئمة هذه المذاهب من التغافر والتراحم، وثناء بعضهم على بعض، واقتداء بعضهم ببعض، ونهيهم أتباعهم عن التعصب لهم بغير الحق، والتأكيد المستمر على أن

---

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي، ص٥٣-٦٠ بتصرف.

الحجة القاطعة والحكم الأعلى والمرجع عند الاختلاف والنزاع إنما هو الشرع المطهر وحده، وأما الجميع -فيما عدا المعصوم ﷺ- فيؤخذ من قوله ويردُّ.

فأين هذا من واقع الجماعات الإسلامية اليوم وما هي عليه، والذي يكاد يكون على النقيض من ذلك كله إلا فيما شذَّ وندر مما لا حكم له!!

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا خلاف على وجود هذه السلبيات وتلك المفاسد الناشئة عن تعدد الجماعات والفصائل الإسلامية، لدى قطاع كبير من المنتسبين إلى تلك الجماعات، وأيضًا هناك كثير من الإيجابيات والفوائد له-كما سبق ذكر بعض منها-.

ومن ثمَّ؛ فإن التعامل مع هذه السلبيات وتلك المفاسد يكون من خلال الموازنة بينها، وتحديد ما يجب إزالته وتفاديه والعمل الجاد على ذلك؛ ليمتهد القول بقبول ذلك التعدد، ثم تحديد ما يحتمل منها ترجيحًا للمصالح المتحققة في هذا التعدد، مع الاجتهاد في تعطيل تلك المفاسد أو تقليلها ما أمكن، ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

-وأما احتجاجهم بأن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها، فسبق إيراد ما جاء حوله من مناقشة وإجابة عليها، عند مناقشتهم الآيات الدالة على ذلك.

-وأما احتجاجهم بكون الاختلاف في الرأي أمرًا حتميًا بين البشر، على مشروعية تعدد الجماعات، فيمكن أن يناقش على النحو التالي:

أولًا: ينبغي التفريق بين ما أراده الله كونًا وما أراده شرعًا، فالإرادة الكونية هي

القدر الذي لا خيار لنا فيه، ولا تعلق له بإرادتنا، أما الإرادة الشرعية فهي الخطاب الشرعي الذي يناط بالإرادة والتكليف.

فأما الاختلاف في الحكم القدري فشيء مقدر على العباد، والواجب على الأمة حيالِه أن تتعامل معه بموضوعية وإيجابية، وأن تدفعه عن منطقة الأصول؛ لينحصر في الفروع، ثم تحيطه بكوكبة من آداب الاختلاف، حتى تتلافى كثيرًا من مضراته وتجني كثيرًا من ثمراته.

أما الحكم الشرعي فشيء آخر، فإن الله ﷻ **لم يأمرنا بأن ننشئ الاختلاف**، ولا بأن نوسع رقعته إذا وجد، بل نهانا الله ورسوله عن الاختلاف، وعن التنازع، وعن كل ما يفضي إلى الفرقة ويمزق الوحدة.

والاختلاف الذي نهينا عنه ليس منحصرًا في الأصول والثوابت وحدها، وإنما نهينا عن الاختلاف في أصول الدين وفروعه، بمعنى أنه لا يصح أن نطلب هذا الاختلاف ولا أن نتعامل معه بما يكرسه أو يجعله سببًا للفرقة، ولا أن نهمل في الأخذ بكافة التدابير التي تضيق دائرته وتحد من انتشاره، فإذا وقع الاختلاف لأسباب خارجة عن إرادتنا فلا إثم فيه ولا حرج.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن القول بأن تعدد الجماعات هو من جنس الاختلاف الذي ينبغي توجيه الجهود لدفعه وتقليله – ليس دقيقًا- فإن هذه التعددية هي من جنس التنوع والتكامل في توزيع الفروض الكفائية، التي لايمكن لفصيل بعينه أن يقوم بها منفردًا.

وأما الخلافات العملية الواقعة بين هذه الجماعات؛ فسبق بيان الموقف منها وكيفية التعامل الصحيح معها، وأن العلاج لايكون بالتبديع وإهدار إيجابياتها، والقول بعدم

مشروعيتها.

-**وأما قولهم: إن أساليب الدعوة ووسائلها متطورة متجددة، وأن مجال الاجتهاد فيها مفتوح؛ والتعددية الدعوية هي وحدها الكفيلة باستيعاب الاختلافات الناتجة اختلاف المدارك والأفهام؛ فنوقش**: بأن الأصل في وسائل نشر الدعوة-سواء في عصرنا هذا وما قبله وما بعده- هو التوقيف على منهاج النبوة، وأن ذلك يتم بعمل فردي، وبعمل جماعي على رسم منهاج النبوة لا غير؛ كجماعة الحسبة، ودور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراكز الدعوة، ورابطة العلماء من كل متأهل بحسبه، ولا تختلف في عصرنا مثلًا إلا في جوانب منها مرتبطة بأصولها التوقيفية، ومنها :

-**المؤسسات الإعلامية المقبولة شرعًا**، وهي وسيلة كانت في بنية الدعوة، التي كانت تعتمد الكلمة إذا كانت مسموعة أو مقروءة وهكذا.

-**المؤسسات التعليمية، والمدارس النظامية بمناهجها وسبلها ومراحلها**، حيث اعتمدت الدولة منذ صدر الإسلام على التعليم، وشاهد ذلك حديث جبريل عليه السلام في تعليم الإسلام والإيمان والإحسان[1] .

أما الوسائل المحدثة التي يتعبد بها من أمثال البيعة البدعية -التي أحدثتها هذه الجماعات المعاصرة أو بعضها- المستمدة من معين المتصوفة، فممنوعة، لأن في الإسلام بيعة واحدة في الإمامة العظمى.

فهذه الوسائل المحدثة كان من نتيجتها أن تقطع جسم الأمة الإسلامية بين بيعات

---

(١) حديث جبريل الشهير أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الْإِيمَانِ، وَالْإِسْلَامِ، والقَدَرِ وَعَلَامَةِ السَّاعَةِ (١/ ٣٦) ح(٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

طرقية في أطراف الزوايا إلى بيعات حزبية في المواجهة، وصار الشباب في حيرة من أمرهم فتفرقوا شيعًا وأحزابًا[1] .

وأجيب على هذه المناقشة: بأن القول بأن وسائل الدعوة توقيفية أو اجتهادية من العبارات المجملة التي تحتاج إلى بيان؛ حيث إن لفظة «وسائل الدعوة» من الألفاظ المجملة، التي تحتمل أكثر من معنى:

فإن أُريد بوسائل الدعوة: منهج الأنبياء الثابت في الدعوة إلى الله تعالى كضرورة البدء بالعقيدة ونبذ الشرك بمختلف صوره.. فلا شك أن وسائل الدعوة بهذا المعنى لا مجال فيها للاجتهاد؛ بل هي توقيفية.

وإن أريد بوسائل الدعوة: أساليب الدعوة إلى الله، وطرائق تبليغ الدين من كتابة أومشافهة مباشرة أو غير مباشرة: فلا شك أن وسائل الدعوة بهذا المعنى ليست توقيفية، بل هي خاضعة للاجتهاد والنظر حسبما يحقق المصلحة.

وكذلك لفظة «التوقيف» الواردة في قول القائل: «وسائل الدعوة توقيفية»، من الألفاظ المجملة؛ لأنها تحتمل معنيين: فقد يراد بالتوقيف: مطلق الدليل الشرعي؛ عامًّا كان أو خاصًّا، وعلى هذا المعنى يصح أن يقال: إن وسائل الدعوة من أساليب وطرائق توقيفية، بمعنى: أن هذه الوسائل لا بد أن تضبط بالضوابط الشرعية؛ لئلا تكون ميدانًا لزيادات المبتدعين وتحريف الضالين المضلين.

وقد يراد بالتوقيف: الدليل الشرعي المعين، بمعنى: أن الأدلة الشرعية الكلية التي قد تدل على اعتبار مثل هذه الوسيلة لا تكفي وحدها دليلًا على صحة هذه الوسيلة

---

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص١٢٥-١٣٣.

واعتبارها شرعًا، بل لا بد من دليل شرعي يدل دلالة خاصة على اعتبار عين هذه الوسيلة وصحتها من جهة الشرع.

فالقول إذن أن وسائل الدعوة توقيفية بهذا الاعتبار لايسلم بها، و لا يستقيم في واقع الحال إلا بتحريم جميع وسائل الدعوة العصرية التي لم توجد في عصر النبوة والصحابة، كإنشاء المدارس والمكتبات، وما إلى ذلك من الآلات والمخترعات الحديثة المنتشرة في عصرنا هذا؛ ذلك أن هذه الوسائل لم يدل على اعتبارها دليل شرعي خاص[1].

وأما بالاعتبار الأول؛ فإن هذه التعددية المنضبطة لاتصادم قواعد الشريعة الكلية ولا تصادمها، وأما مايصحب ذلك من مخالفات جزئية من حزبية أو تعصب ونحو ذلك- مما سبق-؛ فإنما هو لأمر خارج عن ماهية هذه التعددية؛ فلا يقدح في أصل مشروعيتها.

وأما القول بأن هذه الوسائل محدثة لما التحق ببعضها من بيعات؛ فالجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أنه ينبغي التمييز بين البدع والوسائل من وجهين:

أولهما: أن الوسائل غير مقصودة لذاتها، بل هي راجعة إلى حفظ مقصد من مقاصد الشريعة، بخلاف البدع فإنها في الغالب مقصودة لذاتها؛ إذ هي عبادة شرعية بزعم أصحابها.

ثانيهما: أن الوسائل تكون ممنوعة إذا ناقضت شيئًا من مقاصد الشريعة، أو خالفت أصلًا من أصولها، فهذا شرط مهم وأساس في اعتبارها والأخذ بها؛ ذلك أن مستندها تحقيق مقصد الشارع.

---

(١) ينظر: الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د.عبد الله التهامي، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن، العدد (١٠٦) ص١٨-٢١ بتصرف.

أما البدعة فمع كونها مناقضة لمقاصد الشريعة؛ فإنها عند أهلها معتبرة على الإطلاق والدوام ولا تسقط بحال من الأحوال، وذلك لما تقدم من كونها عند أهلها مقصودة بذاتها[1].

والبيعات الجزئية-إن صح هذا الإطلاق عليها- هي من الوسائل غير المقصودة لذاتها؛ بل لما فيها من معنى العهد الخاص-كما سبق- الذي يلزم لضمان قيام هذه الجماعات بواجباتها الكفائية.

الوجه الثاني: أن الممنوع من هذه البيعات إنما هو البيعة على الإمامة العظمى للإمام، الذي يجتمع عليه الناس كلهم، و التي تكون على عموم النظر للمسلمين-كما سبق-.

وأما عهد على الطاعة يقصد به ضبط الأمور، وانتظام الكلمة، ومنع التنازع في حدود مهمة معينة أو مهام محدودة اتفق عليها المجتمعون، وفي ظل ولاية غير إسلامية لم تنعقد فيها للشرع ولاية، ولم تنصب له فيها راية، ولا تلزم إلا لمن ارتضى بها، ولا إلزام لها إلا في حدود المهمة التي عقدت من أجلها، ولا يعقد ولاء ولا براء على أساسها، فهذا الذي تتضافر أدلة الشرع ومقالات أهل العلم وضرورة الواقع على مشروعيتها، وهي إلى العهد والنذر أقرب منها إلى البيعة بمفهومها الاصطلاحي المعهود في كتب السياسة الشرعية-كما سبق-[2].

---

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ١١١- ١٣٥)، والإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ ص ٨٣- ٩٢، دار الاعتصام، وأصول في البدع والسنن، محمد أحمد العدوي ص ٣٩- ٤٧، المكتب الإسلامي-الأردن، ط٥-١٤١٤هـ-١٩٩٣م، والبدعة والمصالح المرسلة ص٣٥٩- ٣٦٢، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (٢/ ١٨٥- ١٨٩).

(٢) ينظر: ص١٢٩٤ وما بعدها.

و قد جاء عن السلف ما يدل على تأكيدهم على الالتزام بأمثال هذه العهود والعقود على الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعات الجزئية-التي هي بمثابة عهود- كما تقدم[1].

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ نجد أن الفريقين قد اتفقا على ذم التفرق والتعصب والتحزب، وجعل معاقد الولاء والبراء على أساس الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك.

وأن عمدة اعتراض الفريق الأول على هذه التعددية هو ذلك الواقع العملي لتلك الجماعات، بينما أدلتهم الأخرى على منع التعددية لم تسلم من المناقشات والاعتراضات والإيرادات القوية، وكذلك فإن أقوى ما وجه إلى الفريق الثاني القائل بمشروعية التعددية المنضبطة كخطوة مرحلية في الطريق إلى جماعة أهل الحل والعقد- هو ذلك الواقع المؤلم لأغلب الجماعات العاملة في الساحة وما نشأ عنه من تهارج ومساوئ.

ولاشك أن مثل هذا الواقع يضع شرعية تلك الجماعات على المحك؛ ومما لاشك فيه أيضًا أن من هذه السلبيات وتلك المفاسد ما يجب إزالته وتفاديه؛ ليمتهد القول بقبول ذلك التعدد.

ومما لاشك فيه أيضًا أن هذه الجماعات والكيانات القائمة قد أدت ولاتزال تؤدي دورًا هامًا في المحافظة على هوية الأمة الإسلامية، ومواجهة التحديات

---

(١) ينظر: ص١٢٩٥ وما بعدها.

والمؤامرات التي تحاك لها؛ ومن ثمَّ فإن المحافظة عليها وإقدارها على النهوض برسالتها من جنس المحافظة على الدين نفسه، وهذا يضع أمام قادة تلك الجماعات ومنتسبيها خيارًا واحدًا فقط لتُرشِّد مسيرتها، وتراجع مسارها، وتعالج مساوئها، من خلال عدة محاور لازمة لهذا الترشيد وهي:

١- التأكيد على أن التعدد المقبول هو تعدد التخصص، والتنوع وليس تعدد التضاد والتنازع:

وبدون هذا الطرح يتحول واقع هذه الرايات المتنازعة إلى واقع فتنة، ويمتهد السبل إلى القول باعتزالها جميعًا، أو على الأقل يصبح لهذا القول حظٌّ من النظر، ومندوحة في بعض مقالات أهل العلم، كما قال الطبري: «متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزابًا، فلا يتبع أحدًا في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع؛ خشية من الوقوع في الشر»[1].

ويجب على هذه الجماعات جميعًا أن تدرك أنها مهدَّدة بانعدام الشرعية، إذا لم تؤسس نظرتها إلى التعدد على هذا النحو، وترسم من خلاله إطارًا للتكامل والتراحم، وتمهد به الطريق إلى إقامة الجماعة التي جاءت بها النصوص بمفهومها العام والشامل.

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٣٧). ويحسن التنبيه على أن الطبري لا يتحدث عن واقع جماعات دعوة، وإنما يتحدث عن واقع أحزابٍ سياسية متقاتلة، حتى لايتخذ بعض الناس من قوله هذا تكأة لاعتزال جماعات الدعوة في هذا العصر، وقد يصدقه على ذلك بعض من غاب عنه الفقه بواقع هذه الجماعات، والملابسات التي نشأت فيها، وحقيقة الخلاف الواقع بينها، وفي ذلك من التشويش ما لا تؤمن بوائقه. ينظر: مدى شرعية الانتماء، د.صلاح الصاوي ص٢٣٤، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د.عبد الحميد هنداوي ص٢٥٣.

ولهذه النظرة آثار مهمة ولازمة في علاج واقع تلك الجماعات، والأسباب التي أدت إلى الاحتقان بينها؛ ومن هذه الآثار: زوال عقدة الانغلاق على النفس، والاستعلاء على الآخرين، وامتهاد الطريق إلى مزيد من التواصي والتناصح، وقطع السبيل على قالة السوء ودعاة الفتنة، وتصحيح النظرة إلى الآخرين، وانتهاء التشنيع عليهم بالجزئية والقصور؛ لأنه في ظل هذا التصور لا حَرج في الجزئية أو التخصص، وما تقصر فيه جماعة تتداركه جماعة أخرى، فتتكامل هذه الجماعات في أداء هذه الفروض الكفائية، ويرتفع الإثم عن الجميع.

٢- الاتفاق على الكليات والثوابت والتغافر في موارد الاجتهاد:

وذلك من خلال الانطلاق على أساس جملة من المبادئ والركائز تؤكد على أن:

- منهج أهل السنة والجماعة هو الإطار الذي يجب أن تتقيد به كافة الحركات الإسلامية.

- مسائل الإجماع يجب أن تكون موضع قبول من الجميع، وأما مسائل الاجتهاد فلا يُضيق فيها على المخالف؛ فمن عمل فيها بأحد القولين لم يُنكر عليه ولم يُهجر.

- مسائل الخلاف المعتبر هو خلاف أهل العلم، لا خلاف العامة وأشباههم، وأن الاجتهاد المبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد من دقائق الفقه، التي يجب أن تفوض إلى أهل العلم، ولا مدخل في ذلك للعامة ولا لأشباه العامة.

-أهمية بحث قضايا الخلاف المنتشرة بين كافة الفصائل، وتحرير محل النزاع فيها، من خلال تشكيل لجان علمية متخصصة من المبرزين من أهل العلم في كل فصائل التيار الإسلامي؛ بهدف الوصول إلى رؤية مشتركة حولها، وتحديد الموقف الصحيح منها، في ضوء قواعد الشريعة وأصولها ومبادئها، وفي إطار المنهج

الصحيح للتعامل مع مسائل الاجتهاد، التي لا يضيق فيها على المخالف.

٣- عقد الولاء على أساس الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وليس على أساس الانتماء إلى الجماعة:

وهذا المحور من آكد المحاور وأكثرها خطورة وأهمية؛ إذ هو التطبيق العملي لما تقدم من محاور، إضافة إلى كونها حجر الزاوية في الخلاف حول مشروعية هذه الجماعات.

فالواجب ألا يعلق الحمد والذم، والقرب والبعد، والعداوة والولاية، والمحبة والبغضة، إلا على أساس الكتاب والسنة؛ حتى لا تخترق سياج الأخوة الإيمانية العامة برسوم هذه الجماعات ولا بقوالب هذه التنظيمات.

٤- توحيد الموقف في المهمات والمصالح العامة، والتنسيق والتعاون بينها:

وهذا من مقتضيات تعدد التخصص والتنوع الذي هو أساس القبول بتعدد هذه الجماعات كخطوة مرحلية؛ ومن لوازم ذلك وحدة الموقف في مواجهة القضايا العامة، التي ينعكس أثرها على مجموع العاملين، ولا يختص بها فريق من العاملين دون فريق.

ومن لوازم ذلك أيضًا التنسيق بين هذه الجماعات في التحركات العملية، أما التعددية المتغلقة على ما تمحورت عليه من اجتهادات وبرامج، الرافضة للتنسيق والتعاون؛ فهي تعددية مرفوضة لا محالة؛ لأنها تبدد الجهود، وتهدر الطاقات، وتتيح الفرصة لغلبة الخصوم.

ولقد جربت هذه التعددية في بعض البلاد الإسلامية (باكستان مثلًا) وترتب عليها فشل الاتجاه الإسلامي في المعركة الانتخابية وفوز حزب الشعب العلماني بالأغلبية التي شكل بها الوزارة، ووضع بها على رأس الحكومة في باكستان امرأة لها

ماضيها المريب؛ لتصبح أول سابقة في تاريخ الأمة؛ أن يتولى الأمر فيها امرأة.

ولم يكن فشل التيار الإسلامي في هذه الانتخابات مردُّه إلى خذلان الأمة له أو التفافها حول حزب الشعب، ولكن مرده إلى تشرذم هذا التيار، وتفرق كلمته، وعدم قدرته على التنسيق والتعاون في هذه المواجهة.

بل لقد استطاع أن يحصل على الأغلبية الحقيقية لأصوات الناخبين، ولكنها وزعت في سلال مختلفة، وتفرقت بين أحزاب متعددة، بينما تجمعت أصوات الاتجاه العلماني في سلة واحدة؛ فكانت النتيجة أن هَزمت الأقليةُ المتماسكةُ الأكثريةَ المفككةَ، وفازت العلمانية، وفشل الإسلاميون في هذه المواجهة.

ولم يكن العيب في هذا إلى التعددية في ذاتها؛ فلا تزال الأمة عبر التاريخ مذاهب مختلفة، واجتهادات متفاوتة، ولكنها كانت تقف في خندق واحد إذا حَزب الأمر وأُعلِن النفير العام، ولكن العيب في عدم قدرة هذه الاتجاهات المختلفة على التنسيق في هذه المعركة وحشد أجنادها وكتائبها، ولو مرحليًا في خندق واحد، الأمر الذي انتهى بها إلى فشل محقق.

٥- تبادل التسديد والتناصح:

فالقول بأن التعدد القائم في ساحة العمل الإسلامي تعدد تخصص وتنوع، وليس تعدد تنازع وتضاد، لا يعني بالضرورة إقرار الخطأ، أو التفريط في بذل النصيحة الواجبة، فإن الدين النصيحة، وهي حقٌّ لكل مسلم على أخيه «**لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ**»[1]، كما جاء في الحديث، وأحق

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (١/ ٧٤) ح(٥٥)، من حديث تَمِيمٍ الدَّارِيِّ ﷺ.

الناس بها في هذا المقام هم هؤلاء الذين تنادوا إلى أمر جامع من الدعوة، أو الجهاد حماية للمسيرة من الزَّلل وضناًّ بها عن أن تتفرق في الشعاب والأودية.

وإذا كانت من الضرورة بمكان أن يلتزم المسلمون في تناصحهم بهدي الإسلام في ذلك؛ من تجديد النية، والمسارَّة بالنصيحة، والرفق في بذلها، وتحين الوقت الملائم للتقدم بها، فإن هذه الضرورة تزداد إن كان الواقع واقع فتنة، ولدعاة السوء كيد في التحريش بين المؤمنين، وضرب قلوب بعضهم ببعض.

مع التأكيد على تجنب توجيه النصيحة إلى المخالف، أو التشنيع عليه من خلال المنابر العامة، سواء أكانت شعبية أم حكومية، وإن من تلبيس الشيطان في هذه الحالة أن يغري بهذا التشنيع من منطلق النصيحة، أو الصدع بالحق، أو الإنكار على أهل البدع أو نحوه، وكل هذا من تلبيس الشيطان وكيده.

فإن النصيحة لمسلم مجاهد في واقع فتنة لا تكون من خلال المنابر العامة، التي يشهدها أوباش الناس، وتتطاير أنباؤها إلى الطواغيت وخصوم الإسلام، ولا يستفيد من ذلك إلا أعداء هذه الدعوة، وأبسط ما فيه أن يرد عليه الآخرون بالمثل، ويتحول وجود الدعاة في هذه المواقع من هداة مرشدين إلى خصوم متنازعين، فيفتن العامة وتُفقد الثقة في الدعوة والدعاة، وينفض الناس عن الجميع، إضافة لما يتضمنه من استعداء الطواغيت على الجميع.

٦- تبني المفهوم الصحيح لجماعة المسلمين:

وذلك بأن تدرك كل جماعة من هذه الجماعات أنها جزء من جماعة المسلمين وليست هي الجماعة، التي يجب على غيرها أن يتبعها لا محالة، أو إنها وحدها على الحق وأن على غيرها أن يجيء إلى هذا الحق، فإن هذا التصور قد أرهق هذه

الجماعات من أمرها عسرًا، وهو أحد أبرز أسباب تكريس التنازع بينها طوال العقود الماضية.

ولأجل تحقيق ذلك فلا بد من إحياء مفهوم جماعة المسلمين في إطارها العلمي، وأنها هي: الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة، فكل من كان على هذه الجادة فهو من جماعة المسلمين في أي تجمع كان، بل ولو لم يكن في تجمع على الإطلاق.

وأما جماعة المسلمين في إطارها السياسي -عند انعدام الولاية الإسلامية- فهي جماعة أهل الحل والعقد، وهم كل متبوع مطاع في ساحة العمل الإسلامي، وهم موزَّعون بين قادة هذه الجماعات وبين غيرهم من أكابر العلماء والدعاة والمطاعين، وليس أحد من هؤلاء أولى من الآخر في ادعاء تمثيله لهذه الجماعة، وإنما الرشد أن نجمع بين هؤلاء؛ لتجتمع من خلال اجتماعهم كلمة الأمة.

ولا شك أن وضوح الرؤية على هذا النحو في هذه القضية يمهِّد السبيل لعمل إسلامي متكامل لا أثرة فيه ولا تشاحن، يتعاون الجميع فيه على الخير، وتتوارى فيه الرغبة في احتواء الآخرين، وتمتهد به الطريق إلى جماعة المسلمين.

ثم تحديد ما يحتمل منها ترجيحًا للمصالح المتحققة في هذا التعدد، مع الاجتهاد في تعطيل تلك المفاسد أو تقليلها ما أمكن، ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

وأخيرًا؛ فمما لاشك فيه أن من أهم عوامل ترشيد هذه الجماعات والكيانات، هو السعي الحثيث لإحياء دور العلماء الربانيين، و تفعيل دور المؤسسات الإسلامية الرسمية، ومن أعظمها وأهمها ولاشك الأزهر العريق، والعمل الجاد

على أن تستعيد هذه المؤسسة ريادتها واستقلاليتها وفاعليتها، وأن تكون هي حاملة راية الدفاع عن الإسلام وشريعته، والمتبنية لقضاياه، والداعمة لها، ويوم كان الأزهر هو قلب الإسلام النابض، وحامل لواء الشريعة؛ لم نجد هذا التمزق وذلك التشرذم الذي تعاني منه الأمة اليوم.

ثانيًا: تعدد الأيديولوجيات السياسية في مرحلة السعي إلى تحكيم الشريعة:

مما لا شك فيه أن تعدد الأيديولوجيات في هذه المرحلة وتفاوتها من الإسلامية إلى العلمانية لا يسأل عنه الاتجاه الإسلامي بطبيعة الحال؛ لأنه لا يد له في إيجاده، ولا سبيل له إلى إيقافه، فهو جزء من الواقع الأسيف الذي ابتليت به الأمة، ولا يد لها فيه ولا اختيار!!

وقد سبق ذكر الخلاف في مدى استيعاب الإطار الإسلامي للتعددية الملتزمة بسيادة الشريعة، والتي تدور في فلك الأصول الشرعية المعتبرة، كما تقرر أن التعددية المطلقة التي تمهد السبيل للشيوعيين والوثنيين واليهود والنصارى أن يكونوا ولاة الأمة وأهل الحل والعقد فيها، والتي تتيح لمناهج الشرك والكفر أن تسود في دار الإسلام، هي تعددية مرفوضة مشجوبة منكورة، لا سبيل إلى القبول بها في إطار الدولة الإسلامية بحال من الأحوال.

وهذا ينطبق تمام الانطباق على التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية التي تقوم على مخاصمة الإسلام ومحاربة شريعته، أو نظيرتها الإلحادية التي تقوم على إنكار الألوهية والكفر بالغيب، أو تلك الوثنية التي لا تدين بدين؛ فكلها كيانات باطلة لا شرعية لها فوق أي أرض وتحت أي سماء، وفرق بين أن تعقد لها الذمة ويسمح لها بالوجود، وبين أن يمهد لها سبيل تصل من خلاله إلى منصب الولاية العامة على المسلمين!!

وهذا بالطبع على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجرد، أما في الواقع العملي

التطبيقي في أرض الواقع؛ فلا يخفى أن إجازة التيار الإسلامي لهذه الكيانات وغيرها، أو اعتراضه على ذلك لا قيمة له في واقع استضعافه، فهو لا يملك أن يدعم ما يعتقد شرعيته، أو يمنع ما يعتقد انعدام شرعيته، وسماحه وعدم سماحه في هذه المرحلة سواء[1]!

لكن السؤال هنا عن مدى شرعية تحالف الكيانات والأحزاب الإسلامية مع بعض هذه الاتجاهات العلمانية في هذه المرحلة؛ لتحقيق بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد؛ وهذا ما نتناوله في المبحث التالي.



(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص١٣٨-١٣٩ بتصرف.

المبحث الثالث

التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية

تمهيد:

من المعروف أن التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية تقوم ابتداء على مخاصمة الإسلام ومحاربة شريعته، على تفاوت بينها في درجة العداء أو نظرتها للدين ابتداء؛ فمن هذه الكيانات من لايعادي الدين كفكرة أو عقيدة؛ من باب أن هذه حرية شخصية، لكن يحصرها في بعض ممارسات وطقوس فردية، وفي أحسن الأحيان لايمانع أن يمارسها المسلم داخل المسجد، وفي الوقت ذاته يرفض أي حق لهذا الدين في الوجود والتأثير في واقع الناس في حياتهم اليومية؛ اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك من المجالات العملية.

ومن هذه الكيانات من نصب العداء التام والرفض المطلق لهذا الدين، في أي مكان، ولو في صدور أصحابه، وبالتالي فهو ينظر إلى من يطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس على أن هذه نوع من الردة الحضارية، والجمود العقلي، والعقلية الظلامية تأباها البشرية التي شبت عن طوق التعلق بالأوهام والغيبيات!!

وهذه النوعية لا تختلف كثيرًا عن نظيرتها الإلحادية، التي تقوم على إنكار الألوهية والكفر بالغيب، أو تلك الوثنية التي لا تدين بدين.

وكل هذه الكيانات باطلة لا شرعية لها، ويفترض في ظل ظهور دولة الإسلام وتمكنها ألا يسمح لها بالوجود.

وهذا -كما سبق- على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجرد، أما في الواقع العملي التطبيقي في أرض الواقع، وفي ظل غياب دولة الخلافة وتمكن الإسلام؛ فقد وُجدت هذه

الكيانات وتغولت، وأصبحت صاحبة الكلمة العليا واليد الطولى في بلاد المسلمين!!

وفي الوقت ذاته فقد أوصدت الأبواب وضُيقت السبل أمام كثير من الجماعات والأحزاب الإسلامية التي ارتأت أن تسلك مسار الممارسة السياسية في مشروعها الإصلاحي، نحو إقامة حكم الإسلام وتطبيق شريعته، وفي بعض البلاد شُرعت القوانين التي تمنع هذه الجماعات من ممارسة هذا الحق، وهنا قد تلجأ بعض هذه الجماعات وتلك الأحزاب للتحايل على مثل هذا الإقصاء الجائر، من خلال تحالفها مع بعض الأحزاب والقوى العلمانية أو نحوها؛ رغبة منها في أن تجد موضع قدم تستطيع من خلاله أن تمارس حقها المشروع في كافة وسائل المشاركة السياسية، التي لاتتاح لها إلى من خلال هذه التحالفات.

وقد تكون هذه التحالفات اختيارية ناشئة عن رغبة المشاركين في هذه التحالفات في تحقيق بعض الأهداف التي لاتتسنى لها منفردة القيام بها؛ حيث إنه في الغالب قد يتعذر على حزب واحد ـ إسلامي أو غير إسلامي ـ أن يسعى منفردًا من أجل إصلاح البلاد، وهو غاض الطرف عن الأحزاب السياسية الأخرى، التي قد تسعى لنفس الهدف، وإن كان ذلك بوسائل مخالفة وعقيدة مختلفة.

وهنا جرى الحديث والخلاف حول حكم هذا التحالف المرحلي مع تلك الأحزاب العلمانية، لتحقيق الإصلاح والتغيير المنشود، سواء من خلال تشكيل ما يعرف بكتلة انتخابية، أو معارضة سياسية، أو تحديد مواقف، أو التحالف على الإطاحة بنظام ظالم مستبد، ونحو ذلك من وسائل التأثير والتغيير المعاصرة.

وهل جميع هذه الأحزاب و تلك الكيانات على درجة واحدة في هذه المسألة، أم أن هناك تفاوتًا بينها، يتيح التعامل مع بعضها دون بعض؟ هذا ما نتناوله في هذا المبحث.

تحرير محل النزاع:

مما لا شك فيه أنه لابد عند تناول هذه المسألة بالبحث من النظر أولًا إلى طبيعة تلك الأحزاب العلمانية المراد التحالف معها؛ وإذا كانت هذه الأحزاب تكاد تتفق في نظرتها في إقصاء شريعة الإسلام من الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة، إلا أنه يمكن التمييز بين نوعين رئيسين من تلك الأحزاب:

النوع الأول: أحزاب علمانية متطرفة غالية محاربة للإسلام.

النوع الثاني: أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة جزئية خاصة منه، وقد يكون أعضاؤها أو بعضهم من المصلين.

ومن ثَمَّ؛ فإنه عند الحديث عن حكم هذه التحالفات؛ فلابد من التمييز بين الحالتين، فتندرج الحالة الأولى تحت مسألة التحالف مع الكفار؛ حيث إن هذا النوع من الأحزاب العلمانية التي ترفض الإسلام جملة وتفصيلًا وتحاربه فإنه لايختلف على كفرها، ولاشك فإن التحالف مع مثل هذه الأحزاب العلمانية؛ **خارج عن محل النزاع في هذه المسألة حيث لاوجه لقبول مثل هذا التحالف الذي يتناقض ويتنافى مع ما تقرر من شروط الاستعانة بالمشركين،** ـ أن يكون المستعان به مأمونًا حسن الرأي في المسلمين، فأما إذا لم يكن حسن الرأي في المسلمين، لم يُستعن به؛ لأن ما يخشى من ضرره أكثر مما يرجى من نفعه [1].

وأما الحال الثانية؛ فإن القول فيها فرع عن الحكم عليها؛ وقد تقدم ذكر

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥/ ١٥٥)، والأم (٤/ ١٧٥)، ومختصر المزني ص٢٦٩، ٢٧٠، والكافي في فقه الإمام أحمد (٥/ ٤٧٢)، وينظر ما تقدم ص٧٥١ وما بعدها، و ص٨٣٤-٨٤١.

الخلاف في قضية الفصل بين الدين والدولة؛ أهو كفر أكبر مخرج من الملة، أم كبيرة من الكبائر، وقد تقدم أن الراجح لدى الباحث أن الفصل بين الدين والدولة كفر أكبر مخرج من الملة.

وبناء على هذا القول؛ فإنها تلتحق بالمسألة الأولى، وهي الاستعانة بالكفار والتحالف معهم، ويكون الخلاف بين الفريقين: أن النوع الثاني- مع القول بكفره- إلا أنه حسن الرأي في الإسلام والمسلمين، بخلاف النوع الأول.

أما على القول المرجوح؛ فقد يكون إلحاقها بمسألة التحالف مع أهل البدع؛ باعتبارها تمثل فرقة من الفرق المبتدعة المتحزبة على أصل كلي مخالف للشريعة.

وفي كلتا الحالتين؛ **فإن هذه المسألة لا تندرج تحت الاستعانة في أمور الحرب والقتال، وكذلك لاتندرج تحت أمور الحرب مما لايعد قتالًا**، وإنما الحديث حول التحالف مع هذه الأصناف في آلية ووسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السلمي، مما تتيحه بعض الأنظمة المعاصرة -على الأقل في إطارها النظري-.

وهذه المسألة هي التي وقع فيها الخلاف بين الباحثين المعاصرين وذلك على قولين:

القول الأول: عدم جواز هذا التحالف السياسي مطلقًا.

وإليه ذهب الأستاذ محمد قطب، والأستاذ محمد سرور نايف، والشيخ أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام[1].

---

(١) ينظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام ص١٣٢، مكتبة الفرقان-عجمان، ط١-١٤٢١هـ-٢٠٠١م، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ق١ التجربة المصرية ص٣١٣-٣٦٠، عبدالغني الرحال، د.ن.ت، وواقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص٣٠٦-٣٠٧.

القول الثاني: مشروعية عقد هذا التحالف وفق ضوابط.

وإليه ذهب الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور مصطفى الطحان، والشيخ محمد أحمد الراشد، والدكتور منير الغضبان، والشيخ صلاح أبو إسماعيل، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور مشير المصري(١).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم جواز التحالف السياسي مطلقًا، بالكتاب والسنة والمعقول:

أولًا: الكتاب:

حيث احتجوا بالآيات التي تحذر من موالاة أعداء الله واتخاذهم أولياء وبطانة، ومن ذلك:

- قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥١ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمۡ يَقُولُونَ نَخۡشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٞۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ فَيُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [المائدة:٥١-٥٢].

---

(١) ينظر: أين الخلل؟د.يوسف القرضاوي ص ٧٥، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٦-١٤١٧هـ-١٩٩٧م، والفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى محمد الطحان ص ٣٣، دار الوثائق-الكويت، وأصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد (٤/ ٢٧٧-٢٨٠)، دار المحراب-كندا، ط١-د.ت، والتحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان ص ١٣، دار السلام-القاهرة، ط٢-١٩٨٨م، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ق١ التجربة المصرية ص٣٢٥-٣٣٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة د.مشير المصري ص٣٠٦-٣٠٧.

- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [آل عمران:١١٨].

- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴾ [الممتحنة: ١].

وجه الدلالة:

قالوا: حذرت الآيات من موالاة أعداء الله، واتخاذهم بطانة، وردت المسوغات والذرائع التي قد يتذرع بها البعض، مثل الاستعانة بهم، ويحتجون بأنهم يخشون الدوائر، وبينت أن هذا فعل المنافقين والذين في قلوبهم مرض، وفي هذا توجيه للمسلمين على ضرورة المفاصلة الكاملة بين الصف الذي يقفون فيه، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة رسول الله، ولا ينضم إلى الجماعة التي تمثل حزب الله(١).

ولا شك أن في تحالف الإسلاميين مع غيرهم لأجل الانتخابات تضييعًا لهذا الركن الأكبر والقاعدة العظمى الأساسية لإقامة الإسلام، ألا وهي الولاء والبراء؛ والقرآن الكريم في هذه الآيات وغيرها يحذر المؤمنين من موالاة أعداء الله(٢).

ثانيًا: السنة:

ما جاء عنه ﷺ أَنَّهُ أَتَى بَنِي عَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ، فَدَعَاهُمْ إِلَى الله ﷻ، وعرض عليهم نفسه، فقال رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ: بَيْحَرة بْنُ فِرَاسٍ: والله، لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ هَذَا

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن،سيد قطب (٢/ ٩٠٧).

(٢) ينظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام ص ١٣٣.

الْفَتَى مِنْ قُرَيْشٍ، لَأَكَلْتُ بِهِ الْعَرَبَ، ثُمَّ قَالَ: أرأيتَ إِنْ نَحْنُ بَايَعْنَاكَ عَلَى أَمْرِكَ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ الله عَلَى مَنْ خَالَفَكَ، أَيَكُونُ لَنَا الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِكَ؟

قَالَ ﷺ: «**الْأَمْرُ إِلَى الله يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ**». قَالَ: فَقَالَ لَهُ: أَفَتُهدَف نحورُنا لِلْعَرَبِ دُونَكَ، فَإِذَا أَظْهَرَكَ الله كَانَ الْأَمْرُ لِغَيْرِنَا! لَا حَاجَةَ لَنَا بِأَمْرِكَ؛ فَأَبَوْا عَلَيْهِ[١].

وجه الدلالة:

قالوا: يستفاد من هذه القصة أن الاتجاه الإسلامي لا يملك- مهما كان في مرحلة الضعف- أن يتحالف مع الاتجاهات العلمانية على إقامة بديل سياسي، يكونون فيه شركاء؛ لأن معنى هذا إقامة نظام للحكم مزيج من الحق والباطل، وخليط من الإسلام والجاهلية.

وهذا الذي لا سبيل إليه إلا تحت مطارق الضرورات الملجئة، كأن تبدأ المواجهة بالفعل، ويجد المسلمون أنفسهم في مأزق: إما أن تباد خضراؤهم وتُستأصل شأفتهم، وإما قبول هذا العرض؛ فهنا تأتي أحكام الضرورة، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن ينبذوا إليهم عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدراجهم إلى المفاصلة والجهاد. أما أن يقبل الاتجاه الإسلامي بذلك في غير حالات الضرورة الملجئة؛ فذلك الذي تتظاهر الأدلة على رده[٢].

ثالثًا: المعقول، حيث قالوا:إن هذه التحالفات يترتب عليها مفاسد كثيرة، **وذلك من عدة أوجه:**

---

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٥٢)، والسيرة النبوية وأخبار الخلفاء، محمد بن حبان، الكتب الثقافية – بيروت، ط٣- ١٤١٧ هـ، والبداية والنهاية لابن كثير (٣/ ١٣٩، ١٤٠)، تاريخ الطبرى (١/ ٥٥٦).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص ١٤٢.

الأول: تشويه لسمعة الجماعات والأحزاب الإسلامية أمام الجماهير العريضة؛ لما يلتصق بهم من سوءات وممارسات تلك الأحزاب العلمانية التي تحالفت معها، بينما يستغل الأعداء هذه التحالفات لتحسين سيرتهم وتنظيف سمعتهم أمام الجماهير بتحالف الجماعات المسلمة معهم(١).

الثاني: تمييع قضية الإسلاميين في نظر الجماهير، وزوال تفردهم وتميزهم بحملهم قضية أعلى وأشرف وأعظم من كل التشكيلات السياسية الأخرى، التي تريد الحياة الدنيا وحدها، وتتكالب على متاعها، وتعرض عن تحكيم شرع الله تعالى(٢).

الثالث: أن ما يحققه الإسلاميون من تحالفهم مع غيرهم من إصلاحات جزئية عارضة في بعض نواحي الحياة، لا تطيقه الأنظمة الحاكمة ولا تصبر عليه، وسرعان ما تمحوه محوًا، وتبطل آثاره، وتظل آثاره السيئة التي ينشئها وشرُّه أكبر بكثير من النفع الجزئي الذي يتحقق بهذه المشاركة، ولم يحدث مرة واحدة في لعبة الدبلوماسية أن استطاع الدعاة أن يديروا دفة الأمور من داخل التنظيمات السياسية التي يديرها أعداؤهم(٣).

الرابع: أن هذه الأحزاب العلمانية قد أثبت الواقع والتجارب انتهازيتها وكذبها، وأنها تستغل هذه الجماعات والأحزاب الإسلامية فقط مرحليًا، وبمجرد استفادتها منها في تحقيق أهدافها فإنها تقلب لها ظهر المجنِّ، وتتنكب وتتنكر لوعودها لها، وهكذا يقع الإسلاميون في فخ أعدائهم بسهولة!! (٤).

---

(١) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٤٦٥.

(٣) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥.

(٤) ويشهد على ذلك موقف حزب الوفد الليبرالي من وعوده للشيخ (صلاح أبو إسماعيل) وكذا لجماعة الإخوان المسلمين عند تحالفهم معًا في الانتخابات البرلمانية في مصر عام ألف وتسعمائة =

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بمشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية وفق ضوابط، بالسنة والمعقول:

أولًا: السنة:

(١) ما صح عنه ﷺ في حلف الفضول، وهو الحلف الذي عُقد بين قبائل العرب في الجاهلية على نصرة المظلوم[1]، وردع الظالم، وقد شهده النبي ﷺ، وأثنى عليه بعد بعثته، وخصه بأنه لو دُعي إليه لأجاب فقال ﷺ: «**لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا، مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الإِسْلامِ لأَجَبْتُ**»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّ ثناء النبي ﷺ على هذا الحلف الذي شهده قبل بعثته، وإضفاء الشرعية عليه بعد بعثته؛ بقوله ﷺ: «**مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعَى بِهِ فِي الإِسْلامِ لأَجَبْتُ**»- على الرغم من كون من شهده من المشركين- فدلَّ ذلك على أن

وخمسة وثمانين؛ فبعد الاتفاق معهم على دعم الشيخ صلاح والإخوان للحزب وتحالفهم معه، مقابل أن يتقدم الحزب بمطالب إلى المجلس بتطبيق الشريعة الإسلامية- فإذا بفؤاد سراج الدين رئيس الحزب يرفض ذلك بعد الانتخابات، ويقول: «إن حزب الوفد لن يتقدم إلى المجلس بتطبيق الشريعة الإسلامية!!» بل وقيد حركة الإسلاميين المتحالفين معه داخل المجلس لكونهم ينطلقون على خلاف مبادئ الحزب. ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ق١ التجربة المصرية ص٣٢٥-٣٣٥، وينظر أيضًا: الشهادة للشيخ صلاح أبو إسماعيل ص١٧٦، ١٧٥، ٥٩، والإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، محمود عبد الحليم (٢/ ٣٠٢).

(١) قال ابن حجر رحمه الله في سبب قيام هذا الحلف: « ذكروا في سبب ذلك أشياء مختلفة محصلها: أن القادم من أهل البلاد كان يقدم مكة، فربما ظلمه بعض أهلها، فيشكوه إلى من بها من القبائل، فلا يفيد، فاجتمع بعض من كان يكره الظلم ويستقبحه إلى أن عقدوا الحلف، وظهر الإسلام وهم على ذلك »، ينظر: فتح الباري (٤/ ٤٧٣)، وينظر ما تقدم في الحديث عن هذا الحلف ص٣١.

(٢) تقدم تخريجه ص٣١.

الإسلام لا يمنع من التعاون والتعامل مع المخالفين له في العقيدة، إذا كان في تحقيق أغراض مشروعة ومقاصد نبيلة.

وفي هذا التعامل النبوي مع المخالفين له في العقيدة دلالة على سعة الشريعة الإسلامية لتحالف الجماعة المسلمة مع المخالفين لها في الاتجاهات السياسية لإسقاط حكم ظالم مستبد، أو مقاومته بالسبل السياسية، أو تحديد موقف سياسي، على أن ينسجم التحالف ومقاصد الإسلام[1].

(٢) قبول النبي ﷺ الدخول في حماية بعض المشركين وجوارهم، وقبوله نصرتهم له، واستفادته من الأعراف والنظام القبلي السائد آنذاك، وهو نوع من التحالف؛ ومن ذلك:

- **قبول النبي ﷺ نصرة عمه أبي طالب له، وتحالفه ووقوفه معه ضد معاداة قريش**، وقد وصل التحالف إلى أُوَجه حين انضم بنو هاشم وبنو المطلب في خندق واحد للذود عن رسول الله ﷺ وحمايته، و تجسد هذا التحالف في حصار الشِعب؛ حينما اجْتَمَعَتْ قُرَيْشٌ فِي مَكْرِهَا أَنْ يَقْتُلُوا رَسُولَ الله ﷺ عَلَانِيَةً، فَلَمَّا رَأَى أَبُو طَالِبٍ عَمَلَ الْقَوْمِ جَمَعَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُدْخِلُوا رَسُولَ الله ﷺ شِعْبَهُمْ، وَأَمَرَهَمْ أَنْ يَمْنَعُوهُ مِمَّنْ أَرَادُوا قَتْلَهُ، فَاجْتَمَعُوا عَلَى ذَلِكَ، مُسْلِمُهُمْ وَكَافِرُهُمْ، فَمِنْهُمْ مَنْ فَعَلَهُ حَمِيَّةً، وَمِنْهُمْ مَنْ فَعَلَهُ إِيمَانًا وَيَقِينًا.

فَلَمَّا عَرَفَتْ قُرَيْشٌ أَنَّ الْقَوْمَ قَدْ مَنَعُوا رَسُولَ الله ﷺ وَأَجْمَعُوا عَلَى ذَلِكَ، اجْتَمَعَ الْمُشْرِكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ، فَأَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ أَنْ لَا يُجَالِسُوهُمْ، وَلَا يُبَايِعُوهُمْ، وَلَا يَدْخُلُوا بُيُوتَهُمْ، حَتَّى يُسَلِّمُوا رَسُولَ الله ﷺ لِلْقَتْلِ، وَكَتَبُوا فِي مَكْرِهِمْ

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٢٩٦ .

صَحِيفَةً وَعُهُودًا وَمَوَاثِيقَ، لَا يَقْبَلُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَبَدًا صُلْحًا، وَلَا تَأْخُذُهُمْ بِهِمْ رَأْفَةٌ، حَتَّى يُسْلِمُوهُ لِلْقَتْلِ[1].

- **قبوله ﷺ الدخول في جوار المطعم بن عدي بعد وفاة أبي طالب**، والتي غيرت موازين الدعوة الإسلامية ووضعتها أمام تحديات، وبعد عودة النبي ﷺ من الطائف، وقد أعرض عنه أهلها وآذوه وأغلظوا عليه، اختار النبي ﷺ الدخول في جوار المطعم بن عدي عند عودته إلى مكة[2]، وقد حفظ النبي ﷺ لعدي هذا الصنيع؛ فقال في أسارى بدر: «**لَوْ كَانَ الْمُطْعَمُ بْنُ عَدِيٍ حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتْنَى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ**»[3].

وجه الدلالة:

قالوا: في هذا التحالف بين رسول الله ﷺ وعمه أبي طالب دلالة على أنه من حق الجماعة المسلمة أن تقيم تحالفًا مع الآخرين، لتصل إلى أهدافها المشروعة، دون استئصال لوجودها، أو انفراد بها في الساحة، ولكن دون خضوع لأي مساومة تقود إلى التخلي عن هذا الدين[4].

---

(١) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٤/ ٢٠٨)، والسيرة النبوية، ابن هشام (٢/ ١٩٥)، وتاريخ الطبري (١/ ٥٤٩).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٤/ ٣٤٣)، وسيرة ابن هشام (١/ ٣٨١)، والرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري ص١٥٢، وقال الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص١٣٦: لم أجد له سندًا، وقد ذكره بنحوه ابن جرير (٢/ ٨٢-٨٣) بدون سند بقوله: «وذكر بعضهم...» ولعل هذا البعض هو الأموي في مغازيه؛ فقد عزاه إليه الحافظ ابن كثير (٣/ ١٧٣) بدون سند أيضًا.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما منَّ النبي ﷺ على الأسارى أن يخمس (٤/ ٩١)، ح(٣١٣٩). وقال مصطفى البغا في تعليقه على الحديث (٣/ ١١٤٣) -طبعة البغا-: (المطعم بن عدي) هو الذي سعى في نقض الصحيفة التي علقتها قريش على الكعبة وفيها مقاطعة بني هاشم وبني المطلب؛ لأنهم نصروا النبي ﷺ.

(٤) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٢٩٧.

وكذلك فإن دخوله ﷺ في جوار المطعم بن عدي بهدف تأمين شخص النبي ﷺ - وإن لم يكن فيه ضمان لحرية الدعوة الإسلامية، إلا أنه فيه دلالة على شرعية التحالف السياسي بين الجماعة المسلمة وغيرها؛ لتأمين نفسها وحماية أبنائها، أو حتى إضفاء الشرعية السياسية عليها، وتغطية مشاركتها الانتخابية، بخاصة في البلدان التي يحظر فيها نشاطها[1].

(٣) إبرامه ﷺ معاهدة مع اليهود في المدينة، -كما تقدم- في صحيفة المدينة، وكان مما جاء في هذه الصحيفة: «وَإِنَّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ، وَإِنَّ بَيْنَهُمْ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ بَيْنَهُمْ النَّصْحَ وَالنَّصِيحَةَ وَالْبِرّ دُونَ الْإِثْمِ. وَإِنَّهُ لَمْ يَأْثَمْ امْرِئٌ بِحَلِيفِهِ وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ... وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ؛ فَإِنَّ مَرَدَّهُ ﷻ وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ»[2].

وجه الدلالة:

قالوا: إن بنود الصحيفة تدلل على مشروعية التحالف السياسي وفق ضوابط محددة، فهي تقتضي أن يشارك الحلفاء السياسيون للمسلمين بنصيبهم من المال، وتحدد البنود حدود التحالف السياسي بأن يكون التناصر قائمًا بين الفريقين على من حارب أهل هذه الصحيفة.

وكذلك المشاورات السياسية الدائمة، والتخطيط الدائم، والاستفادة من الطاقات، والثقة المتبادلة مع التأكيد على أن كل فريق مسئول عن جماعته وتجمعه

---

(١) ينظر: المرجع السابق ص٢٩٨ .

(٢) ينظر الكلام على صحيفة المدينة ص ٢٤ وما بعدها.

«وَإِنَّهُ لَمْ يَأْثَمِ امْرِئٌ بِحَلِيفِهِ»، وأن النصر للمظلوم مهما كان جنسه أو دينه «وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ»، كل ذلك دون مساومة على أي جزء من الدين، فالإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع «وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ ﷻ وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ ﷺ»[(١)].

(٤) حلف النبي ﷺ مع خزاعة: وهو الحلف الذي عقده رسول الله ﷺ مع خزاعة بعد صلح الحديبية؛ حيث كَانَ فِي صُلْحِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُرَيْشٍ، أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ -دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا- دَخَلَ، فَتَوَاثَبَتْ خُزَاعَةُ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ، وَتَوَاثَبَتْ بَنُو بَكْرٍ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ[(٢)].

وجه الدلالة:

قالوا: يعتبر تحالف النبي ﷺ مع خزاعة والاستعانة بهم فيما هو دون القتال دلالة قوية على شرعية التحالف السياسي مع المخالفين، إذا اقتضت المصلحة ذلك، دون التخلي عن جزء من هذا الدين، فالنبي ﷺ يقبل حلف خزاعة دون شرط واحد، حيث أظهر الموقف الثابت وفق خط الإسلام، الذي لا يعين ظالمًا، وإنما ينصر المظلوم.

وتظهر شرعية التحالف السياسي في هذا الصلح من خلال بنود ميثاقه، وهي من أقوى الأدلة على مشروعيته؛ حيث جاء فيه: «أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ -دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا- دَخَلَ» حيث

---

(١) ينظر: التحالف السياسي في الإسلام منير محمد الغضبان ص ١١٤- ١١٦.

(٢) تقدم تخريجه ص٣٨.

دخلت خزاعة حليفة لرسول الله ﷺ، وكانت تحمل كل مودة وتعاون له، وكانت خزاعة عَيبة[1] رسول الله ﷺ؛ مسلمها ومشركها، لا يخفون عليه شيئًا كان بمكة، وفي المقابل كانت تحمل كلَّ عداء لقريش[2].

وفي هذا دليل على جواز الاستعانة بالمشركين فيما دون القتال، من استنصاح أو تحديد موقف سياسي أو نحوهما.

قال ابن حجر: « وفيه جواز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحهم، وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم، ولو كانوا من أهل دينهم، ويستفاد منه جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهارًا على غيرهم، ولا يعد ذلك من موالاة الكفار ولا موالاة أعداء الله، بل من قبيل استخدامهم وتقليل شوكة جمعهم، وإنكاء بعضهم لبعض، ولا يلزم من ذلك جواز الاستعانة بالمشركين على الإطلاق »[3].

قالوا: فدلت هذه الأحاديث على أن الشريعة الإسلامية فيها سعة لقبول التحالف السياسي مع المشركين، وهو مع الأحزاب العلمانية من باب أولى، إذ إن جُلَّ الأحزاب غير الإسلامية لا تصل إلى درجة الكفر، فالتحالف السياسي مع المخالفين مشروع في كل صوره: من تشكيل كتلة لخوض الانتخابات البرلمانية أو

---

(١) عَيبة الرجل: موضع سره، والذين يأتمنهم على أمره، ينظر: غريب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم (١/ ١٣٨)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن،ط١- ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

(٢) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٣٧)، ونيل الأوطار (٨/ ١٨٨)، والاستيعاب، لابن عبد البر (٣/ ١٤٢٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٣٨).

نحوها، أو تحديد موقف سياسي، أو تشكيل معارضة سياسية، أو التحالف على الإطاحة بنظام ظالم مستبد، ولكن وفق ضوابط شرعية استند إليها النبي ﷺ في تحالفاته.

وشرعية التحالف السياسي لا تقتصر على وجود دولة للمسلمين، فهو مشروع في كل مرحلة إذا اقتضت المصلحة ذلك، سواء كان بعد إقامة الدولة، كتحالف النبي ﷺ مع يهود المدينة وخزاعة، أو في مرحلة الدعوة كتحالفه مع عمه أبي طالب والمطعم بن عدي، وشهوده لحلف الفضول، الذي أثنى عليه بعد بعثته[1].

ثانيًا: المعقول:

قالوا: إن مثل هذه التحالفات؛ هي من جنس التعاون على البر والتقوى؛ لما يترتب عليها من محاربة الفساد ودفعه وتقليله، ورفع الظلم أو تخفيفه، وهذا تؤيده قواعد الشريعة وكلام أهل العلم؛ والأصل في ذلك كله ما تمهد في قواعد الأصول من أن مبنى الشريعة تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، واحتمال المفسدة المرجوحة تحصيلًا للمصلحة الراجحة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنه ما لا يدرك كله لا يترك جلُّه.

وقد تجوز الإعانة على المعصية لا من جهة كونها معصية؛ بل لما تتضمنه من دفع معصية أكبر، كما ندفع الأموال إلى الكفرة نفتدي بها أسرانا من بين أيديهم، وقد أشار إلى هذا المعنى أئمة العلم من قبل.

يقول العز بن عبد السلام: «إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أقلهم فسوقًا، مثل إن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس، وفسق الآخر بانتهاك

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٣٠٢.

حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتضرع للأموال، قدمنا المتضرع للأموال على المتضرع للدماء والأبضاع، فإن تعذر تقديمه قدمنا المتضرع للأبضاع على من يتعرض للدماء، وكذلك يترتب التقديم على الكبير من الذنوب والأكبر، والصغير منها والأصغر على اختلاف رتبها»(١).

وقال في معرض الحديث عن تقديم أقل الأئمة فسوقًا عند تفاوت رتبهم في ذلك: «فإن قيل: أيجوز القتال مع أحدهما لإقامة ولايته وإدامة تصرفه، مع إعانته على معصيته؟

قلنا: نعم دفعًا لما بين مفسدتي الفسوقين من التفاوت، ودرءًا للأفسد فالأفسد.

وفي هذا وقفة وإشكال من جهة أنا نعين الظالم على فساد الأموال دفعًا لمفسدة الأبضاع، وهي معصية، وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبضاع دفعًا لمفسدة الدماء، وهي معصية.

ولكن قد تجوز الإعانة على المعصية، لا لكونها معصية؛ بل لكونها وسيلة لتحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربى على تفويت المفسدة، كما تبذل الأموال في فداء الأسرى الأحرار من المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة...»(٢).

ويقول في موضع آخر: «وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة، وله أمثلة:

منها: ما يبذل في افتكاك الأسارى؛ فإنه حرام على آخذيه مباح لباذليه.

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/ ٨٦).
(٢) ينظر: المرجع السابق (١/ ٨٧).

ومنها: أن يريد الظالم قتل إنسان مصادرة على ماله، فإنه يجب عليه بذل ماله فكاكًا لنفسه.

ومنها: أن يكره امرأة على الزنا ولا يتركها إلا بافتداء بمالها أو بمال غيرها؛ فليزمها ذلك عند إمكانه.

وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعًا لا مقصودًا»(١).

مناقشة أدلة الفريقين:

أولًا: مناقشة أدلة اصحاب القول الأول القائلين بعدم جواز التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية مطلقًا:

أ-مناقشة أدلتهم من الكتاب:

نوقش الاحتجاج بالآيات التي تحذر من موالاة أعداء الله واتخاذهم أولياء وبطانة، على عدم مشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية وفق ضوابط، على النحو التالي:

أولًا: أن النهي في الآيات لم يتطرق إلى مسألة التحالف السياسي وفق ضوابط وفي ظل الولاء للإسلام وأهله، وإنما الذي نهي عنه هو اتخاذ أعداء الله ورسوله أولياء من دون المؤمنين، وتقديم ولايتهم والتحالف معهم على الولاء لله ورسوله.

ويدل على ذلك ما جاء في سبب نزول الآيات يظهر أن الحكم ليس على

---

(١) ينظر: المرجع السابق (١/ ١٢٩).

أساس التحالف، فقد نزلت هذه الآيات في المنافقين، وبخاصة في رأس النفاق عبد الله بن أبي الذي أبى إلا الوقوف بجانب أوليائه من بني قينقاع، التي نقضت ما بينها وبين رسول الله ﷺ.

فعَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: لَمَّا حَارَبَتْ بَنُو قَيْنُقَاعٍ رَسُولَ الله ﷺ، تَشَبَّثَ بِأَمْرِهِمْ عَبْدُ الله بْنُ أُبَيٍّ، وَقَامَ دُونَهُمْ.

ومَشَى عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ، وَكَانَ أَحَدَ بَنِي عَوْفِ بْنِ الْخَزْرَجِ مَنْ لَهُ حِلْفُهُمْ مِثْلُ الَّذِي لَهُمْ مِنْ عَبْدِ الله بْنِ أُبَيٍّ، فَخَلَعَهُمْ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ، وَتَبَرَّأَ إِلَى الله وَإِلَى رَسُولِهِ مِنْ حِلْفِهِمْ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ الله أَتَبَرَّأُ إِلَى الله وَإِلَى رَسُولِهِ مِنْ حِلْفِهِمْ وَأَتَوَلَّى الله وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ، وَأَبْرَأُ مِنْ حِلْفِ الْكُفَّارِ وَوَلَايَتِهِمْ.

فَفِيهِ وَفِي عَبْدِ الله بْنِ أُبَيٍّ نَزَلَتِ الْآيَاتُ فِي الْمَائِدَةِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١] الْآيَةُ »[1].

فعبد الله بن أُبيٍّ تخلى عن ولاية رسول الله ﷺ، وأعلن ولايته للذين نقضوا العهد، وحاربهم رسول الله ﷺ انطلاقًا من حلفه قبل الإسلام، بينما وقف عبادة بن الصامت رضي الله عنه موقفًا أصيلًا، وقد كان له من الحلف ما كان لابن أبي.

فالقضية إذن ليست في أصل التحالف مع اليهود والنصارى، إنما هي في الذين يخرجون عن صف القيادة المسلمة والدولة المسلمة، فيحالفون أعداءها

---

(١) أخرجه ابن إسحاق في المغازي (٢/ ٤٢٩،٤٢٨) ومن طريقه الطبري في جامع البيان (٨/ ٥٠٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (٣/ ١٧٥،١٧٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١١٥٥/ ٦٥٠٦). وضعَّف إسناده مؤلفا الاستيعاب في بيان الأسباب (٢/ ٥٩) لإرساله.

الذين يحاربونها، ويعملون لصالحها ضد مصلحة الدولة المسلمة، وهي الجريمة التي يطلق عليها اليوم في المفهوم الحديث: جريمة الخيانة العظمى في التآمر والتجسس لصالح العدو، ويتولون أعداء الله ورسوله ﷺ، ويتخلون عن الولاية للجماعة المسلمة والدولة المسلمة.

ولا أدل على ذلك من أن نزول هذه الآيات لم يلغ حلف رسول الله ﷺ مع يهود بني النضير ويهود بني قريظة، الذين لم ينقضوا العهد بعد، وهل يعقل أن يمضي النبي ﷺ في حلفه مع اليهود أربع سنين أخرى، والآيات تنزل في أصل الحلف؟![1].

ب- مناقشة أدلتهم من السنة:

نوقش احتجاجهم برفضه ﷺ عقد حلف مع بَنِي عَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ، لما ترتب عليه من إملائهم على المسلمين شروطًا باطلة، بأن هذا خارج محل النزاع؛ حيث إن الحديث عن تحالف سياسي بضوابط لا ينشأ عنه إقامة نظام للحكم يمثل مزيجًا من الحق والباطل، وخليطًا من الإسلام والجاهلية.

ج- مناقشة أدلتهم من المعقول:

-**أما قولهم: إنه يترتب على هذه التحالفات تشويه لسمعة الجماعات والأحزاب الإسلامية أمام الجماهير العريضة؛ فنوقش**: بأن التشويه إنما ينشأ إذا كان هذا التحالف نشأ دون مراعاة ضوابط شرعية، ودون مراعاة لواقع تلك الأحزاب وتاريخها؛ فإذا تحققت هذه الضوابط وفي ظل ممارسات راشدة وواعية للجماعات والأحزاب الإسلامية، والتزامها بما أخذته على نفسها من عهود ووعود؛ فلا شك أنها ستكون بمنأى عن هذا التشويه.

---

(١) ينظر: التحالف السياسي في الإسلام، منير الغضبان ص ١٣٣.

كما أنه ليس في التحالف تنظيف لسمعة المخالفين، إذ إنه لا يُعدُّ ولاء، إنما هو التقاء على بعض الأهداف المرحلية التي لا يتسنى للدعاة أن يحققوها بدونه.

- **وأما قولهم: إنه يترتب عليها تمييع قضية الإسلاميين في نظر الجماهير، وزوال تفردهم وتميزهم؛ فنوقش:** بأن في هذا مبالغة وإغفالًا للواقع، حيث إن خط الجماعات والأحزاب المسلمة واضح من خلال منهج الإسلام القويم الذي تسير وفقه، وفي هذا يكون التميز بين المسلم وغيره، خاصة مع اشتراط أن هذا التحالف لا يكون إلا وفق ضوابط شرعية، من أهمها ضمان المصلحة التي يقررها أهل العلم في تلك الكيانات مع بقاء الهيمنة لهم فيه.

-وأما قولهم: إن ما يحققه الإسلاميون من تحالفهم مع غيرهم من إصلاحات جزئية عارضة، لا تطيقه الأنظمة الحاكمة ولا تصبر عليه، وسرعان ما تمحوه محوًا، وتبطل آثاره، فنوقش: بأننا لا نسلم بهذا، فتجارب التحالف السياسي التي خاضتها الجماعات المسلمة مع غيرها ـ كما في مصر والسودان واليمن[1] ـ تظهر بوضوح مدى المصالح التي حققها الدعاة من ترسيخ وجودهم في المجتمع، والحيلولة دون استئصالهم، وإيجاد واقع سياسي متميز، يتسنى لهم من خلاله نشر فكرهم، وبناء قاعدة إسلامية صلبة تؤثر في واقع الحياة وغيرها.

ولا ينكر أن أغلب الأنظمة الحاكمة لاتطيق مثل هذه الممارسة، فالصراع بين الحق والباطل قائم في كل الأحوال، وتحقيق مثل هذه المصالح بالتحالف أولى من فقدها، بل قد يجد الدعاة أنفسهم مضطرين إلى التحالف أمام خيارات

---

(١) ينظر: الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة، ملف (الإخوان المسلمون إلى أين)، محمد بن المختار الشنقيطي (الجزيرة نت http://www.aljazeera.net).

ومنعطفات دقيقة، كما أنه ليس بالضرورة أن يمثل التحالف خطرًا على الأنظمة الحاكمة يدفعها إلى الانقلاب على هذه الجماعات وتلك الأحزاب، فقد يكون التحالف انتخابيًا، أو لتشكيل معارضة سياسية، أو تحديد مواقف، ونحو ذلك مما لايمثل تهديدًا مباشرًا لكيانها.

وفي كل الأحوال فالتحالف لا يكون إلا بعد دراسة مستفيضة بين العلماء و أهل الحل والعقد في تلك الجماعات والأحزاب، وتستند إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد[1].

يقول المفكر الإسلامي محمد أحمد الراشد ـ مبينًا دقة وحساسية التحالف السياسي في إطار الإخوان المسلمين ـ: «وأما الاجتهاد الجماعي للإخوان المسلمين، فهو يكتفي بجعل عملية التحالف مع حزب كافر إحدى القضايا الحساسة الثلاث التي ليس للقيادات القطرية حق في الجزم بها، وإنما ألزمت اللائحة قيادات الأقطار أن تستأذن مكتب الإرشاد بذلك، وهذا اجتهاد حسن فيه احتياط وافر، فباب التحالف مفتوح غير مغلق، ولكن لا بد من إقراره من أعلى المستويات القيادية، طمعًا في تقليل احتمالات الخطأ»[2].

-وأما قولهم: **إن هذه الأحزاب العلمانية قد أثبت الواقع والتجارب انتهازيتها وكذبها، وأنها تستغل هذه الجماعات والأحزاب الإسلامية فقط مرحليًا، فنوقش:** بأن هذا يحتم مزيد بحث وتنقيب ودراسة لأحوال الأحزاب التي يراد التحالف

---

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٣٠٥-٣٠٦بتصرف.

(٢) ينظر: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، محمد أحمد الراشد (٤/ ٢٨١).

معها، وأن تأخذ الأحزاب والجماعات المتحالف معها الضمانات الكافية لإلزامها بالوفاء بالتزاماتها، وألا يُكتفى بالكلام المرسل والوعود الشفهية، ولايعني ذلك القول بعدم مشروعية هذا التحالف مطلقًا حتى مع الأخذ بهذه الضوابط.

ثانيًا: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية بضوابط:

أ-مناقشة أدلتهم من السنة:

(١) نوقش احتجاجهم بما صح عنه ﷺ في حلف الفضول، على مشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية؛ بأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن هذه الأحزاب العلمانية لم تقم ابتداء لرفع الظلم عن المظلومين أو لإسقاط حاكم ظالم، وإنما قامت لأجل إعلاء مبادئها الرافضة لهيمنة الشريعة، وأن يكون لها السلطان.

وأما ما تعلنه غير ذلك من أهداف نبيلة مشروعة، فلايعدو أن يكون تصريحات إعلامية لنيل رضا الجماهير، واسترضاء وجذب الأحزاب والجماعات الإسلامية، ثم سرعان ماتتراجع عن وعودها تلك، والواقع خير شاهد على ذلك[1].

وأجيب على هذه المناقشة: بأننا لاننكر وقوع هذه الحالات، كما لايمكن تعميمها؛ ولاشك أن في الشر خيارًا، كما أن في الخير خيارًا، والمفاسد درجات وأنواع، ويقع عبء دفعها أو تقليلها، واختيار أقلها شرًا على أهل الحل والعقد في تلك الأحزاب والجماعات، وفق ما تضعه من ضوابط شرعية، تدعم تقليل

---

(١) ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية؛ دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبد الغني الرحال، (١/ ٣٦٠-٣٦٣)، المؤتمن للنشر والتوزيع-الرياض، ط١- ١٤١٣هـ، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ق١ التجربة المصرية ص٣٢٥-٣٣٥، والشهادة للشيخ صلاح أبو إسماعيل ص ١٧٥، ٩٥، ١٧٦.

المفاسد وترشيد اختيارات ذلك التحالف.

(٢) وأما احتجاجهم بقبول النبي ﷺ الدخول في حماية بعض المشركين وجوارهم، وقبوله نصرتهم له، وهو نوع من التحالف؛ فنوقش على النحو التالي: بأن **قبول النبي ﷺ نصرة عمه أبي طالب له ووقوفه معه ضد معاداة قريش، وكذلك** دخوله ﷺ في جوار المطعم بن عدي، بعد وفاة أبي طالب، ليس هذا من جنس التحالف السياسي المراد الاستدلال له؛ وغاية ما يستفاد من ذلك هو مشروعية استفادة تلك الجماعات وهذه الأحزاب من الأعراف والنظم السائدة والمتاحة لتوفير الحماية لهم، وإعطائهم مساحة من حرية التحرك وتأمين الدعوة؛ بشرط ألا تحول هذه الأعراف وتلك النظم دون إبلاغ دين الله، أو يترتب عليها تشويه للمنهج أو تزييف له؛ فأين هذا من هذه التحالفات السياسية مع الأحزاب العلمانية، التي تلزم هذه الجماعات وتفرض عليها بموجب ذلك ألا تصدع بكثير من الحق لمصادمته لمبادئ تلك الأحزاب العلمانية وأهدافها؟!.

وأجيب على هذه المناقشة: بأننا لا نقر مشروعية أي تحالف سياسي يترتب عليه إقرار الباطل أو تشويه الحق وتزويره، ولذلك فإن شرط مشروعية هذا التحالف أن يكون وفق ضوابط شرعية تحقق ذلك، ولايمنع عدم إمكانية الصدع بكل الحق، وتعذر الدعوة إلى إزالة كافة صور الظلم والفساد- لايمنع ذلك أهمية العمل على الصدع ببعض الحق المتيسر، وتقليل ودفع بعض الظلم، وما لايدرك كله لايترك جلُّه.

فلايوجد ما يمنع من استفادة هذه الجماعات من الخيارات المتاحة لتصل إلى أهدافها المشروعة، دون استئصال لوجودها، أو انفراد بها في الساحة، بشرط عدم

خضوعها لأي مساومة تقود إلى التخلي عن هذا الدين.

(٣) وأما احتجاجهم بإبرامه ﷺ معاهدة مع اليهود في المدينة، في صحيفة المدينة، وما جاء فيها، فنوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ حيث إن سلطان الدولة ومرجعيتها وإمامها، في ظل هذه الوثيقة، كله للمسلمين وللرسول ﷺ، وكلمة المسلمين هي العليا، والأمر إلى الله ورسوله، كما نصت على ذلك بنود الصحيفة، فأين هذا من واقع المسلمين اليوم؛ حيث لا دولة ممكنة، ولا شريعة محكمة، ولا إمام عادل يقود الأمة بكتاب الله وسنة رسوله، والكلمة العليا إنما هي لسلطان وأحزاب ونظام لايعترف بمرجعية الشريعة، ولا أحقيتها في أن تهيمن على الحياة، وتجد الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها خاضعة لهذا النظام وسائرة في ركابه؟!!

وأجيب على هذه المناقشة: بأن المقصود بيان أن بنود الصحيفة تدلل على مشروعية التحالف السياسي وفق ضوابط محددة، وإذا جاز عقد مثل هذا التحالف في ظل استغناء المسلمين وتمكنهم مع عدم حاجتهم الملحة إليه؛ فقد تكون الحاجة إلى مثل ذلك أشدَّ مع ضعف المسلمين ومحاولة إقصائهم، مادام كان ذلك وفق ضوابط محددة تمنع أي مساومة على أي جزء من الدين.

(٤) وأما احتجاجهم بحلف النبي ﷺ مع خزاعة، فنوقش:بأن خزاعة كان أكثرهم مسلمين، كما قال ابن تيمية: «ودخلت خزاعة في عقده، وكان أكثرهم مسلمين، ودخلت بنو بكر في عهد قريش؛ فصار هؤلاء كلهم معاهدين، وهذا مما تواتر به النقل، ولم يختلف فيه أهل العلم»[1].

---

(١) ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ (٢/ ٢١٧)، وفي ص٤٧ من الجزء ذاته: «النبي ﷺ لما فتحت مكة وأراد أن يشفي صدور خُزاعة - وهم القوم المؤمنون - من بني بكر الذين

ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن هناك روايات أخرى كثيرة تدل على أنهم كانوا مشركين(١).

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه على فرض التسليم بذلك؛ فيبقى أن الراية العليا والكلمة النافذة كانت للمسلمين؛ ولم يكن المسلمون المتحالفون مع خزاعة آنذاك مجرد أناس مستضعفين، بل كان مع دولة لها كيانها واحترامها وهيبتها؛ومن ثمَّ فإن الأمر يختلف عن واقع المسلمين اليوم كما تقدم.

إضافة إلى ذلك فإن خزاعة كانت تحمل كل مودة وتعاون للنبي ﷺ، حيث كانت خزاعة موضع سرِّ رسول الله ﷺ مسلمها ومشركها، لا يخفون عليه شيئًا كان بمكة، وفي المقابل كانت تحمل كلَّ عداء لقريش.

وأجيب على هذا الاعتراض: إن الأمر يدور مع المصلحة التي يقررها أهل العلم، وفي استعانته وتحالفه ﷺ مع خزاعة والاستعانة بهم فيما هو دون القتال؛ دلالة قوية على شرعية التحالف السياسي مع المخالفين، إذا اقتضت المصلحة ذلك، دون التخلي عن جزء من هذا الدين، ووفق ضوابط شرعية، وبشرط أن يؤمن جانب تلك الأحزاب العلمانية المتحالف معها.

كما قال ابن حجر: « وفيه جواز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة، إذا دلت القرائن على نصحهم، وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم،

قاتلوهم، مكّنهم منهم نصف النهار أو أكثر مع أمانه لسائر الناس». و ينظر أيضًا: الإسلاميون وسراب الديمقراطية؛ دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبد الغني الرحال، (١/ ٣٦٤-٣٧٣). وينظر ما تقدم ص٨٣٩.

(١) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، للقِنَّوجي (٢/ ٧٢٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د.محمد شبير ص٢٨٧.

ولو كانوا من أهل دينهم... »[1].

وهذا يدل على أن الشريعة الإسلامية فيها سعة لقبول التحالف السياسي مع المشركين، وهو مع الأحزاب العلمانية من باب أولى، إذ إن جُلَّ الأحزاب غير الإسلامية لا تصل إلى درجة الكفر.

ب-مناقشة أدلتهم من المعقول:

أما قولهم: إن مثل هذه التحالفات هي من جنس التعاون على البر والتقوى؛ لما يترتب عليها من محاربة الفساد ودفعه وتقليله، ورفع الظلم أو تخفيفه؛ **فنوقش**: بأن التجارب المعاصرة قد أثبتت خلاف ذلك، وما حصل من مصالح فإنما هي مصالح جزئية لاترقى إلى المفاسد الكلية الواقعة؛ من تمييع الحق، وتلميع الباطل، وتشويه الدعاة وإظهار ضعفهم وعجزهم، مع اضطرارهم إلى تنازلات خطيرة.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن شرط مشروعية هذا التحالف هو ألا يؤدي إلى شيء من هذه المفاسد، وإذا كانت بعض التجارب المعاصرة قد أخفقت نتيجة لعدم وضع ضوابط وشروط لهذه التحالفات؛ فلا يعني ذلك استمرار هذا الإخفاق مع كل تجربة، إذا وضع القائمون عليها هذه الضوابط الصارمة موضع التنفيذ والاعتبار.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث أن القولين كليهما موضع نظر، والأمر يحتاج إلى تفصيل، ولايمكن إطلاق القول بالجواز أو المنع دون اعتبار واقع هذه الجماعات، وطبيعة

---

(١) ينظر: فتح الباري (٥/ ٣٣٨).

الشعوب، واختلاف الظروف المعاصرة لكل دولة، وكذلك طبيعة الأحزاب العلمانية وتوجهاتها، **وإن كان يمكن تحديد مجموعة من المحددات والضوابط العامة للقول بالمشروعية، أو عدمها، ومن ذلك:**

- **أن ما كان من هذه التحالفات على تحقيق أمر مشروع، التقت مصلحة** الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذل البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة؛ فاستباح بيضتهم أو بصدد أن يفعل ذلك، **ولم يتضمن التزامًا على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه؛ فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.**

ويبقى النظر بعد ذلك في دراسة جدواه ومدى ما يمكن أن يحققه من مصلحة أو يدفعه من مفسدة، وفي ضوء نتيجة هذه الموازنة تكون الفتوى لصالح هذا التحالف أو ضده، فهو إذن على هذا النحو مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتتقرر شرعيته في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد والعبرة فيه لما غلب.

- **أن أما ما كان من هذه التحالفات على أمر غير مشروع** مثل الإعانة على الظلم، أو تدعيم نظم الجور، أو إطالة أعمار السياسات غير الإسلامية، أو إضفاء مشروعية زائفة على نظم غير مشروعة، أو إعطاء صبغة إسلامية مزورة لأعمال وممارسات لا إسلامية، **أو تضمن التزامًا يضر بالمسلمين أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين فهذا هو التحالف الممنوع**، الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده[1].

---

(١) ينظر: التعددية السياسية، د.صلاح الصاوي ص١٤١ - ١٤٢، وهل الإسلام هو الحل؟ د.محمد عمارة ص٩٢.

- **أن حال السعة والاختيار يختلف عن حال الشدة والاضطرار**؛ ففي أحوال الضرورات الملجئة، التي يجد المسلمون أنفسهم فيها أمام خيارين: إما أن تباد خضراؤهم وتستأصل شأفتهم، وإما قبول هذا العرض، قد يسع هذه الجماعات قبول مثل هذه التحالفات، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن ينبذوا إلى هذه الأحزاب العلمانية عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدراجهم إلى المفاصلة والجهاد.

- **لابد عند عقد التحالفات من التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم**، وأنهم قادرون على المحافظة على ذواتهم، فالتحالفات التي عقدها النبي ﷺ كانت شوكة المسلمين فيها ظاهرة، وهيمنة الإسلام متحققة[١].

وكذلك لابد من أن تكون القيادة الإسلامية على درجة من القوة والكفاءة والحنكة، وأن يكون الجنود على أعلى درجة من الانضباط والطاعة؛ فالتحالف مع الآخرين من شأنه أن يربك أفراد الجماعة الإسلامية، فقد تصدمهم حقيقة تحالف الجماعة المسلمة النظيفة الطاهرة مع غيرها[٢].

- **يلزم قبل عقد أية تحالفات مع ألأحزاب غير الإسلامية أن تتم دراسة ميدانية تستطلع فيها الجماعة المسلمة قدراتها**، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، فإذا دلت هذه الدراسة أنها تقف عند منعطف هام، وأنه يلزمها بعض التحالفات لاجتيازه كان من الضروري أن تفعل ذلك.

ويلاحظ أن التحالفات التي عقدها النبي ﷺ مع الآخرين كانت لتغطية

---

(١) ينظر: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى الطحان ص٣٨-٣٩، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٣١١.

(٢) ينظر: الفكر الحركي، مصطفى الطحان ص٤٠-٤١، والمشاركة في الحياة السياسية، د.مشير المصري ص٣١٣-٣١٤.

منعطف كبير في حياة الجماعة المسلمة، فتحالفه مع أبي طالب كان لحماية الدعوة والداعية، وحلفه مع اليهود في المدينة كان لحماية الدولة في بداية عهدها، وحلفه مع قريش في الحديبية كان للاعتراف بالدولة المسلمة كقوة حقيقية على مساحة الجزيرة العربية، والانطلاق بالدعوة نحو آفاق عالمية خارج الجزيرة[1].

- **يجب التأكيد على ألا تكون في هذه التحالفات مع هذه الأحزاب العلمانية موالاة ولا تودد لها،** ولا تكون مناصرتها من أجل إعزازها ورفع شأنها، بل من أجل رفع الظلم عن المسلمين فحسب[2].

ومن خلال اعتبار هذه الضوابط من عدمه يمكن القول بمشروعية تحالف الأحزاب الإسلامية مع الأحزاب والهيئات الأخرى من عدمه، سواء كانت هذه الأحزاب مناصرة للفكرة الإسلامية أو معادية لها.

مسألة: هل يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف مع سائر الاتجاهات السياسية القائمة لإقامة بديل سياسي يكون الحكم فيه ديموقراطيًا؛ أي يترك الأمر في تحديده إلى الأمة؟

طُرح هذا السؤال على مجموعة من الباحثين والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، وتفاوتت رؤاهم وآراؤهم حوله:

فأجاب بعضهم بالنفي؛ معتبرًا أن هذا معناه القبول بحاكمية الأغلبية، التي قد تزيف إرادتها، وتختار غير الإسلام، ومعناه كذلك الإقرار لهذه الأغلبية بالحق

---

(١) ينظر: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى الطحان ص٣٨-٣٩، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير المصري ص٣١١.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي ص٢٥١.

في التشريع المطلق، وقبول كل ما يصدر عنها من تشريعات، مهما كانت مخالفة لشرع الله، أو أننا سنغدر بالمواثيق، ولا يصلح في ديننا الغدر[١].

بينما ذهب آخرون إلى القبول والتعويل على رغبة الجماهير وإرادتهم[٢].

وذهب فريق ثالث من هؤلاء الباحثين إلى التفصيل؛ معتبرًا أن إطلاق القول بالرفض كإطلاق القول بالقبول؛ كلاهما موضع نظر.

ووجه الاعتراض على إطلاق القول بالمنع أو الجواز عند أصحاب هذا القول:

أن المجتمعات ليست سواء؛ فمنها ما لا يزال على ولائه للإسلام واستمساكه بتحكيم شريعته، ولو أتيحت له لحظة اختيار ما ابتغى بالإسلام بدلًا ولا عن شريعته حولًا، ومنها ما استفحلت فيه أدواء العلمانية وتفشت في أوصاله ومسخت هوية أبنائه.

واعتبر هذا الفريق أن المجتمعات ليست سواء، ورأى أن الديمقراطية البديلة كذلك ليست سواء:

فهناك الديمقراطية الصورية التي تضفي طلاء من الذهب على الأغلال،

---

(١) ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية، عبد الغني الرحال، (١/ ٥٦-١٠١)، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص١٣٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص ١٤٣.

(٢) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٨٠، و أشواق الحرية لمحمد الهاشمي ص٧٩-٨٩، نقلًا عن: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص١٠٢-١٠٣، و ينظر كلام الأستاذ محفوظ النحناح رئيس حركة مجتمع السلم الجزائرية (حماس)؛ حيث قال: «حركة حماس تنبذ العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة والبقاء فيها وتلتزم بفكرة التداول على السلطة، وضرورة الأخذ برأي الأغلبية واحترام الأقلية». ينظر: رجل الحوار، لمحفوظ النحناح، إعداد إبراهيم عمر ص٢٦، دار وحدة عيسات ادير- الجزائر، ط١- ١٩٩٥م.

ويتوارى خلفها أئمة الكفر والطغيان في دول ما يسمى بالعالم الثالث، لاسيما الإسلامية منها؛ فليس لها من الديمقراطية إلا اسمها، ولا من الحرية إلا ادعاؤها، وكل شيء فيها يجري على النقيض.

وهنالك الديمقراطية الفعلية؛ كتلك التي تمارسها المجتمعات الغربية، وهي وإن كانت تشكل الرأي العام الذي يشكل بدوره إرادة الأفراد، ولكنها في النهاية لا تزور النتيجة ولا تعبث بصناديق الانتخابات، فهي تؤثر بإعلامها على اختيارات الأفراد، ولكنها لا تختار لهم في النهاية، بل تتركهم وما يريدون.

وكما أن المجتمعات ليست سواء؛ فالحركات الإسلامية ليست سواء كذلك، فهناك الحركات الإسلامية الناشئة التي لا تملك رصيدًا شعبيًا ولا تغلغل لها في أوساط الأمة، وهناك الحركات الإسلامية الضاربة بجذورها في أعماق الأمة والتي تملك أن تؤثر في قرارها عند الاقتضاء.

وبناء على هذا التفاوت في واقع المجتمعات، وواقع الديمقراطيات، وواقع الحركات الإسلامية، تتفاوت الإجابة على هذا السؤال.

واشترط أصحاب هذا الرأي لقبول التحالف في مثل هذه الحال: ضمان بقاء ولاء هذه المجتمعات للإسلام، واستمساكها بتحكيم شريعته، وأن تكون الديمقراطية المقترحة مما يغلب على الظن أنها ديمقراطية فعلية، لا تزيف إرادة الأمة، ولا تصادر اختيارات الشعوب.

واعتبر أن القول بالمنع -في ظل هذه الضمانات- من القبول بالتحالف مع الغير؛ لإيجاد بديل سياسي يترك فيه الحكم للأغلبية؛ نوعًا من التفريط وإضاعة لفرصة سنحت قد تقيم الإسلام بأدنى خسارة وتضحيات ممكنة.

أما إذا كانت المجتمعات قد تخلت عن تمسكها بتحكيم الشريعة، واعتقدت أن هذا يسعها، وأن الأمر راجع إلى اختيارها وحدها، وانسلخت من دينها وباضت فيها العلمانية وأفرخت، أو كانت الديمقراطية المقترحة من جنس ديمقراطيات ما يسمى بالعالم الثالث؛ فقد رأى أصحاب هذا الاتجاه أن القبول بهذا الاقتراح في هذه الحال نوع من المجازفة؛ لأنه يكرس الضلالة القادمة، ويخلع عليها قناعًا من الشرعية.

لكن لايرى أصحاب هذا الرأي مانعًا من القبول بالتحالف في مثل هذه الحال أيضًا، إذا كانت الحركة الإسلامية لها من الامتداد والفاعلية والقدرة على التغلغل والتأثير ما يمكنها من توجيه قرار الأمة والدفع بها نحو اختيار الإسلام، والقدرة على إبطال التلبيس الذي ينسجه حولها الخصوم، بشرط أن تكون الديمقراطية المقترحة فعلية، فإن كانت مزيفة؛ فلا وجه للقبول في جميع الأحوال.

كما يرى أصحاب هذا الرأي أهمية الموازنة والمقارنة بين الواقع القائم والبدائل المتاحة، وأيها أقل ضررًا وسوءًا على الإسلام وأهله، وعلى حرية الدعوة.

فلو كان الواقع القائم قد أوفى على الغاية في القهر والتسلط ومصادرة الحريات والتضرع في الدماء والأموال والأعراض، أو كان البديل المنشود في أسوأ أحواله لن يبلغ هذه الدرجة من القسوة والسوء؛ فإنه وإن لم يكن إسلاميًا فسيكون مجتمعًا حرًا يتيح الحرية لكافة الأيدولوجيات ومن بينها الإسلام، فيستطيع الدعاة إلى الله أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت الكلمة مصادرة، ويستطيعون أن ينطلقوا في الدعوة إلى الله بعد أن كانت الدعوة مصادرة، ويستطيعون أن يعيشوا بالإسلام بعد أن كان الإسلام جريمة يعاقب عليها ويفتتن الناس بسببها، فيرون أنه لا مبرر لرفض هذا البديل بدعوى أنه لا يريد إلا

محض الإسلام؛ حيث إنه خطوة على طريق استعادة الهوية والتمكين للإسلام[1].

ولاشك أن هذا التفصيل له وجه من النظر والاعتبار، وفيه اعتبار لقواعد المصلحة والمفسدة، والتفريق بين حال السعة والاختيار وحال الضرورة والاقتهار.

فليست المقابلة بين الإسلام وبين هذا البديل الديمقراطي، ولو كانت المقابلة على هذا النحو لحسمت القضية على الفور، ولكن المقابلة بين النظام القائم بجبروته وطغيانه، وبين البديل المقترح بحرياته وضماناته، هكذا تكون المقابلة؛ لأن الفرض أننا عاجزون عن إقامة الإسلام، وإلا فإن من كان قادرًا على إقامة الإسلام فليقمه على الفور، ولا داعي للدخول في كل هذه الموازنات!!

وإذا كنا عاجزين عن إقامة الإسلام على الفور، وكانت المقابلة والمفاضلة بين نظامين أحدهما تُستباح فيه الحرمات، وتُجرم فيه الدعوة إلى الله، ويُسام فيه المؤمنون والمؤمنات سوء العذاب، وبين نظام آخر تُصان فيه الحقوق والحريات؛ فإن نتيجة المفاضلة تكون لصالح هذا الأخير ولا شك.

ولعل هذه الحال قريبة الشبه بحال هجرة المسلمين إلى الحبشة، حيث كان بالحبشة ملك لا يظلم عنده أحد، مع اجتماع نظام مكة ونظام الحكم في الحبشة في صفة الكفر، وإنما كان الفارق المؤثر هو أن مكة يومئذ كانت تسوم المؤمنين سوء العذاب، أما الحبشة فقد كانت دار أمن لا يظلم فيها أحد، فهاجر إليه المستضعفون أفواجًا بعد أفواج.

والأصل في ذلك كله ما تمهد في قواعد الأصول من أن مبنى الشريعة تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، واحتمال المفسدة المرجوحة تحصيلًا للمصلحة الراجحة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنه ما لا يدرك كله لا يترك جلُّه.

مع التأكيد على أن هذه الموازنات حمَّالة ذات أوجه، وأنها من دقائق الفقه

---

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٣-١٤٦ بتصرف.

وحقائقه وأغواره؛ فهي مزلة أقدام ومدحضة أفهام، ومن ثم فقد اختص بها أهل الحل والعقد عند غياب الإمام الشرعي، وكذلك يرجع فيها إلى اجتهاد أهل الاجتهاد والنظر من قادة تلك الجماعات والأحزاب الإسلامية، مع الأخذ في الاعتبار مجموعة من الضوابط كما تقدم.

كما أنها من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغير الحكم فيها تبعًا لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطًا بالضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها، أو المنفعة الظاهرة المأمونة.

ومن ثمَّ فإن القول بالمنع أو بالقبول يحتاج إلى تدبر وروية ومشاورة؛ وعلى القائمين على الأمر في التيار الإسلامي ممن يضطلعون -بحكم مواقعهم- بهذه الاجتهادات وتنتهي إليهم مسئولية البت فيها؛ ألا يستبدوا فيه بقرار قبل استفراغ الوسع في الشورى وطلب النصيحة من كل قادر على إسدائها من أهل العلم وأهل الخبرة.

و يجب عليهم أن يدركوا أنهم يعالجون أمرًا يحدد مستقبل العمل الإسلامي ومستقبل الأمة كلها من ورائه، ورب قرار راشد يُتخذ في هذا المجال يقفز بالعمل الإسلامي سنوات إلى الأمام، وعلى النقيض من ذلك رب قرار أهوج يجهض مسيرته ويرمي بها إلى الوراء بضعة عقود!!

وكم من مغلق لهذا الباب بالكلية، وما درى أنه يعطل على الأمة كثيرًا من المصالح الشرعية، وكم من فاتح لهذا الباب على مصراعيه وما درى أنه يدخل في دين الله ما ليس منه!! ويميع القضية الإسلامية ويدخلها في عالم المزايدات والمساومات.

* * *

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، وبرحمته وعفوه تُغفر الزلات، وتُذلل العقبات، أما بعد؛ فقد ظهر من دراسة الباحث لموضوعات هذه الرسالة مجموعة نتائج مهمة؛ يمكن إجمال أهمها فيما يلي:

(١) «الأحلاف العسكرية» بالمعنى الإضافي، هي: «المعاهدات والمعاقدات بين جيوش اتفق أطرافها على النصرة بالقوة». وبالمعنى اللقبي هي: «المعاقدة على التناصر والتعاون في القتال». وهي عند الفقهاء: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصرة والنجدة والمعاضدة عند حاجة أحدهما إلى ذلك»

(٢) «الأحلاف السياسية» بالمعنى الإضافي، هي: «المعاهدات والمعاقدات بين الولاة والرؤساء على التعاون فيما فيه صلاح الرعية». وبالمعنى اللقبي، هي: «المعاهدات والمعاقدات على التناصر والتعاون السلمي بين فئتين أو أكثر».

(٣) تتعدد صور الأحلاف وتصنيفها وأنواعها وفق عدة اعتبارات ومعايير، دون أن يكون لأي من هذه المعايير أو التصنيفات خصوصية أو أفضلية مطلقة على غيرها.

(٤) مشروعية تقسيم المعمورة إلى دارين أو أكثر وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، والمعقول.

(٥) التأكيد على ضرورة مراجعة مفردات قضية تقسيم الديار المتشابكة والشائكة، من خلال الهيئات والمجامع العلمية المعاصرة، وفي ضوء معطيات وآليات الاجتهاد الجماعي؛ بعيدًا عن الرضوخ لضغوط الواقع، وأن يكون الهدف الأبرز هو المواءمة بين مقتضيات مقاصد الشريعة ومصالح أمة الإسلام، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الأمة.

(٦) مناط الحكم على الدار هو تحقق ظهور الأحكام والغلبة والسلطة، وهذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها، وأعمال الإمام أو الحاكم أو السلطان السياسي.

(٧) دار الإسلام هي الدار التي يحكم فيها بشريعة الله، وتظهر فيها أحكام الإسلام، بأن تكون أحكام الله هي الغالبة وكلمة المسلمين هي النافذة، وتقام شعائر الإسلام وأركانه.

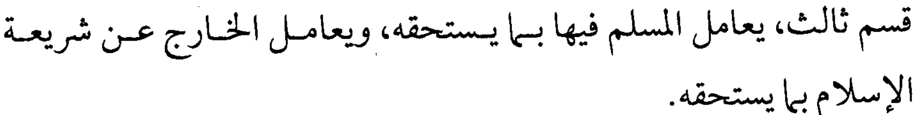
(٨) دار الكفر هي الدار التي تظهر فيها أحكام الكفر وتكون هي الغالبة، وتكون السلطة فيها لغير المسلمين. وليس معنى وصف الدار بأنها دار كفر أن جميع من في الدار كفار، فهذا فهم خاطئ وغالٍ، وتكفير المسلمين مسألة خطيرة لابد أن تقوم على برهان.

(٩) تنقسم دار الكفر إلى:دار كفر حربية (دار حرب)، وهي: الدار التي تنصب العداء التام للإسلام والمسلمين، وتحاول جادة في القضاء عليه وعليهم.

ودار كفر غير حربية (دار عهد)، وهي: البلاد التي عُقد بينها وبين المسلمين عقد صلح. وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان. وإذا كان العهد مؤبدًا، وهو عقد الذمة، الذي يلتزم به الكفار بجزية للمسلمين مقابل حمايتهم؛ فإن دار العهد تعد من جملة دار الإسلام.

(١٠) الدول التي تمارس الحرب بالفعل ضد بلاد المسلمين، أو تدعم من يفعل ذلك بالمال والسلاح وغيرها من صور الدعم؛ لاتجعلها المعاهدات التي تبرمها مع بعض الدول الإسلامية دار عهد، ولاتخرجها عن كونها دار حرب.

(١١) الدور التي تجمع صفات من دار الإسلام ومن دار الكفر، هي دار جديدة مركبة لها أحكامها الخاصة، وهي ليست دار إسلام ولا دار حرب، بل هي


قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بـما يـستحقه، ويعامـل الخـارج عـن شريعـة الإسلام بما يستحقه.

(١٢) دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليهـا، مادامـت شعائر الإسلام ظاهرة، ومـا دام سـكانها المـسلمون يـدافعون عـن ديـنهم، ويقيمون بعض الشعائر وخصوصًا الصلاة.

(١٣) الحكم على الدور والتفريـق بينهـا لـيس وراءه كبـير فائـدة لأفـراد النـاس، وليس مؤثرًا في الأحكام المتعلقة بهم، بل الفائدة منه متعلقة بالحاكم المـسلم، فالموضوع من الفقه السياسي.

(١٤) إقامة الخلافة الصحيحة واجب شرعـي يتحـتم عـلى المـسلمين أن يـسعوا لأجل إقامتها ونصب الخليفة؛ لاسـتعادة هيبـتهم ومكـانتهم، التـي تخلـت عنهم يوم سقطت الخلافة.

(١٥) إذا استحال أو تعذر إقامة الخلافة ونصب الإمام في زمن ما، كما هـو الحـال في العصـر الحالي؛ يجوز تعـدد الأئمـة أو الحكـام ودول الإسـلام، لمـصلحة ضبط البلاد وحسن سياسة العباد، دون الشقاق والنزاع بين أهل الإسلام.

(١٦) ينبغي العمل على جمع كلمة تلك الدول الإسـلامية، وتحقيـق الوحـدة والألفـة بـين شعوبها لجمع الأمة على كلمة سواء؛ هي شريعة الإسلام وسنة خير الأنام ﷺ.

(١٧) لا خلاف بين العلماء السابقين والمعاصرين على مشـروعية جهـاد الطلـب، أو ابتداء الكفار بالحرب في حالات معينة؛ مثل تأمين حريـة الـدعوة، ومنـع الفتنة في الدين، أو تأمين سلامة ديار الإسلام وحدودها.

(١٨) القول إن الأصل في علاقة الدولة الإسـلامية بالـدول غـير الإسـلامية هـو الحرب؛ لا يعبر بدقـة عـن وضـع الدولـة الإسـلامية، ولا يعكـس بـصدق

صورة الجهاد الإسلامي. والذي ترجح لدي: أن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو (تحقيق السيادة للدين).

(١٩) إذا كانت الدولة الإسلامية في حال ضعف، يجب عليها سلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله وإبلاغ الرسالة الخاتمة والدين الحق.

(٢٠) قد تقتضي المصلحة الشرعية للدولة الإسلامية عقد معاهدة مع الدول والكيانات الأخرى؛ فيشرع لها حينئذ الصلح والمسالمة؛ وتكتفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، مع العمل على تقوية الجيش الإسلامي، ونصر المستضعفين ونشر الدين قدر المستطاع.

(٢١) مفاهيم تقسيم الديار ومسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لا تسقط بتقادم الزمان ومهما تطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ ولا ينسخها ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعتريها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف.

(٢٢) أن الإنكار المطلق للواقع العالمي المعاصر ورفض التعامل مع هذا الواقع جملة وتفصيلًا، لا يأتي على تحقيق المصالح، ولا يجري على منهاج الرسل، عليهم السلام، وقرار عدم المشاركة في بعض العهود الدولية في هذا الزمان؛ لكونها قد تضمنت أمورًا تخالف وتصادم الشريعة صراحة؛ أمر يخضع إلى توافر القدرة والقوة والنفوذ، ومع تعذر ذلك كما هو واقع الدول الإسلامية المعاصر؛ فإنها قد يكون لها مندوحة بعض الوقت في موقفها العام من تلك العهود.

لكن لا يعني هذا التسليم لهذه المواثيق وتلك الشرائع كلية دون تحفظ أو اعتراض على ما يخالف ويصادم أحكام الشريعة الإسلامية. ويتعين على الدولة الإسلامية -إن لم تمكنها ظروفها وواقعها من رفضها بالكلية؛ باعتبارها باطلة شرعًا- فيتعين عليها عدم الالتزام بتلك النصوص والمبادئ المحرمة.

(٢٣) على الدول الإسلامية صاحبة أرقى مشروع حضاري تجهل حسنه الأمم، أن تسابق لاستعادة مكانتها وريادتها ومهابتها، وأن تقوم بدورها المنوط بها من الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وإظهار محاسنه وإبراز مشروعها الحضاري بصيغة تلتقي ولغة العصر، تحق الحق، وتظهر الزيف، وتقدم للعالم كله ما يفقده في مشروعه الحضاري المعاصر.

(٢٤) المعاهدات الدولية الإسلامية هي: كل اتفاق، يعقده الإمام أو من ينيبه، مع الحربيين، أو الذميين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل علاقة مشروعة، تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه.

(٢٥) لا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار والإجماع والمعقول.

(٢٦) الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة، والتعاقد على ما لا يمنع منه الشرع أمر مشروع، والمنفي من الأحلاف هو ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والموادة وحفظ العهد.

(٢٧) الوفاء بالعهود مبدأ إسلامي أصيل لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه، وهو أساس القوة الإلزامية للمعاهدات في الشريعة الإسلامية، وأول من أسسه هم المسلمون، في زمان لم يكن فيه الوفاء بالعهود متعارفًا عليه بين الجماعات الدولية، وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لم يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الثاني من القرن العشرين، وبذلك سجل الإسلام فضلًا -

لايدانيه أحد- على القانون الدولي الحديث.

(٢٨) الأمر بالكتابة والإشهاد يختلف باختلاف المعاملة المراد توثيقها بالكتابة أو بالإشهاد، فإن كانت معاملة لها شأنها وخطرها؛ كالمعاهدات والأحلاف، والاتفاقات بين الدول، ونحو ذلك، فالتوثيق بالكتابة حينئذ واجب.

(٢٩) عقد المعاهدات مما يختص به الإمام أو الحاكم؛ فلا يصح أن يتولى عقدها إلا الإمام أو من ينيبه في عقدها.

(٣٠) الإكراه يبطل التصرفات مطلقًا؛ سواء القابلة للفسخ؛ كالبيع ونحوه من العقود؛ كالمعاهدات، أو غيرها مما لايقبل الفسخ.

(٣١) لا خلاف على بطلان المعاهدات التي تقع نتيجة الإكراه الواقع على ممثل الدولة المفوض بعقد معاهدة ما، وكذلك يعتبر التهديد بإهدار استقلال الدولة أو سلامة إقليمها من الإكراه الملجئ، فتعتبرالمعاهدة باطلةً بطلانًا مطلقًا إذا تم إبرامها نتيجة تهديد باستعمال القوة أواستخدامها بالفعل.

ويذهب الاتجاه الحديث في القانون الدولي إلى القول باعتبار الضغط السياسي والاقتصادي من العيوب المعيبة للرضا كذلك.

(٣٢) اعتبار تأثير الإكراه بصوره المختلفة يلقي بظلال من الشك حول شرعية كثير من الاتفاقات والمعاهدات والأحلاف التي تم إبرامها بين كثير من الدول الإسلامية وبين أعدائها؛ حيث إن أغلب هذه الاتفاقات لم تخل من صورة أو أكثر من صور الإكراه السابقة، ومن هذه الاتفاقات والمعاهدات التي تحتاج إلى مراجعة مشروعيتها، في ظل ما اكتنفها من ضغوط وإكراه- معاهدة السلام بين مصر والكيان الصهيوني.

(٣٣) لا يعترف الإسلام بشرعية أي معاهدة تستباح الشخصية الإسلامية،

وتفتح للأعداء بابًا يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم..

(٣٤) اتفق الفقهاء على إبطال الشرط الذي يؤدي إلى مخالفة نص شرعي، أما العقد المتضمن هذا الشرط؛ ففي صحته مع إبطال الشرط خلاف.

(٣٥) اتفق الفقهاء على أن من شروط عقد الهدنة: أن لا تكون مؤبَّدة؛ وليس في الشريعة معاهدة مؤبدة، غير معاهدة الذمة (عقد الذمة).

(٣٦) لا يلزم تقييد أمد عهد الهدنة بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون كذلك، ويجوز أن يكون أمده مطلقًا عن التوقيت؛ والأمر في ذلك موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا يكون هذا العهد مؤبدًا. ومن أجاز تأبيد المعاهدات من المعاصرين، فقد خالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالإطلاق؛ لأن القول به شيء، والقول بالتأبيد شيء آخر.

(٣٧) لايجوز نقض الهدنة المحددة بأمد، إلا أن يخاف أهل الإسلام خيانة من المهادنين، فحينئذ ينبذ إليهم العهد، ويعلموا بفسخ المسلمين له.

(٣٨) إذا التزم المهادنون بعقد الهدنة المطلقة، ووفوا بشروطه، التي منها تعليق الأمد بالمشيئة التي تراعي المصلحة؛ فيلزم الإمام الوفاء به وإتمامه، وفق الشرط التي منها الإطلاق؛ وله في هذه الحال نقض المعاهدة، متى رأى ذلك أصلح وأنفع شرعًا، مع اشتراط النبذ قبل النقض؛ تحرزًا من الغدر.

(٣٩) إذا خاف أهل الإسلام خيانة المهادَنين، بظهور أمارة عليها، يشرع لإمام المسلمين أن يفسخ العهد ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين ـ المهادنين ـ مُعلمًا لهم بذلك.

(٤٠) لايجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة.

(٤١) الجهاد في سبيل الله حسب الاصطلاح الشرعي وتعريف فقهاء المذاهب، هو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله، وما يمت إلى ذلك بصلة، وميدانه هو الصراع بين المسلمين والكفار، وليس فيما بين المسلمين أنفسهم.

(٤٢) قتال الفتنة، هو: «القتال غير المشروع بين الطائفتين، أو أكثر من المسلمين»، و يشمل الحالات التالية:

الأولى: حالةُ عدم ظهور المُحِق من المُبْطل في القتال.

الثانية: حالة كون الطائفتين المتصارعتين - ظالمتين، ولا تأويل لواحدةٍ منهما.

الثالثة: الاشتراك في قتال مع إحدى الطائفتين المتصارعتين ـ على غير بينة ـ حيث لا إمام يدعو إلى قتال إحداهما.

الرابعة: القتال في طلب المُلْك.

(٤٣) الحروب المعاصرة التي تحدث بين الأقطار والدول الإسلامية لاتعد جهادًا في سبيل الله؛ وإنما هي قتال فتنة؛ لأنها لاتخلو من صورة أو أكثر من حالات قتال الفتنة؛ ومن ثمَّ فلا يشرع المشاركة فيها، ولا التحالف مع أي من فصائلها وأطرافها.

(٤٤) يشرع ترك المقاتلة في قتال الفتنة، ولا يجب المدافعة عن النفس والمال، إلا إذا كان يترتب على ذلك مفسدة أعظم من مفسدة ترك الدفاع عن النفس، فيجب عندئذ الدفاع، ويحرم الاستسلام.

(٤٥) إقامة الخلافة الإسلامية، وانضواء سائر الأقطار الإسلامية تحت لوائها، هو الحل الناجع لحسم صراع الأقطار الإسلامية المختلفة وردع الطائفة المعتدية.

وأما قبل قيام الخلافة الراشدة؛ فيتحمل قادة البلاد الإسلامية جميعًا، وعلماء الإسلام قاطبة هذه المسئولية، في الضغط الجاد الصادق على الطرفين

المتنازعين، لكي يوقفا ما بينهما من قتال، ويلجآ إلى التحكيم الشرعي في الإسلام، فيرسل هذا الطرف حكمًا من قبله، وذلك الطرف حكمًا آخر من قِبله أيضًا، للفصل في النزاع القائم، على أن يكون من صلاحيات الحكمين ـ بالاتفاق ـ إصدار القرارات التي تخص كيفية تحريك القوات المسلحة في الأقطار الإسلامية الأخرى، من أجل حل النزاع القائم.

وهذا الحل كفيل بسد الطريق على أية قوى خارجية تتدخل في نزاعات المسلمين؛ بحجة أن بعض أطراف النزاع دعاها إلى هذا التدخل.

(٤٦) المسلمون كلهم أمة واحدة، مهما تباعدت بينهم المسافات، واختلفت الأوطان؛ والمسلم الذي يعيش خارج الدولة الإسلامية عضو في الأمة الإسلامية، وتجري عليه أحكام الإسلام، ويجب عليه أن يساعد الإسلام والمسلمين، قدر استطاعته وإمكاناته.

ويحق له - في أي وقت يريد أن يدخل دار الإسلام، ويأخذ جنسيتها- التي هو يحملها في حقيقة الأمر باعتباره مسلمًا منتميًا لأمة الإسلام-، ولا يجوز لأحد أن يمنعه.

(٤٧) على الدول الإسلامية القيام بواجبها تجاه نصرة قضايا الأقليات المسلمة وتقديم العون لها؛ لأنها في الخطوط الأمامية من المواجهة، ولأن أوضاعها أكثر حساسية والتحديات أمامها مضاعفة، لذلك يجب على المسلمين حكومات وشعوبًا نصرتهم وتقديم يد العون لهم.

(٤٨) تتعدد أوجه المساعدة التي يمكن أن تقدمها الدول الإسلامية للأقليات المسلمة وقت السلم، أو في الظروف العادية، ومن بينها:

-تدعيم الأقليات المسلمة في ميدان التعليم؛ بإنشاء ودعم المدارس

والجامعات والمراكز الإسلامية، التي تتماشى مع واقع المجتمع.

-الاهتمام الإعلامي بهذه الأقليات المسلمة؛ من خلال تغطية أخبارها وقضاياها ومشكلاتها وعرضها على الرأي العام المحلي والعالمي.

-استغلال العلاقات الدبلوماسية، والمصالح المتبادلة مع الدول التي توجد بها تلك الأقليات؛ لدعم احتياجاتهم وحقوقهم المشروعة في ممارسة عبادتهم وشعائر دينهم بحرية.

-دعم الأقليات المسلمة اقتصاديًا؛ بإنشاء مشاريع اقتصادية متعددة.

(٤٩) إذا حدث اعتداء على الأقليات المسلمة، ولم يكن بين المعتدي والدولة الإسلامية عهد، فيجب على الدولة الإسلامية أن تنصر هؤلاء المسلمين، بكل أنواع النصرة، ولو أدى ذلك إلى نشوب الحرب بين المعتدي والدولة الإسلامية، ويجب على الدولة الإسلامية أن تبادر بإنقاذ هؤلاء المسلمين من أيدي المعتدين عليهم بدون تردد.

و إذا كانت الدولة الإسلامية عاجزة عن أن تمد لهم العون والنصرة، فيجب عليها أن تذلل لهم كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرتهم إلى الدولة الإسلامية، إذا كانت تخاف عليهم من إبادتهم واستبدادهم.

وإن تعذر ذلك؛ فعليها أن لا تدخر أي جهد من أجل مساعدتهم؛ بتقديم التظلم الجاد، والتأكيد على رفضها القاطع لهذه الممارسات، لدى الهيئات الدولية المعنية.

(٥٠) في حالة تعرض الأقلية المسلمة للعدوان والاضطهاد، وكان بين الدولة التي تنضوي تحتها والدولة المسلمة التي تود مساعدتها ونصرتها معاهدة، فيجب على الدولة المسلمة نصرة تلك الأقلية المسلمة عسكريًا بمقتضى

رابط الإخوة الإسلامية، في الحالات التالية:

١ـ إذا انتهى العهد بانقضاء مدته.

٢ـ إذا نقضت هذه الدولة العهد، أي إذا لم تف بشروط العهد.

٣ـ إذا أحست الدولة الإسلامية خيانة ومكرًا من هذه الدولة تجاه هؤلاء المسلمين، فعليها أن تنبذ إليهم العهد، وأن تحمي هؤلاء المسلمين.

(٥١) إن كان المبتدع مستترًا ببدعته، ولم تكن بدعته كفرًا، وكان حسن الرأي في أهل السنة؛ فلا يكفر أهل السنة- كالخوارج- فالصواب جواز الاستعانة به في قتال الكفار، بل وفي قتال البغاة؛ إن كان المسلمون في حاجة إلى رأيه أو قوته وبأسه، وإلا كُرِه لهم ذلك.

وإن كان داعية إلى بدعته؛ فلاينبغي أن يستعان به إلا إذا دعت الضرورة أو الحاجة الماسة؛ كأن يحتاج إلى رأيه وقوته وباسه، وبشرط أن يؤمن ضرره.

(٥٢) إذا لم تدع الحاجة إلى الاستعانة بالكفار على الكفار؛ فلا تجوز الاستعانة بهم أو التحالف معهم عند جميع الفقهاء.

(٥٣) لا يجوز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، في الحالات التي لا تصل إلى حال الضرورة الحقيقية الشرعية المعتبرة ، أو الحاجة العامة، التي تنزل منزلتها.

(٥٤) يجوز الاستعانة بالكفار والتحالف معهم، إذا دعت الضرورة أو الحاجة العامة إلى ذلك بشروط؛ أهمها:

-أن يكون قرار الاستعانة بالكفار في قتال مثلهم صادرًا عن الخليفة أو رئيس الدولة المسلم، أو من يفوضه في ذلك من المسلمين؛ كالقائد الأعلى للقوات المسلحة المسلم، لأن ذلك من اختصاصات الخليفة أو الرئيس.

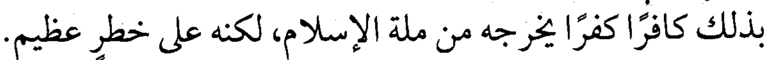
- أن تتحقق المصلحة من المستعان بهم.
- أن يكون المستعان به مأمونًا حسن الرأي في المسلمين، فلا تجوز الاستعانة بمن عرف بالغدر والخيانة والتجسس على المسلمين، ونقل عوراتهم إلى غير المسلمين؛ كالرافضة والنصيرية.
- أن يكون المسلمون ذوي قوة ومنعة؛ بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار الحربيين لأمكن مقاومتهم.
- أن يكون المستعان به على خلاف أكيد مع العدو، لئلا تكون هذه الاستعانة وسيلة إلى التجسس على المسلمين.
- أن لا تؤدي الاستعانة بهم إلى المقاتلة تحت رايتهم، والانضواء تحت إمرتهم.

(٥٥) الاستعانة بغير المسلمين في شراء السلاح أو استئجاره أو استعارته جائزة عند الحاجة، وبشرط أن لا يكون فيها خدش لكرامة المسلمين، وأن لا يتسبب عنها دخول المسلمين تحت سلطان الكافرين، أو ترك بعض الواجبات والفرائض الإسلامية.

(٥٦) لايجوز التحالف مع الكفار لقتال كفار آخرين تحت رايتهم، ولا معاونتهم في ذلك، حال الاختيار، أما في حالات الضرورة والإكراه، فأجاز جمهور الفقهاء ذلك بشروط.

(٥٧) الانضمام تحت لواء الكفار ورايتهم، لحرب المسلمين، وكسر شوكتهم؛ من أعظم صور الموالاة، وأخطرها على الإطلاق، وهو خيانة عظمى لله ولرسوله والمؤمنين، وهو كفر يخرج من الملة، والعياذ بالله.

(٥٨) الاستعانة بالكفار تحت راية المسلمين ولوائهم، في قتال دولة مسلمة عادلة، يعتبر جريمة عظيمة وخطيئة كبيرة، فاعلها في غاية الفسوق، إلا أنه لا يكون


بذلك كافرًا كفرًا يخرجه من ملة الإسلام، لكنه على خطرٍ عظيم.

(٥٩) الاستعانة بالكفار تحت راية المسلمين ولوائهم، في قتال دولة مسلمة جائرة؛ إن كان فاعل ذلك يريد من ورائه غرضًا دنيويًا؛ كالسلطة وجمع الثروات؛ فهو جرم عظيم للغاية، وإن كان فاعل ذلك يريد إزالة الظلم، ففعله خطأ محض، ومعصية توجب التوبة.

(٦٠) لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على أهل البغي؛ إذا كان حكم الشرك هو الظاهر، وكذلك ترجح للباحث عدم جواز ذلك أيضًا: إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر.

(٦١) اتفقت كلمة أئمة فقهاء المذاهب على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب، وكل ما من شأنه أن يتقووا به على حرب المسلمين، و كذلك على الراجح لايجوز بيع الأسلحة وغيرها من آلة الحرب للمعاهدين والموادعين من أهل الحرب، وأما بيع السلاح للكفار فيجوز في حالة الذميين.

(٦٢) لايجوز تأجير القواعد العسكرية -وما كان في معناها- في بلاد المسلمين للكفار؛ أيًا كان انتماؤهم وتوصيفهم؛ معاهدين، أو غير معاهدين من باب أولى.

(٦٣) لا خلاف بين أهل السنة قاطبة أن الإسلام دين ودولة؛ بل إن الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع.

(٦٤) الأساس الأول في نظام الحكم الإسلامي أن السيادة التي بمعنى السلطة المطلقة غير المحدودة، لايملكها أحد من البشر، وإنما هي لله رب العالمين سبحانه وحده لاشريك له متمثلة في كتابه العزيز، وفي سُنَّة رسوله المعصوم ﷺ، ثم إجماع الأمة.

(٦٥) لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب تحكيم شرع الله عزَّ وجل، وأن من

قواطع الإسلام ومحكماته أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لاغير، وأن الأمر والنهي والتحليل والتحريم والتشريع؛ فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم.

(٦٦) الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض- إلى غير ما أنزل الله، وردِّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو مايعرف بالعلمانية والفصل بين الدين والدولة؛ كفر أكبر مخرج من الملة.

(٦٧) الأساس الثاني في نظام الحكم الإسلامي أن السلطان أو السلطة فيه للأمة؛ أي إن مباشرة تنفيذ الأحكام والقواعد التنظيمية تكون للأمة، وفق ضوابط النظام الإسلامي وقواعده ومبادئه العامة.

(٦٨) العلاقة بين الأمة الإسلامية وإمامها ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية، وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام.

(٦٩) الشورى واجبةٌ على الأمة كأساس للحكم، فيجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى.

ويجب على الحاكم وجوبًا عينيًا أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوبًا كفائيًا أن تشير على الحاكم بما هو صواب.

(٧٠) القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف.

(٧١) تتميز الدولة الإسلامية عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم عليها،

وترعاها وتظلها بعنايتها، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

(٧٢) أهل الحل والعقد هم العلماء، والرؤساء وهم أصحاب السلطة الاجتماعية والسياسية، ووجوه الناس؛ أي سادتهم، وهؤلاء يدخل فيهم أصحاب المال والجاه والشرف، وأهل الخبرة والاختصاص، ويدخل فيهم ضمناً أصحاب السلطة والعلماء.

(٧٣) عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسستهم وتنظيمها، تُعَدُّ مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر؛ لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة، باختلاف العصور ، وقد يكون الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد إذا تم على وجه شرعي بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية وعدم التلبيس وغير ذلك من اللضوابط التي قد تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر.

(٧٤) يجوز لأهل الحل والعقد الذين ارتضاهم الناس وخضعوا لهم أن يقيموا الحدود ، إذا خلا الزمان من الإمام، وفق مقاصد الشريعة، وقواعد المصلحة والمفسدة المعتبرة .

(٧٥) السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي هي: السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى، فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها.

(٧٦) تعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وتتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري. والثانية منهما منضوية تحت لواء الأولى، وداخلة تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها.

(٧٧) السلطة القضائية في الإسلام هي الجهة التي تملك إصدار الأحكام

الشرعية، وتبت في القضايا المتنازع فيها، على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح.

(٧٨) التعددية في الاصطلاح الإسلامي تعني الاعتراف بوجود تنوع واختلاف وتباين بين عامة البشر، واحترام هذا التنوع وذاك الاختلاف، وما يترتب عليهما من تباين، مع وضع مناهج وأسس تحكم هذا الاختلاف، في إطار مناسب منضبط، تعتمد على مبادئ كلية جامعة، تعصم المجتمعات من مخاطر التمزقات ومساوئ الخلافات.

(٧٩) في ظل نظام الحكم الإسلامي؛ فإن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الخيار الأنسب لطبيعة هذه الأمة، ولطبيعة رسالتها، ولدورها في الحياة، وهي الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى لتحقيق كل ما يصبو إليه المنادون بالتعددية؛ من عدل وحرية ومساواة وحسبة ورقابة وشورى ورشد ووعي ونضج ونمو، ولقد حققت الأمة الإسلامية في ظل نظامها ذاك ومؤسساتها تلك كل ما حلمت به البشرية، من العدل والكرامة والحرية، وأماطت عنها كل ما أنهكها من الظلم والاستبداد والعسف.

(٨٠) في ظل غياب الخلافة الإسلامية؛ فإن الجماعات والكيانات الإسلامية القائمة قد أدت ولاتزال تؤدي دورًا هامًا في المحافظة على هوية الأمة الإسلامية، ومواجهة التحديات والمؤامرات التي تحاك لها؛ ومن ثَمَّ فإن المحافظة عليها وإقدارها على النهوض برسالتها من جنس المحافظة على الدين نفسه.

(٨١) مجرد التعدد في الراية والشعارات، أو المنازعة على السلطان، أو الانقسام السياسي في الجملة لا يُبرر وصف الجماعات والأحزاب الإسلامية بالفِرق بالمعنى الاصطلاحي المعهود، وإنما لهذا الوصف بالفرق معاييره المحددة؛ حيث إن الفرق لاتصير كذلك

إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي. ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات.

(٨٢) علاج الخلل الناشئ عن تعدد الجماعات والأحزاب الإسلامية يكون بوضع منهج عملي لدفع مفاسدها، وتقليلها ورأب الصدع بينها ، ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

(٨٣) التعدد المقبول للجماعات والأحزاب الإسلامية هو تعدد التخصص، والتنوع وليس تعدد التضاد والتنازع، و على هذه الجماعات جميعًا أن تدرك أنها مهدَّدة بانعدام الشرعية، إذا لم تؤسس نظرتها إلى التعدد على هذا النحو، وترسم من خلاله إطارًا للتكامل والتراحم، وتمهد به الطريق إلى إقامة الجماعة التي جاءت بها النصوص بمفهومها العام والشامل.

(٨٤) يجب على الجماعات والأحزاب الإسلامية أن تتفق على الكليات والثوابت ومسائل الإجماع داخل إطار أهل السنة والجماعة، وأن تتغافر في موارد الاجتهاد والاختلاف المعتبر بين أهل العلم المبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد، مع بحث قضايا الخلاف المنتشرة بين كافة الفصائل، وتحرير محل النزاع فيها، من خلال تشكيل لجان علمية متخصصة من المبرزين من أهل العلم في كل فصائل التيار الإسلامي؛ بهدف الوصول إلى رؤية مشتركة حولها، وتحديد الموقف الصحيح منها، في ضوء قواعد الشريعة وأصولها ومبادئها، وفي إطار المنهج الصحيح للتعامل مع مسائل الاجتهاد، التي لا يضيق فيها على المخالف.

(٨٥) يجب أن يكون عقد الولاء على أساس الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وليس على أساس الانتماء إلى الجماعة؛ فلا يعلق الحمد والذم، والقرب والبعد، والعداوة

والولاية، والمحبة والبغضة، إلا على أساس الكتاب والسنة؛ حتى لا تخترق سياج الأخوة الإيمانية العامة برسوم هذه الجماعات ولا بقوالب هذه التنظيمات.

(٨٦) ينبغي توحيد الموقف في المهمات والمصالح والقضايا العامة، والتنسيق والتعاون بين الجماعات والأحزاب الإسلامية فيها.

(٨٧) يجب على الجماعات والأحزاب الإسلامية أن تتبني المفهوم الصحيح لجماعة المسلمين، وأن تدرك كل جماعة من هذه الجماعات أنها جزء من جماعة المسلمين وليست هي الجماعة، التي يجب على غيرها أن يتبعها لا محالة، أو إنها وحدها على الحق وأن على غيرها أن يجيء إلى هذا الحق.

(٨٨) الأحزاب العلمانية التي ترفض الإسلام جملة وتفصيلًا وتحاربه؛ فإنه لايختلف على كفرها، ولايجوز التحالف مع مثل هذه الأحزاب العلمانية.

(٨٩) التحالفات على تحقيق أمر مشروع، مع أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة جزئية خاصة من الإسلام، ولاتحاربه، إذا لم تتضمن التزامًا على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه؛ فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.

(٩٠) إذا كانت التحالفات على أمر غير مشروع، أو تضمنت التزامًا يضر بالمسلمين أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين فهذا هو التحالف الممنوع، الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده.

(٩١) لابد عند عقد التحالفات من التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم، وأنهم قادرون على المحافظة على ذواتهم،وكذلك لابد من أن تكون القيادة الإسلامية على درجة من القوة والكفاءة والحنكة، وأن يكون الجنود على أعلى درجة من الانضباط والطاعة.

(٩٢) قبل عقد أية تحالفات مع ألأحزاب غير الإسلامية أن تتم دراسة ميدانية تستطلع فيها الأحزاب الإسلامية قدراتها، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، لمعرفة جدوى وأثر عقدها هذه التحالفات على واقعها ومستقبلها.

(٩٣) قد يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف مع سائر الاتجاهات السياسية القائمة لإقامة بديل سياسي، يكون الحكم فيه ديموقراطيًا؛ وترك الأمر في تحديده إلى الأمة، بشرط ضمان بقاء ولاء هذه المجتمعات للإسلام، واستمساكها بتحكيم شريعته، وأن تكون الديمقراطية المقترحة مما يغلب على الظن أنها ديمقراطية فعلية، لا تزيف إرادة الأمة، ولا تصادر اختيارات الشعوب، مع أهمية مراعاة واقع الحركات والأحزاب الإسلامية؛ قوة وضعفًا، وانتشارًا وانحسارًا.

مع ضرورة الموازنة والمقارنة الدقيقة والعميقة والمتأنية، بين الواقع القائم والبدائل المتاحة، وأيها أقل ضررًا وسوءًا على الإسلام وأهله، وعلى حرية الدعوة.

ويمكن القول إن هذا البحث قد كشف عن جملة من التوصيات، التي قد تسهم في حل كثير من إشكالات الواقع المعاصر، في ظل التحديات الكبيرة التي تواجهها أمتنا العربية والإسلامية؛ دولاً وأفراداً، ومن أهم هذه التوصيات:

(١) تفعيل دور سفارات وقنصليات الدول الإسلامية، وإنشاء المراكز والمؤسسات الرسمية التي تعنى بدعم الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية، علميًا وماديًا وسياسيًا ومعنويًا، وذلك من خلال وتيسير سبل التواصل معها، وعدم الاكتفاء بالجهود الفردية المحدودة،

(٢) وجوب تذليل كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرة الأقليات المسلمة إلى

الدول الإسلامية، حال تعرضهم للعدوان والاستبداد عند العجز عن نصرتهم.

(٣) تشكيل (هيئة لفض المنازعات الإسلامية)، على أن يتم تشكيل هذه الهيئة من علماء جميع الدول الإسلامية المشهود لهم بالعلم والصدع بالحق، وأن تتمتع هذه اللجنة باستقلالية تامة عن دول منسوبيها، ويكون لأعضائها حصانة عامة غير قابلة للنقض، ولا يوجد عليهم أي سلطان من أي جهة، ولا يمكن عزلهم، دون الرجوع إلى أمانة الهيئة ووفقًا لنظامها ولوائحها، على أن تكون قرارات وأحكام هذه الهيئة ملزمة لأي طرف، مع أخذ العهد على جميع قادة البلاد الإسلامية بقبول ما يُصدره أعضاء هذه الهيئة من أحكام، وحلول مشروعة، لإنهاء النزاع الراهن بين أي طرفين، واعتبار أحكامها واجبة التنفيذ بحكم الإسلام، مع التأكيد على أن الخروج على هذه الأحكام ورفضها، أو الرضى بذلك الخروج يترتب عليه الإثم شرعًا.

وإذا رفض أحد الطرفين أو كلاهما الانقياد لقضاء الحكمين، اعتبر الطرف الرافض هو الطرف الباغي، سواء صدر الرفض من أحدهما، أو من كليهما، يحق للهيئة أن تكلف قيادة ائتلاف الأحلاف الإسلامية-التي يقترح تشكيلها- من أجل التدخل لحسم النزاع بالقوة، على وجهٍ لا تترتب عليه أضرار ومخاطر هي أكبر من ضرر النزاع القائم.

(٤) السعي إلى تكوين ائتلاف إسلامي جامع للقوى الإسلامية المختلفة، إما أن يكون ائتلافًا جديدًا، أو آخر يجمع الأحلاف الإسلامية القائمة؛ مثل منظمة التعاون الإسلامي، وجامعة الدول العربية ، ومجلس التعاون الخليجي، واتحاد المغرب العربي، وغيرها مما يجد من هذه الأحلاف، على أن يكون لهذه الأحلاف ذراع عسكرية؛ ممثلة في قوات عسكرية مشتركة وقيادة مستقلة خاضعة

لقيادة الائتلاف، والتي تخضع بدورها لهيئة فض المنازعات الإسلامية.
ولامانع من البحث عن مظلة دولية قانونية لتدخل هذا الائتلاف بالقوة- إذا اقتضت الظروف الإقليمية والدولية ذلك- ، على غرار ما ماتتحرك به بعض الأحلاف المعاصرة -كحلف الناتو- من خلال تفويض مجلس الأمن.

(٥) التأكيد على أهمية إنشاء وتفعيل دور المؤسسات الرقابية ومنحها كافة الصلاحيات والحصانات اللازمة لممارسة دورها الرقابي على الحكام ومنع الاستبداد، على أن يكون أعضاء هذه المؤسسات من المعروفين بالاستقامة والأمانة والخبرة والعلم والتخصص .

وختامًا؛ فهذا ما وفقني الله عزَّ وجلَّ لكتابته ودرسه؛ فإن كان ما قدمته صوابًا ونافعًا؛ فذلك منَّة من الله سبحانه وحده، وأسأل الله أن يديم توفيقه، وأن يمدني بعونه ورعايته، وألا يحرمني أجر الإصابة وأجر الاجتهاد. وإن كان ما قدمته، أو بعضه خطأ؛ فمني ومن الشيطان، وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله: «أبى الله أن يكون كتابًا صحيحًا غير كتابه». والله أرجو أن يثيبني على اجتهادي، وأن يغفر لي خطيئتي يوم الدين؛ فهو حسبي ونعم الوكيل.وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، وسلم تسليمًا كثيرًا.والحمد لله رب العالمين.

مقدم البحث

أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد آل برغش

قائمة المراجع والمصادر

❁ القرآن الكريم.

❁ أولاً: التفسير وعلوم القرآن:

١. الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، وبهامشه كتاب إعجاز القرآن. المكتبة التجارية الكبرى وتوزيع دار الفكر –بيروت، د.ت.

٢. أثر القراءات في الفقه الإسلامي، د.صبري عبد الرءوف محمد عبد القوي، أضواء السلف-الرياض، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣. أحكام القرآن ،أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣- ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٤. أحكام القرآن للجصاص، مطبعة الأوقاف الإسلامية،ط١٣٣٥هـ، و وأخرى: تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط ١٤٠٥ هـ.

٥. الأساس في التفسير، سعيد حوي ، طبعة دار السلام- القاهرة، ط٥- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٦. أسباب النزول للواحدي ص٢٨١، دار الحديث-القاهرة، ط٢-١٩٩٥م.

٧. الاستيعاب في بيان الأسباب، سليم الهلالي ومحمد بن موسى آل نصر ، دار ابن الجوزي-الدمام، ط١-١٤٢٥هـ.

٨. الإكليل في استنباط التنزيل لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د.عامر بن علي العرابي، دار الأندلس الخضراء- جدة، ط١، ١٤٢٢هـ، وطبعة أخرى: تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية- بيروت ، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٩. إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي، تحقيق: د.موسى مسعود، د.ن، ط١-١٤٢١هـ- ٢٠٠١ م.

١٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار الفكر- بيروت، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، وطبعة أخرى: دار الأصفهاني -جدة، ط ١٣٧٨هـ.

١١. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط١- ١٤١٨ هـ.

١٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة- بيروت، مصورة من: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١-١٣٧٦ هـ-١٩٥٧م.

١٣. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي-القاهرة، ط ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢ م.

١٤. التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت.

١٥. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد، دار إحياء التراث العربي -بيروت، د.ت.

١٦. التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط٢-٢٠٠٠م.

١٧. تفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤١٥ هـ.

١٨. تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق: علي معوض، وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
١٩. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ط١- ١٩٩٠ م.
٢٠. تفسير القرآن العظيم أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم ، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز – مكة المكرمة، ط٣- ١٤١٩ هـ.
٢١. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة –الرياض، ط٢- ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩ م.
٢٢. تفسير المراغي لأحمد بن مصطفى المراغي ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده –مصر، ط١- ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م .
٢٣. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج،د.وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر–دمشق،ط٢- ١٤١٨هـ.
٢٤. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد، النسفي، دار الكلم الطيب- بيروت، ط١- ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨م.
٢٥. التفسير الوسيط للزحيلي، د وهبة الزحيلي، دار الفكر –دمشق، ط١- ١٤٢٢ هـ.
٢٦. التفسير الوسيط للقرآن الكريم ، د.محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر – القاهرة، ط١-١٩٩٧م إلى ١٩٩٨م.
٢٧. التفسير من سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور الجوزجاني ، تحقيق: د سعد بن عبدالله آل حميد، دار الصميعي –الرياض، ط١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م

٢٨. تفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٤١٩هـ.

٢٩. تفسير غريب القرآن العظيم، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: د.حسين ألمالي، مديرية النشر والطباعة–وقف الديانة التركي- أنقرة، ط١-١٩٩٧م.

٣٠. تفسير سفيان الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٣١. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشافعي، المطبوع مع مجموعة التفاسير (٣/ ٧٤)، المطبعة العامة- استانبول، ط١- ١٣١٧هـ.

٣٢. تيسير البيان لأحكام القرآن، محمد بن علي الموزعي، تحقيق: أحمد محمد يحيى المقري، رابطة العالم الإسلامي-مكة المكرمة، ط١-١٤١٨هـ.

٣٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تقديم: محمد زهري النجار، دار المدني-جدة، ط١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

٣٤. جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، دار هجر- القاهرة، ط١- ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م. وطبعة أخرى: تحقيق: محمود محمد شاكر مؤسسة الرسالة، ط١- ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٣٥. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية –القاهرة، ط٢- ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤ م.

٣٦. حواشي عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير ، أحمد شاكر، د.ن.ت.

٣٧. الدر المصون في علم الكتاب المكنون، أبو العباس، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم

المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د.أحمد محمد الخراط، دار القلم- دمشق، د.ت.
٣٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر –بيروت، د.ت.
٣٩. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن – دمشق، ط٢-١٤٠٤هـ.
٤٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمد الآلوسي، دار الطباعة المنيرية، ط٢،د.ت.
٤١. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١- ١٤٢٢ هـ.
٤٢. صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم للشيخ عبد الرحمن الدوسري، دار المغني-الرياض، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٤٣. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ط١٧- ١٤١٢ هـ.
٤٤. فوائد في مشكل القرآن عز الدين بن عبد السلام، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق- جدة، ط٢- ١٤٠٢هـ.
٤٥. فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، مطبعة العاصمة- القاهرة، د.ت.
٤٦. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية، مكتبة المتنبي- القاهرة، د.ت.
٤٧. قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، الحسين بن محمد الدامغاني ، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين- بيروت، ط٣-١٩٨٠م.

٤٨. الكامل المفصل في القراءات الأربعة عشر، د.أحمد عيسى المعصراوي، دار الإمام الشاطبي-القاهرة، ط١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٤٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣- ١٤٠٧ هـ.

٥٠. اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي النعماني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية –بيروت، ط١- ١٤١٩ هـ-١٩٩٨م.

٥١. محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٤١٨ هـ. و طبعة أخرى: دار الفكر-بيروت، ط ١٣٩٨هـ.

٥٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب ابن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية –بيروت، ط١- ١٤٢٢ هـ.

٥٣. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة- الرياض، ط٤- ١٤١٧ هـ – ١٩٩٧م.

٥٤. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب – بيروت، ط١- ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م.

٥٥. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط٣- ١٤٢٠ هـ.

٥٦. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- دمشق ، الدار الشامية – بيروت، ط١ – ١٤١٢ هـ.

٥٧. مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني،دار القلم-دمشق، ط١-١٤١٢هـ.
٥٨. المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة من علماء الأزهر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر، طبع مؤسسة الأهرام، ط١٨- ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٥٩. النسخ في القرآن الكريم؛ دراسة تشريعية تاريخية، أ.د. مصطفى زيد، دار اليسر-القاهرة، ط١- ٢٠٠٦م.
٦٠. ناسخ القرآن ومنسوخه لابن الجوزي، تحقيق: حسين سليم أسد ، دار الثقافة العربية- دمشق، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٦١. نظرات في القرآن، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، د.ت.

❁ ثانيًا: السنة وعلوم الحديث:

٦٢. الآحاد والمثاني، أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض،ط١- ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٦٣. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، أبو حاتم، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١- ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٦٤. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق : مركز خدمة السنة والسيرة ، بإشراف د. زهير بن ناصر الناصر، طبعة مجمع الملك فهد (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ط١- ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤ م.

٦٥. إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، المطبعة الأميرية-بولاق، مصر، ط٧-١٣٢٣هـ.

٦٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٦٧. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد ، الدكن، ط٢- ١٣٥٩ هـ.

٦٨. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد ابن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض ، ط١- ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م.

٦٩. الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار التراث -القاهرة، د.ت.

٧٠. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق : مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة- الرياض، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧١. بذل المجهود في حل أبي داود، خليل أحمد السهارنفوري، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٧٢. بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني لأحمد البنا، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت.

٧٣. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم

المباركفوري، دار الفكر- بيروت.

٧٤. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، دار باوزير للنشر والتوزيع-جدة، ط١- ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٧٥. تفسير غريب ما في الصحيحين؛ البخارى ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزدي الحميدي، تحقيق: د.زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة – القاهرة، ط١- ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٧٦. التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار العاصمة – الرياض، ط١- ١٤١٧ هـ- ١٩٩٦م.

٧٧. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٨٩م.

٧٨. تهذيب سنن أبي داود: لمحمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، دار الفكر- بيروت، ط٣- ١٣٨٨هـ (مطبوع بهامش عون المعبود).

٧٩. الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، حققه أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض.طبع مصطفى الحلبي بالقاهرة، والطبعة الأولى بحمص في سورية سنة ١٣٨٧هـ_ ١٩٦٧م. ودار الفكر، بيروت.

٨٠. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢- ١٤١٥ هـ.

٨١. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي، طبعة دار الجيل - بيروت، د.ت.

٨٢. خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: للحافظ سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، الناشر: دار الرشد، الرياض، تحقيق: حمدي السلفي.

٨٣. دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه (فقه السيرة) لمحمد بن ناصر الدين الألباني، مؤسسة ومكتبة الخافقين- دمشق، ط١٣٩٧هـ.

٨٤. المصالحات والعهود في السياسة الشرعية ، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، تحقيق: أبي إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان – الخبر-السعودية، ط١- ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦ م.

٨٥. رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار، إبراهيم بن عمر الجعبري، تحقيق: حسن محمد الأهدل، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١-١٤٠٩هـ.

٨٦. زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، محمد حبيب الله بن عبد الله بن أحمد الشنقيطي، دار إحياء الكتب العربية – عيس البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

٨٧. سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الحديث- القاهرة، د.ت.

٨٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني،(١، ٢) المكتب الإسلامي -بيروت ، (٣-٧) مكتبة المعارف-الرياض،(١، ٢) ط٤: ١٤٠٥هـ، (٣) ط٣: ١٤٠٧هـ، (٤) ط٤: ١٤٠٨هـ.

٨٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥- ١٤٠٥هـ.

٩٠. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله بن ماجه، حققه محمد فؤاد عبد الباقي.طبع عيسى الحلبي بمصر. ودار الريان للتراث، القاهرة،بدون تاريخ.
٩١. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر-بيروت، ط٣-١٣٩٩هـ.وطبعة محمد علي السيد، سنة ١٣٩١هـ (تحقيق: عزت عبيد الدعاس) ط٢- بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٦٩هـ- ١٩٥٠م.
٩٢. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٩٣. سنن الدارمي: لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي، تحقيق: فؤاد زمرلي، وخالد السبع العلمي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط١-١٤٠٧هـ.
٩٤. سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية – الهند، ط١-١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.
٩٥. السنَّة للخلال، أحمد ابن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية-الرياض، ط١- ١٤١٠هـ.
٩٦. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤١٣هـ.
٩٧. سنن النسائي الصغرى (المجتبي): لأبي عبد الرحمن بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٢- ١٤٠٩هـ.
٩٨. شرح الأبي على صحيح مسلم، أبو عبد الله الأبي، مكتبة طبرية-الرياض، د.ت.
٩٩. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني، أبو عبد الله

محمد بن عبد الباقي الزرقاني، عناية: محمد بن عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ - ١٤١٧هـ.

١٠٠. شرح السنة الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط٢- ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٠١. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: د.عبدالحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز-مكة المكرمة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٠٢. شرح صحيح البخارى، علي بن خلف ابن بطال، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - الرياض، ط٢- ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٠٣. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المعروف بالطحاوي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤ م.

١٠٤. صحيح الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، ط٤-١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٠٥. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبع المنيرية بالقاهرة، مصورة المكتبة الإسلامية باستانبول سنة ١٩٧٩م عن طبعة استانبول في سنة ١٣١٥هـ. ودار الفكر، بيروت.

١٠٦. صحيح البخاري بشرح الكرماني، دار إحياء التراث العربي-بيروت،ط٢- ١٤٠١هـ-١٩٨١م، وأخرى: المطبعة المصرية، ط١- ١٣٥١هـ.

١٠٧. صحيح ابن حبان (المسمى بالتقاسيم والأنواع): لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١- ١٤١٢هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (وهو مطبوع بعنوان الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، ترتيب: علاء الدين بن بلبان الفارسي.

١٠٨. صحيح ابن خزيمة: لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢- ١٤١٢هـ.

١٠٩. صحيح الجامع الصغير وزياداته، لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش.المكتب الإسلامي- ببيروت ودمشق_ط٣- ١٤٠٨هـ_١٩٨٨م.

١١٠. صحيح سنن أبي داود، ناصر الدين الألباني ، مؤسسة غراس – الكويت، ط١- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

١١١. صحيح سنن ابن ماجه، (وهو جزء من سنن ابن ماجه)، اعتنى بتصحيح أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط٣- ١٤٠٨هـ.

١١٢. صحيح سنن النسائي، (وهو جزء من سنن النسائي الصغرى)، اعتنى بتصحيح أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١- ١٤٠٩هـ.

١١٣. صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.طبع عيسى الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ، وطبع القاهرة ١٤٠٠هـ_١٩٨٠م.

١١٤. ضعيف الجامع الصغير وزياداته، لمحمد ناصر الدين الألباني.طبع المكتب



الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٢هـ.

١١٥. ضعيف سنن أبي داود، (وهو جزء من سنن أبي داود)، اعتنى بتخريج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، ط١- ١٤١٢هـ.

١١٦. عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، أبو بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

١١٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني الحنفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

١١٨. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير ، العظيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢- ١٤١٥ هـ.

١١٩. غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٣- ١٤٠٥هـ.

١٢٠. غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر- دمشق، ط- ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٢١. غريب الحديث، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن،ط١- ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٢٢. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - لبنان، ط٢.

١٢٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ط١- ١٣٧٩هـ.
١٢٤. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أحمد عبد الرحمن البنا دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد عبد الرءوف بن علي المناوي ، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط١-١٣٥٦هـ.
١٢٦. قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مطابع دار القلم -بيروت، ط٣- ١٣٩٢هـ.
١٢٧. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط١- ١٤٠٩هـ.
١٢٨. كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: علي حسن البواب، دار الوطن- الرياض، ط١ -١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
١٢٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: عبد الله الدويش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط١٤١٢هـ.
١٣٠. المراسيل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١- ١٣٩٧هـ.
١٣١. مرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي، مطابع الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة، ط١٤٠٦هـ.

١٣٢. المستدرك على الصحيحين، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة- بيروت.

١٣٣. مسند أبي يعلى الموصلي، لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية- دمشق، ط١-١٤١٢هـ.

١٣٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٦هـ-١٩٩٥م إلى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٣٥. مشارق الأنوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث للقاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ت.

١٣٦. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: لأبي العباس أحمد بن أبي بكر الكناني البوصيري، اعتنى به: محمد مختار حسين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ط١٤١٤هـ.

١٣٧. المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، حققه حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي-بيروت، ط١- ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

١٣٨. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن حجر العسقلاني، تنسيق: د. سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة، دار الغيث – السعودية، ط١- ١٤١٩هـ. وطبعة أخرى: تحقيق: غنيم ابن عباس بن غنيم، وياسر بن إبراهيم بن محمد، دار الوطن- الرياض، ط١- ١٤١٨هـ.

١٣٩. معالم السنن شرح سنن أبي داود: لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، الناشر: دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٤٠. المعجم الأوسط: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.

١٤١. المعجم الصغير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد سليم سمارة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

١٤٢. المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الدار العربية اللطباعة- بغداد، د.ت.

١٤٣. معرفة السنن والآثار لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية - باكستان ، دار قتيبة -دمشق ، بيروت، دار الوعي -سوريا ، دار الوفاء -المنصورة، ط١- ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.

١٤٤. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر-سوريا، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٤٥. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب مسنو، وآخرين، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط١- ١٤١٧هـ.

١٤٦. المقترب في بيان المضطرب، أحمد بن عمر بازمول ، دار ابن حزم-الرياض، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٤٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١- ١٣٩٢هـ، وطبعة

أخرى: دار الريان للتراث- القاهرة، ط١- ١٤٠٧هـ.

١٤٨. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه، دار الذخائر- الدمام، ط٢- ١٤١٧هـ.

١٤٩. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله ابن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، طبعة مؤسسة الريان- بيروت ، ودار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة، ط١- ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٥٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت،ط١- ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

١٥١. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث- مصر، ط١- ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م. وطبعة أخرى: تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ابن الجوزي- الرياض، ط١-١٤٢٧هـ.

١٥٢. هدي الساري، مقدمة فتح الباري، الحافظ ابن حجر، دار المعرفة - بيروت، ط١- ١٣٧٩هـ.

❁ ثالثًا: الفقه

(١) الفقه الحنفي:

١٥٣. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، دار الكتب العلمية – بيروت، مصورة عن طبعة الحلبي – القاهرة، ط ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م.

١٥٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصـري، دار الكتاب الإسلامي، ط٢- د.ت.

١٥٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشـرائع، أبو بكر الكاساني الحنفي، دار الفكر والمكتبة التجارية، ط١-١٤١٧هـ، وطبعة أخرى نشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام-القاهرة.

١٥٦. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى، دار الكتـب العلميـة - بـيروت، ط١- ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م.

١٥٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق- القاهرة، ط١- ١٣١٣ هـ.

١٥٨. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢- ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م.

١٥٩. حاشية الشلبي على تبيين الحقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد الشِّلْبِيُّ، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق- القاهرة، ط١- ١٣١٣ هـ.

١٦٠. حاشية الطحاوي على الدر المختار، أحمد بن محمد الطحاوي، دار المعرفة - بيروت ،ط ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

١٦١. الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد ، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة، د.ت.

١٦٢. الدر المختار للحصفكي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، مطبوع مع

حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، دار الفكر-بيروت، ط٢- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٦٣. درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فراموز الشهير بمُنْلا خُسْرو، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

١٦٤. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار [حاشية ابن عابدين] لمحمد أمين المشهور بابن عابدين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط٣، ١٤٠٤هـ.

١٦٥. السير الصغير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، طبعة الدار المتحدة للنشر-بيروت، ط١- ١٩٧٥م.

١٦٦. شرح السير الكبير، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، الشركة الشرقية للإعلانات، ط ١٩٧١م.

١٦٧. شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق:د.سائد بكداش وآخرين، دار البشائر الإسلامية ، دار السراج، ط١-١٤٣١هـ.

١٦٨. الشروط الصغير مذيلًا بما عثر عليه من الشروط الكبير، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (١/ ١٨)، تحقيق: روحي أوزجان، مطبعة العاني- بغداد، ط١-١٣٩٤هـ.

١٦٩. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد البابرتي، دار الفكر، د.ت.

١٧٠. الْفَتَاوَى الْهِنْدِيَّة، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، ط٢- ١٣١٠ هـ.

١٧١. فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، ابن نجيم

الحنفي، مصطفى الحلبي -مصر، ط ١٩٣٥م.
١٧٢. فتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، دار الفكر، د.ت، وطبعة أخرى: مطبعة الحلبي، ط١-١٣٨٩هـ.
١٧٣. فتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي القاري، عناية: محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، تقديم: خليل الميس، دار الأرقم-بيروت، ط١-١٤١٨هـ.
١٧٤. الفقه النافع، محمد بن يوسف السمرقندي، تحقيق: د.إبراهيم العبود، العبيكان-الرياض، ط١-١٤٢١هـ.
١٧٥. اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية-بيروت، د.ت.
١٧٦. المبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي ، دار المعرفة-بيروت، ط١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٧٧. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
١٧٨. النتف في الفتاوى، علي بن الحسين السّغدي ، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، دار الفرقان-عمان، ط٢-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(٢) الفقه المالكي:

١٧٩. الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، ميارة، الاستقامة-القاهرة، د.ت .
١٨٠. البهجة في شرح التحفة (شرح تحفة الحكام)، علي بن عبد السلام بن علي،



أبو الحسن التُّسُولي، مطبعة مصطفى الحلبي –القاهرة، ط١٩٧١م.
١٨١. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، دار الفكر– بيروت، ط٣- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
١٨٢. التلقين في الفقه المالكي، للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية–مكة، د.ت، وطبعة أخرى: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية،١٤١٣هـ.
١٨٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف ابن عبد البر، تحقيق: محمد الفلاح وآخرين، وزارة الأوقاف المغربية، ط١٤٠٥هـ.
١٨٤. الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية – بيروت، د.ت.
١٨٥. جَوَاهِر الإِكْلِيل شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الأبي الأزهري، دار المعرفة–بيروت،د.ت،
١٨٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر–بيروت، د.ت.
١٨٧. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي ، الشهير بالدردير، ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.
١٨٨. شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي ، تحقيق: محمد أبو الأجفان وزميله، دار الغرب الإسلامي–بيروت، ط١–١٩٩٣م.

١٨٩. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، تحقيق:طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية—القاهرة، ط١-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.وطبعة أخرى: دار المعرفة- بيروت، ط١٣٩٨هـ.

١٩٠. شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي ، دار الفكر للطباعة - بيروت ، د.ت.

١٩١. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين بن نجم ابن شاس، تحقيق د.محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بإشراف مجمع الفقه الإسلامي جدة، دار الغرب الإسلامي-بيروت.

١٩٢. عيون المجالس، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي، تحقيق امباي بن كيبا كاه، مكتبة الرشد-الرياض، ط١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١٩٣. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، محمد أحمد عليش، مكتبة البابي الحلبي – مصر، ط١٣٧٨هـ.

١٩٤. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، دار الفكر-دمشق، ط١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١٩٥. القوانين الفقهية (قوانين الأحكام الشرعية)، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، دار العلم للملايين-بيروت،١٩٧٤م، وطبعة أخرى: دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٨م، وأخرى: دار الفكر-بيروت، د.ت.

١٩٦. الكافي في فقه أهل المدينة ، ابن عبد البر، تحقيق: محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة- الرياض، ط٢ - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

طبعة أخرى: د.ن، ط٣-١٤٠٦هـ.

١٩٧. المعيار المعرب والجامع المقرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيي الونشريسي، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٩٨. المدونة، مالك بن أنس بن مالك، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

١٩٩. المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيد المُطَرِّزِىّ، تحقيق:محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد-حلب-دار الاستقامة، ط١-١٣٩٩هـ.

٢٠٠. المقدمات الممهدات، محمد بن أحمد بن رشد، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٢٠١. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، دار الفكر -بيروت، ط ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٢٠٢. المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي- بيروت ط٢- ١٩٨٧م.

٢٠٣. مواهب الجَلِيل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد المعروف بالحطاب، دار الفكر، ط٣- ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٢٠٤. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني، تحقيق: عبد الفتاح الحلو-محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط١- ١٩٩٩م.

٢٠٥. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، محمد بن قاسم الأنصاري، الرصاع التونسي المالكي، المكتبة العلمية-بيروت، ط١- ١٣٥٠هـ.

(٣) **الفقه الشافعي:**

٢٠٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

٢٠٧. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الخطيب الشربيني،دار الكتب العلمية-بيروت،ط١-١٤١٤هـ.

٢٠٨. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة - بيروت ، ط ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢٠٩. البيان، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني، دار الفكر-بيروت، ط٢-١٤١١هـ.

٢١٠. تحفة المُحْتَاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت.

٢١١. حاشية البجيرمي على شرح المنهج، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ، مطبعة الحلبي، ط- ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م. وطبعة أخرى: دار الفكر-دمشق، د.ت.

٢١٢. حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، عبد الله بن حجازي الشرقاوي، المطبعة الأميرية-القاهرة، ط٣-١٢٩٨هـ.

٢١٣. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.


٢١٤. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد، الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٩ هـ -١٩٩٩م

٢١٥. حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، دار الفكر - بيروت ،ط ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢١٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، عمان، ط٣-١٤١٢هـ - ١٩٩١م وطبعة أخرى تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية-بيروت.

٢١٧. الغاية القصوى في دراية الفتوى، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط١-٢٠٠٨م، وطبعة أخرى: دار الإصلاح-الدمام، د.ت.

٢١٨. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، ومعه حاشية الإمام أحمد ابن قاسم العبادي، و حاشية العلامة الشربيني، المطبعة الميمنية، د.ت،

٢١٩. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، دار الفكر، د.ت.

٢٢٠. كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني، طبعة دار الخير - دمشق، ط١- ١٩٩٤م.

٢٢١. المجموع شرح المهذب، للنووي (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار

الفكر-بيروت، د.ت، وطبعة أخرى: مكتبة الإرشاد- جدة.
٢٢٢. مُغْنِي المُحْتَاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١- ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
٢٢٣. المهذب في فقة الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، مطبعة عيسى البابي-القاهرة، د.ت.
٢٢٤. موسوعة الإمام الشافعي، طبعة دار ابن قتيبة، ط١- ١٩٩٦م.
٢٢٥. النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق: السيد بن عبد المقصود ابن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.
٢٢٦. نهاية المُحْتَاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي، دار الفكر- بيروت، ط١٤٠٤هـ-١٩٨٤م ، وطبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، ط ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.
٢٢٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني،تحقيق: د.عبد العظيم الديب،دار المنهاج-جدة، ط١- ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٢٨. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة، ط١-١٤١٧هـ.

(٤) الفقه الحنبلي:

٢٢٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار الجيل- بيروت، ط ١٩٧٣م، و طبعة أخرى: تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب

العلمية – بيروت، ط١-١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٣٠. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل،موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، طبعة دار المعرفة بيروت - لبنان.

٢٣١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، د.ت.

٢٣٢. الجامع الصغير، القاضي أبو يعلى، تحقيق: د.ناصر بن سعود السلامة، دار أطلس-الرياض، ط١-١٤٢١هـ.

٢٣٣. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، علماء نجد الأعلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٦- ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٢٣٤. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتى، عالم الكتب، ط١- ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٣٥. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتى، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، د.ت.

٢٣٦. الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ، أبو الفرج، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا، طبعة دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.

٢٣٧. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط١-١٤٢٢-١٤٢٨ هـ.

٢٣٨. العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بهاء الدين المقدسي، دار الحديث- القاهرة، ط ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣ م.

٢٣٩. عمدة الفقه، لابن قدامة، المكتبة العصرية، ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٤٠. فقه العبادات محمد بن صالح بن محمد العثيمين، أعده: اللجنة العلمية في مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.

٢٤١. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

٢٤٢. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح، تحقيق:عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة،ط١- ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٤٣. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١٩٩٧م وطبعة أخرى: مطبعة الحكومة بمكة، ط ١٣٩٤هـ.

٢٤٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٨ هـ -١٩٩٧م.

٢٤٥. المحرر في الفقه، المجد ابن تيمية، مكتبة المعارف- الرياض ، ط٢- ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢٤٦. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة، المكتب الإسلامي-بيروت، ط٢- ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

٢٤٧. المغني [مع الشرح الكبير]، دار الفكر-بيروت، ط١-١٤٠٤هـ.

٢٤٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، مكتبة القاهرة، ط ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، وطبعة أخرى: تحقيق:

د.عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط١-١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٢٤٩. منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٧- ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩م.

(٥) **الفقه الظاهري:**

٢٥٠. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث-القاهرة، د.ت.

(٦) **الفقه الإمامي والزيدي:**

٢٥١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد بن باقر المجلسي، طبعة مؤسسة الوفاء-بيروت، ط٢- ١٤٠٣هـ.

٢٥٢. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، المهدي لدين الله الإمام المجتهد أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٢٢هـ.

٢٥٣. وبل الغمام على شفاء الأُوام لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط١- ١٤١٦هـ.

(٧) **الفقه المقارن و العام وكتب الفتاوى:**

٢٥٤. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.وطبعة أخرى: تحقيق د.فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط٣-١٤١١هـ.

٢٥٥. الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع البعلي، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار العاصمة-الرياض.

٢٥٦. الإشراف على مذاهب أهل العلم، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر- بيروت، ط١٤١٤هـ.

٢٥٧. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: د.ناصر بن عبد الكريم العقل، دار العاصمة-الرياض، ط١- ١٤٠٤هـ.

٢٥٨. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن القطان، تحقيق: د.فاروق حمادة، دار القلم-دمشق، ط١-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٥٩. بحث في قتال الكفار لابن الأمير المعروف بالصنعاني، وهو منشور ضمن مجموعة (ذخائر علماء اليمن) اختيار القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي. جمع وإعداد الأستاذ محمد عبد الكريم الجرافي، طبع مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، د.ت.

٢٦٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، صححة نخبة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت.

٢٦١. جامع الرسائل، لابن تيمية، دار العطاء -الرياض، ط١- ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٢٦٢. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، أبو بكر محمد الشاشي القفال، مكتبة الرسالة الحديثة-عمان- الأردن، ط١- ١٩٨٨م.

٢٦٣. حلية الفقهاء، أحمد بن فارس، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشركة المتحدة للتوزيع-بيروت، ط١-١٤٠٣هـ.

٢٦٤. الدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٢٦٥. رءوس المسائل الخلافية، الحسين بن محمد العكبري، تحقيق: د.ناصر بن سعود السلامة، دار إشبيليا-الرياض، ط١-١٤٢١هـ.

٢٦٦. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، أبو عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني (مطبوع على هامش الميزان للشعراني)، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، وطبعة أخرى: مصطفى الحلبي-القاهرة، ط٢-١٣٨٦هـ.

٢٦٧. رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ضمن الرسائل السلفية للشوكاني، دار الكتب العلمية-بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.

٢٦٨. الروضة الندية شرح الدرر البهية، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القِنَّوجي، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار الأرقم- برمنجهام-بريطانيا، ط٢- ١٤١٣هـ.

٢٦٩. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، جماعة من المحققين، وزارة الأوقاف المصرية-القاهرة، ط٣-١٤٠٣هـ وطبعة أخرى: ابن حزم -بيروت، ط١١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٧٠. الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد الحلواني، ومحمد شودري، رمادي للنشر ـ الدمام، والمؤتمن للتوزيع ـ الرياض، ط١- ١٤١٧هـ.، وطبعة أخرى: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي- المملكة العربية السعودية، د.ت، وطبعة ثالثة: دار الجيل- بيروت، ط ١٩٧٥م.

٢٧١. صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتصحيف، ناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف-الرياض، ط١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٢٧٢. العبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن بن علي

القنوجي البخاري، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١-١٤٠٥هـ.

٢٧٣. العقود، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة السنة المحمدية-القاهرة، ط١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.

٢٧٤. العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية، عبد القادر بن بدران الدمشقي ، تحقيق د. عبد الستار أبو غدة، مكتبة السداوي-جدة، ط٢- ١٤١٣هـ.

٢٧٥. الفقه الإسلامي وأدلته، د. وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ ، دار الفكر - دمشق، ط٨- ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٢٧٦. فقه السنة، سيد سابق، دار التراث-القاهرة، ط١-١٩٨٨م.

٢٧٧. قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د.عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، د.ن، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٧٨. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد - المدينة النبوية، ط١-١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٢٧٩. مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار بلنسية-الرياض، ط١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٨٠. المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية، منشورات دار المشرق العربي الكبير-بيروت، د.ت.

٢٨١. مختصر الفتاوى المصرية، بدر الدين البعلي، تحقيق: محمد صفوت الشوادفي، دار

ابن رجب -المنصورة، ط٣-١٤٢١هـ ، وطبعة أخرى: تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم ـ الدمام، ط٢- ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٨٢. المدخل الفقهي العام، د.مصطفى الزرقا ، دار القلم- دمشق، ط١٤١٨هـ.

٢٨٣. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاجتهادات، أبو محمد علي ابن حزم، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٢٨٤. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب، دار الفكر- دمشق، ط٢-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٢٨٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت.

٢٨٦. فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، إعداد: وليد منيسي، و السعيد عبده، دار الفضيلة-الرياض، دار ابن حزم-بيروت، ط١-١٤١٨هـ.

٢٨٧. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء- المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش ، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

٢٨٨. الفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر)، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية، د.ت.

٢٨٩. الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة المعارف ـ الرياض، ط٢- ١٤٠٢هـ.

❁ رابعًا: أصول الفقه والقواعد الفقهية:

٢٩٠. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة- بيروت.

٢٩١. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي ، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، د.ت.

٢٩٢. إدرار الشروق على أنواء الفروق، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط، بأسفل الفروق للقرافي. عالم الكتب-الرياض، د.ت.

٢٩٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١- ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.وطبعة أخرى: تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر-بيروت، ط١٩٩٢م.

٢٩٤. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٢٩٥. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، وطبعة أخرى: مكتبة البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م.

٢٩٦. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد، دار المحراب-كندا، ط١-د.ت.

٢٩٧. أُصُولُ الِفقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية- الرياض، ط١- ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥ م.

٢٩٨. أصول الفقه، المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١-١٩٨٦م.

٢٩٩. أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، عالم الكتب، د.ت.

٣٠٠. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الإسلامية-الكويت، ط٢-١٤١٣هـ، و طبعة أخرى: دار الكتبي، ط١- ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٠١. البدعة والمصالح المرسلة، بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها، د.توفيق يوسف الواعي، مكتبة دار التراث -الكويت، ط١-١٤٠٤هـ.

٣٠٢. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، الناشر: دار المدني، السعودية، ط١- ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣٠٣. تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر وابن عيسى الدبوسي، تحقيق: مصطفى محمد الدمشقي، دار ابن زيدون-بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، د.ت

٣٠٤. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق د.محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢- ١٣٩٨هـ.

٣٠٥. التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر -دمشق، ط١-١٤٠٣هـ.

٣٠٦. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد- الرياض، ط ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣٠٧. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم الكناني الشافعي المعروف بابن جماعة، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، تحرير ألفاظ التنبيه،

للنووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم – دمشق، ط١ – ١٤٠٨هـ، وطبعة أخرى رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط٢-١٤٠٧هـ، ودار الثقافة – قطر، ط٣- ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

٣٠٨. تحقيق الكتاب المنثور في القواعد للإمام بدر الدين الزركشي، د.تيسير فائق، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون ـ القاهرة، ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.

٣٠٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: د.عبد الله ربيع، ود.سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة- القاهرة، ط٢-٢٠٠٦م.

٣١٠. التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية ، ط٢- ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م .

٣١١. التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح – مصر، د.ت

٣١٢. تيسير التحرير، محمد أمين البخاري المعروف بأمير بادشاه، مصطفى البابي الحلبي-مصر، ط١٣٥٠هـ.

٣١٣. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط١-١٩٩٤م.

٣١٤. الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي- مصر، ط١- ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.

٣١٥. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الشهير بابن قدامة، مؤسسة

الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢- ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣١٦. شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق، ط٢- ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣١٧. شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق : محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢-١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣١٨. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.

٣١٩. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، تحقيق: د.أحمد المباركي، د.ن، ط٢-١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٢٠. الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط١- ١٤٠٥هـ١٩٨٥م.

٣٢١. قاعدة لاضرر ولاضرار؛ مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديمًا وحديثًا، د.عبد الله الهلالي ، دار البحوث للدراسات الإسلامية -دبي، ط١- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٢٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م.وطبعة أخرى: تحقيق: د.نزيه كمال حماد، ود.عثمان جمعة ضميرية، دار القلم- دمشق، ط١-١٤٢١هـ.

٣٢٣. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د.محمد مصطفى

الزحيلي، دار الفكر – دمشق، ط١- ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٣٢٤. القواعد الفقهية، علي الندوي، دار القلم- بيروت، ط٣- ١٤١٣هـ.

٣٢٥. القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، تحقيق: د.أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي-الرياض، ط١ - ١٤٢٢هـ.

٣٢٦. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، **أبو الحسن ابن اللحام البعلي** ، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ - ١٤٠٣هـ.

٣٢٧. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي-بيروت، د.ت.

٣٢٨. محاضرات في أصول الفقه د. محمد عمارة، د. إبراهيم قنديل، د.ن.ت.

٣٢٩. مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة،ط ١٣٩٣هـ.

٣٣٠. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١ - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٣١. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني -القاهرة، د.ت.

٣٣٢. المطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١ - ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٣٣٣. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي-الرياض، ط٥- ١٤٢٧ هـ.

٣٣٤. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤٠٣هـ.

٣٣٥. منتهى السؤل في علم الأصول، علي بن محمد الآمدي ، مطبعة محمد يحيى صبيح الكتبي وأولاده- القاهرة، د.ت.

٣٣٦. المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د.محمد حسن هيتو، دار الفكر- دمشق، ط٣- ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣٣٧. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد – الرياض، ط١ - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٣٨. الموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان- الخبر، ط١ - ١٤١٧هـ وطبعة أخرى: تحقيق: عبد الله دراز ، دار المعرفة- بيروت، ط١٩٩٤م.

٣٣٩. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢- ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

٣٤٠. نهاية الوصول إلى دقائق علم الأصول لجلال الدين عبد الرحمن،د.ن ، ط٣-١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣٤١. الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، د. محمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٤- ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

❁ خامساً : العقائد:

٣٤٢. الإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ ، دار الاعتصام-القاهرة، د.ت.

٣٤٣. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي-مصر، ط ١٣٦٩هـ.

٣٤٤. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة-إستانبول، ط١-١٣٤٦هـ-١٩٢٨م. وطبعة أخرى: دار الكتب العلمية -بيروت، ط٣-١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٣٤٥. أصول الإيمان، د. صلاح الصاوي ، الجامعة الأمريكية المفتوحة، د.ت .

٣٤٦. أصول في البدع ، محمد أحمد العدوي، المكتب الإسلامي-الأردن، ط٥-١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣٤٧. اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل، عبد الواحد التميمي، دار المعرفة-بيروت، د.ت.

٣٤٨. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار طيبة-الرياض، ط٢-١٤٠٩هـ.

٣٤٩. الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د. محمد نعيم ياسين، مكتبة الزهراء-القاهرة، د.ت.

٣٥٠. بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، عبد الله الجميلي، مكتبة الغرباء الأثرية، د.ت.

٣٥١. تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د.محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد-بغداد، ط١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

٣٥٢. تحرير الوسيلة للخميني، طبعة سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية-بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

٣٥٣. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١-١٩٧٨م.

٣٥٤. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، محمد بن الطيب الباقلاني، دار الفكر العربي، د.ت.

٣٥٥. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد ابن عبد الوهاب، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، دمشق، ط١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣٥٦. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة- السعودية، ط٢- ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٣٥٧. الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان، محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة -القاهرة، ط١٩٦٩م.

٣٥٨. الردة عن الإسلام، كمال الدين قاري، تقديم: فتحي يكن، ومصطفى سعيد الخن، طبعة مركز الرايةللتنمية الفكرية-سوريا، ط١- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٥٩. رسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد،د.ن.ت.

٣٦٠. شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط١٠- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٣٦١. شرح نواقض التوحيد لحسن بن علي العواجي، مكتبة لينة، مصر، ط١- ١٤١٣هـ.

٣٦٢. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ابن حجر الهيثمي، مكتبة القاهرة ط٢.

٣٦٣. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن محمد القرني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٦٤. العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، أبو بكر ابن العربي، المطبعة السلفية- القاهرة- ط١٣٧٥هـ.

٣٦٥. فتح المجيد لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية-مصر، ط٣-١٣٥٧هـ.

٣٦٦. الفرق بين الفرق، عبد القادر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي-مصر، ط٢-١٣٨٣هـ.

٣٦٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي – القاهرة.

٣٦٨. كلمات في المنهج وضوابط في التكفير والحكم على الناس، هشام برغش، ط١-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٦٩. المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د.محمد يسري، دار طيبة الخضراء-مكة المكرمة، ط٢- ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٧٠. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، دار الكتب العلمية-بيروت.

٣٧١. المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق د. وديع زيدان، دار المشرق -بيروت، د.ت.

٣٧٢. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، ط٢-١٣٨٩هـ.

٣٧٣. مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د.ناصر العقل، دار الوطن-الرياض، ط١- ١٤١٤هـ.

٣٧٤. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١- ١٩٩٠م.

٣٧٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، ط١- ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣٧٦. الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، محماس بن عبد الله الجلعود، مكتبة ابن الجوزي-الدمام، ط٢-١٩٨٩م.

٣٧٧. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د.مانع الجهني، دار الندوة العالمية، ط٥-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٧٨. نواقض الإيمان القولية والعملية، د.عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، دار الوطن-الرياض، ط١- ١٤١٤هـ.

٣٧٩. نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د. محمد بن عبد الله الوهيبي، دار المسلم-الرياض، ط٢- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٣٨٠. هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن القيم، مؤسسة مكة للطباعة، ط ١٣٩٦هـ.

٣٨١. الولاء والبراء في الإسلام، د.محمد سعيد القحطاني، دار طيبة-مكة المكرمة-الرياض، ط٥- ١٤١٢هـ.

❀ سادسًا السيرة و التاريخ والتراجم:

٣٨٢. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د. مصطفى حلمي، تقديم: د. محمد إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي-القاهرة، ط١- ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٨٣. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الحميري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١-١٤٢٠ هـ.
٣٨٤. إمتاع الأسماع بما للرسول ﷺ من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، أحمد بن علي المقريزي، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة، د.ت.
٣٨٥. إنارة الدجى في مغازي خير الورى صلى الله عليه وآله وسلم، حسن بن محمد المشاط المالكي ، طبعة دار المنهاج – جدة، ط٢- ١٤٢٦ هـ.
٣٨٦. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر-القاهرة، ط١- ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧ م.
٣٨٧. بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، ضيدان بن عبد الرحمن اليامي، مكتبة المعارف-الرياض، ط١ ١٤٠٨هـ.
٣٨٨. تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر ، دار التراث – بيروت، ط٢ - ١٣٨٧ هـ.
٣٨٩. تاريخ الدولة العربية منذ العصر الجاهلي حتى سقوط الدولة الأموية، عبد العزيز سالم، دار النهضة العربية – بيروت-١٩٨١م.
٣٩٠. تاريخ خليفة بن خياط ، دار طيبة -الرياض، ط٢- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٣٩١. التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، أبو عبد الله محمد بن يحيى المالقي، تحقيق: د.محمود يوسف زايد، دار الثقافة – الدوحة، ط١- ١٤٠٥هـ.
٣٩٢. تنظيمات الرسول ﷺ الإدارية في المدينة، صالح أحمد العلي، مجلة المجمع

العلمي العراقي -بغداد- مج١٧-١٩٦٩م.

٣٩٣. جوامع السيرة النبوية، علي بن أحمد ابن حزم ، دار الكتب العلمية - بيروت،ط١-١٩٨٣م.

٣٩٤. حياة الصحابة، محمد يوسف بن محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي، تحقيق: د.بشار عوّاد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١- ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٣٩٥. خلاصة القول المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهرري، مكتبة جدة، ط١-١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

٣٩٦. الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٣٩٧. دلائل النبوة، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، عناية: د.عبد المعطي قلعجي، دار الريان - القاهرة، ط١- ١٤٠٨هـ.

٣٩٨. دلائل النبوة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: د.محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، دار النفائس- بيروت، ط٢- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٣٩٩. الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دار ابن الجوزي-الرياض، دار الوفاء-المنصورة، ط٢-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٠٠. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، عناية: طه عبدالرؤوف سعد، دار المعرفة- بيروت، ط١٣٩٨هـ.

٤٠١. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، مكتبة المنارة-الكويت،ط١٥-

١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٠٢. السيرة الحلبية، علي بن إبراهيم الحلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط٢- ١٤٢٧هـ.

٤٠٣. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، لابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة – بيروت، ط ١٣٩٥هـ - ١٩٧٦م.

٤٠٤. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر)، علي محمد محمد الصلابي، مكتبة الصحابة- الإمارات، ط١- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٤٠٥. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، محمد بن حبان، الكتب الثقافية – بيروت، ط٣- ١٤١٧ هـ.

٤٠٦. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت، و طبعة أخرى: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي ، ط٢- ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

٤٠٧. الصحيفة؛ ميثاق الرسول؛ دولة يثرب؛ دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة؛ أول دستور لحقوق الإنسان؛ قراءة تاريخية قانونية اجتماعية معاصرة، د.برهان زريق، دار معد-دمشق، ط١-٢٠٠٧م.

٤٠٨. فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري، دار ومكتبة الهلال- بيروت، ط ١٩٨٨م.

٤٠٩. فقه السيرة، محمد الغزالي، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، دار

الكتب الإسلامية-القاهرة، ط٨-١٤٠٢هـ.

٤١٠. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمّد سَعيد رَمضان البوطي، دار الفكر – دمشق، ط٢٥-١٤٢٦ هـ.

٤١١. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، عز الدين ابن الأثير، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٤١٢. كتاب المغازي، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: د.عبد العزيز العمري، دار إشبيليا-الرياض، ط١-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٤١٣. المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري، طبعة خاصة بالمؤلف- ط١-١٤٠٤هـ. نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٤١٤. مرويات غزوة الحديبية جمع وتخريج ودراسة، حافظ بن محمد عبد الله الحكمي، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١٤٠٦هـ.

٤١٥. المعالم الأثيرة في السنة والسيرة، محمد محمد شُرَّاب، دار القلم- دمشق،الدار الشامية-بيروت، ط١-١٤١١هـ-١٩٩١م.

٤١٦. المغازي، محمد بن عمر الواقدي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي -بيروت، ط٣-١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٤١٧. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار إحياء التراث- بيروت، ط١٤٠٨هـ.

٤١٨. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، عبد العزيز الدوري، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط١-٢٠٠٥م.

٤١٩. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، أحمد إبراهيم الشريف، مجلة قضايا إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، العدد (٨٧)-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤٢٠. مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر- القاهرة، ط٢- ١٤٠٩هـ.

٤٢١. اليهود في السنة المطهرة، عبد الله بن ناصر بن محمد الشقاري، دار طيبة- الرياض، ط١-١٤١٧هـ.

٤٢٢. نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الخضري، دار المعرفة- بيروت، ط١- ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٤٢٣. وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي، كتاب الأمة، العدد (١١٠) ذو القعدة ١٤٢٦هـ.

❁ سابعًا التراجم والطبقات:

٤٢٤. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل- بيروت، ط١- ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢م.

٤٢٥. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل- بيروت، ط ١- ١٤١٢ هـ.

٤٢٦. الأعلام، خير الدين بن محمود، الزركلي، دار العلم للملايين،ط١٥- ٢٠٠٢ م.

٤٢٧. أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر – بيروت، ط١- ١٤١٧ هـ- ١٩٩٦ م.

٤٢٨. تاريخ الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلى، دار الباز-مكة، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

٤٢٩. تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية ، دار الجنان - بيروت، ط١- ١٤٠٧هـ.

٤٣٠. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد-الرياض، ط١-١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .

٤٣١. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي، تحقيق: بشار عواد، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١- ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٤٣٢. الجرح والتعديل، الرازي ابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند-دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١- ١٢٧١ هـ- ١٩٥٢م.

٤٣٣. جمهرة أنساب العرب، أبو محمد علي ابن حزم ، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٣٤. خلاصة القول المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهرري، مكتبة جدة، ط١-١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

٤٣٥. الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٤٣٦. الضعفاء والمتروكون، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١٤٠٦هـ.

٤٣٧. فضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة الرسالة-

بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٣٨. مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف، دار اليمامة – الرياض، ط١- ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

٤٣٩. معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر-الرياض، ط١-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٤٤٠. من تكلم فيه وهو موثوق أو صالح الحديث، **أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي**، تحقيق: محمد شكور الميادينى، مكتبة المنار – الزرقاء، ط١- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٤٤١. مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر- القاهرة، ط٢- ١٤٠٩هـ.

٤٤٢. مناقب عمر بن الخطاب، أبو الفرج ابن الجوزي، دار الباز -مكة، ط ١- ١٤٠٠هـ.

❋ ثامنًا: اللغة والمعاجم:

٤٤٣. أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمد، دار المعرفة- بيروت، ط٢ ١٤٠٢هـ.

٤٤٤. الإفصاح في فقه اللغة، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي، دار الفكر العربي-بيروت، ط٢، د.ت.

٤٤٥. الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، محمد بن عبد الملك الطائي الجياني، تحقيق: د.محمد الحسن عواد، دار الجيل-بيروت، ط١-١٤١١هـ.

٤٤٦. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله

القونوي الرومي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٤ ٢٠٠م-١٤٢٤هـ.

٤٤٧. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، مطبعة حكومة الكويت، ط٣مصورة-١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

٤٤٨. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق:عبد السلام هارون، وبعض أجزائه بتحقيق: أحمد البردوني، وعلي البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١٣٨٤هـ.

٤٤٩. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، طبعة: دار المعارف – القاهرة، د.ت.

٤٥٠. جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط١ – ١٩٨٧م.

٤٥١. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري، تحقيق: د.عبد المنعم بشنّاتي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط١ - ١٤١٩هـ.

٤٥٢. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: د.عبد المنعم بشناتي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط١-١٤١٩هـ

٤٥٣. شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي ، دار الكيان-الرياض، د.ت.

٤٥٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين – بيروت، ط٤ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٤٥٥. طلبة الطلبة، عمر بن محمد النسفي، ضبط وتعليق: خالد عبد الرحمن

العك، دار النفائس-بيروت، ط١-١٤١٦هـ وط٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٤٥٦. العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصغاني تحقيق: د.فير محمد حسن، راجعته وأشرفت على طبعه: مجمعية منشورات المجمع العلمي العراقي - بغداد، ط١ - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.

٤٥٧. غراس الأساس، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١ - ١٤١١هـ.

٤٥٨. القاموس السياسي، أحمد عطية، دار النهضة العربية، ط١ - ١٩٦٩م .

٤٥٩. القاموس الفقهي، سَعْدي بن أبو جيب، دار الفكر-دمشق، ط٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٤٦٠. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٦١. قاموس المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت، ط ١٩٧٧م

٤٦٢. قطر المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان -بيروت، نسخة طبق الأصل نقلًا عن طبعة ١٨٦٩م.

٤٦٣. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٤٦٤. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد أعلى التهانوي، دار صادر -بيروت.

٤٦٥. الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٤م. وطبعة أخرى: مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢-

١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٤٦٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت، ط٣-١٤١٤ هـ.
٤٦٧. المجرد للغة الحديث، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي،تحقيق: فاطمة حمزة الراضي، دار عمار-الأردن، ط١-٢٠٠٤م.
٤٦٨. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار الكتب العلمية–بيروت،ط٢٠٠٠م.
٤٦٩. محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان ناشرون، ط٣-١٩٩٨م.
٤٧٠. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (١/ ٤٦٧)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط٥-١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
٤٧١. المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت –ط١-١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
٤٧٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت، د.ت.
٤٧٣. المصطلحات السياسية، د.توفيق الواعي، شروق للنشر والتوزيع- المنصورة، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م،
٤٧٤. المصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب، دار الفتح – بيروت، ط١٣٨٦هـ.

٤٧٥. المصطلحات والألفاظ الفقهية ، د.محمود عبد الرحمن عبد المنعم: دار الفضيلة-القاهرة، د.ت.
٤٧٦. معجم الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم»، ط١- ١٤١٢هـ.
٤٧٧. المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين، دار التقدم، ط ١٩٨٦م.
٤٧٨. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني -بيروت، د.ت.
٤٧٩. معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب-الرياض، ط١- ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٨ م.
٤٨٠. معجم المصطلحات السياسية والدولية، د.أحمد زكي بدوي، دار الكتاب المصري-القاهرة، ودار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٤٨١. معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى الخطيب، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٦هـ.
٤٨٢. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية-القاهرة، الناشر: مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، ط٤-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٤٨٣. معجم لغة الفقهاء، د.محمد رواس قلعه جي، و د.حامد قنيبي، دار النفائس-بيروت، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. وط٢-١٤٠٨هـ- ١٩٨٨ م.
٤٨٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر-بيروت، ط٢- ١٤١٨هـ.

٤٨٥. مفيد العلوم ومبيد الهموم، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤٠٥هـ.

٤٨٦. الموسوعة العربية العالمية، موسوعة الأمير سلطان بن عبد العزيز آل سعود، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-الرياض ، ط٢-١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٤٨٧. النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، محمد بن أحمد ابن بطال الركبي، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ، المكتبة التجارية، ط-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

❁ تاسعًا: القانون العام والدولي:

٤٨٨. أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٧٤م.

٤٨٩. أصول القانون الدولي، محمد سامي عبد الحميد مؤسسة شباب الجامعة- القاهرة ط١-١٩٧٢م.

٤٩٠. الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، أحمد أبو الوفاء، دار النهضة العربية-القاهرة، ط١-٢٠٠١م.

٤٩١. أوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٢م.

٤٩٢. بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي العام، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف- الأسكندرية، ط١٩٧٤م.

٤٩٣. التحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د. عبد الغني محمود، مركز التميز لعلوم الإدارة والحاسب، ط١-١٩٩٨م.

٤٩٤. التطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد

سرحان، الجزء الأول: النظرية العامة، ونظرية القانون، ونظرية الدولة والعلاقات الدولية، القاهرة، ط ١٩٨٧م.

٤٩٥. التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د. محمد عزيز شكري، دار الفكر- دمشق ١٩٧٢م.

٤٩٦. التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي، الدار الجامعية- بيروت، ط ١٩٨٧م.

٤٩٧. التنظيم الدولي، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط١٩٧٤م.

٤٩٨. دراسة لأحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في العالم العربي، د.محمد حافظ غانم، معهد الدراسات العربية-القاهرة، ط ١٩٦١م.

٤٩٩. دراسات في القانون الدولي المعاصر، د.عمر سعد الله، ديوان المطبوعات الجامعية-الأسكندرية، ط٢-٢٠٠٥م.

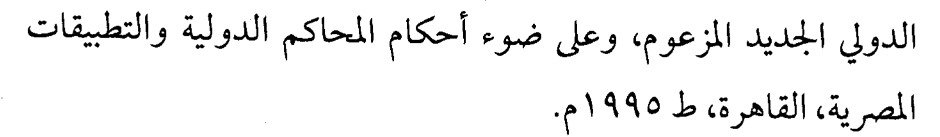
٥٠٠. العلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، عبد اللطيف الهميم، دار عمار-الأردن، ط٢٠٠٦م.

٥٠١. العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي، دار الراية، ط٢٠٠١م.

٥٠٢. العلاقات الدولية والنظم القضائية، د.عبد الخالق النواوي، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٥٠٣. العلاقات الدولية، د.كاظم هاشم نعمة،جامعة بغداد-كلية القانون والسياسة، ط١٩٧٩م.

٥٠٤. العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي، د.عبد العزيز محمد سرحان، دراسة في المفهوم الحقيقي لطبيعة القانون الدولي في ظل النظام


الدولي الجديد المزعوم، وعلى ضوء أحكام المحاكم الدولية والتطبيقات المصرية، القاهرة، ط ١٩٩٥م.

٥٠٥. قانون التنظيم الدولي، د.محمد سامي عبد الحميد، د.محمد السعيد الدقاق، د.مصطفى سلامة حسين ص٤٩١، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط١-١٩٩٩م.

٥٠٦. القانون الدستوري، عبد الحميد متولي، دار المعارف- القاهرة،ط٦-١٩٧٥م.

٥٠٧. القانون الدولي العام في وقت السلم، د.حامد سلطان، دار النهضة العربية-مصر، ط١٩٦٥م.

٥٠٨. القانون الدولي العام، د.علي صادق أبو هيف، شركة الأسكندرية للطباعة والنشر، ط٩- ١٩٧١م.

٥٠٩. القانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان، دار النهضة العربية-مصر، ط ١٩٦٩م.

٥١٠. القانون الدولي العام، د.محمود سامي جنينة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة-ط٢- ١٩٣٨م.

٥١١. القانون الدولي العام، شارل روسو، مطبعة المتوسط- بيروت، د.ت.

٥١٢. القانون الدولي، د. محمدحافظ غانم، دار النهضة العربية-القاهرة، ط٢-١٩٦٨م.

٥١٣. القانون بين الأمم، جير هارد فان، تعريب عباس، دار الآفاق- بيروت، ط٢- ١٩٧٠م. وطبعة دار الجيل-بيروت.

٥١٤. قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، د.جعفر عبد السلام، مكتبة السلام العالمية-القاهرة، ط١-١٤٠٤هـ.

٥١٥. مبادئ القانون الدولي العام، إبراهيم أحمد شلبي، مكتبة الآداب ـ القاهرة ١٩٨٨م.

٥١٦. مبادئ القانون الدولي العام، د.عبد العزيز سرحان ، مطبعة جامعة القاهرة، ط ١٩٨٠م.
٥١٧. محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد سرحان، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٨م.
٥١٨. محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل حلمي، ط١٩٩٨م.
٥١٩. المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، د.محمد عزيز شكري، طبعة دار الفكر- دمشق، ط٨-٢٠٠٠-٢٠٠١م.
٥٢٠. مدخل إلى علم العلاقات الدولية، د.محمد طه بدوي، المكتب المصري الحديث- الأسكندرية-١٩٧٦م.
٥٢١. مسائل مختارة من قانون المعاهدات-اتفاقية فينا لقانون المعاهدات- (دراسات في القانون الدولي) (م٢)، د.مصطفى كامل ياسين، الجمعية المصرية للقانون الدولي- ١٩٧٠م.
٥٢٢. المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د.محمود إبراهيم الديك، دار الفرقان، عمان - الأردن، ، ط٢-١٤١٨هـ -١٩٩٧م.
٥٢٣. المنظمات الدولية، النظرية العامة، د.حازم جمعة، الزقازيق-مصر، ط١٩٩٨م.
٥٢٤. المنظمات الدولية، د. مفيد محمود شهاب، دار النهضة العربية-القاهرة، ط٤- ١٩٧٨م.
٥٢٥. المنظمات الدولية، د.الشافعي محمد بشير، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط ١٩٧٠م.
٥٢٦. المنظمات الدولية، دراسة في الفقه والقضاء الدوليين في أحكام القضاء المصري للمنظمات العامة العالمية والإقليمية والمتخصصة، والنظرية العامة للمنظمات

الدولية، د. عبد العزيز سرحان، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٩٠م.

٥٢٧. موسوعة علم العلاقات الدولية، مفاهيم مختارة، د.مصطفى عبد الله خشيم، طبعة الدار الجماهيرية -ليبيا، ط٢- ٢٠٠٤م.

٥٢٨. النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د.علي بن عبد الرحمن الطيار، د.ن، ط١-١٤٢٤هـ.

٥٢٩. النظام القانوني للمنظمات الدولية، د.حازم حسن جمعة، القسم الثاني: المنظمات الاقتصادية والمتخصصة والإقليمية، ط ١٩٩٩م.

٥٣٠. النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د.عبد العزيز محمد سرحان، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ط ١٩٨٩م.

❁ عاشراً: السياسة الشرعية التراثية:

٥٣١. آثار الأُوَل في ترتيب الدول للحسن بن عبد الله العباسي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ط١- ١٤٠٩هـ.

٥٣٢. أحكام أهل الذمّة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري - شاكر العاروري، رمادى للنشر - الدمام، ط١- ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، وطبعة أخرى: تعليق: د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط٣-١٩٨٣م.

٥٣٣. الأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى ابن الفراء، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢- ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠م.

٥٣٤. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ، دار الكتب العلمية - بيروت. وأخرى: دار الكتاب العربي-بيروت، وثالثة: دار الحديث-القاهرة.

٥٣٥. بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق ، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام – العراق، ط١، د.ت.
٥٣٦. التراتيب الإدارية، محمد عَبْد الحَيّ، المعروف بعبد الحي الكتاني، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم – بيروت، ط٢.
٥٣٧. تسهيل النظر وتعجيل الظفر، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية ـ بيروت، ط١ – ١٩٧٨م.
٥٣٨. حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد الموصلي، تحقيق ودراسة وتعليق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن ـ الرياض، ط١ – ١٤١٦هـ.
٥٣٩. سراج الملوك، أبو بكر محمد الطرطوشي، الدار المصرية اللبنانية–القاهرة، ط١–١٤١٤هـ.
٥٤٠. سلوك المالك في تدبير الممالك، أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تحقيق: أحمد عارف عبد النبي، دار كنان–دمشق، ط١٩٩٦م.
٥٤١. السياسة الشرعية، إبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بـ«ددة أفندي»، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة– الأسكندرية، د.ت.
٥٤٢. الشهب اللامعة في السياسة النافعة، عبد الله بن يوسف رضوان المالقي الفاسي، تحقيق: د.سليمان معتوق الرفاعي، دار المداد الإسلامي– بيروت، ط١–٢٠٠٢م.
٥٤٣. ضياء السياسات مما هو من فروع الدين من المسائل، عبد الله بن محمد بن فودي، تحقيق: أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، ط١–١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.
٥٤٤. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم ، محمد بن أبي بكر الزرعي، مكتبة دار البيان، د.ت.

٥٤٥. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢- ١٤٠١هـ وطبعة أخرى: تحقيق ودراسة: د.مصطفى حلمي، ود.فؤاد أحمد، دار الزاحم-الرياض، ومؤسسة الريان-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥٤٦. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب ـ بيروت، ط١ - ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٥٤٧. معالم القربة في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي الشافعي، عني بنقله وتصحيحه: روبن ليوي، مطبعة دار الفنون — كمبردج، د.ت.

٥٤٨. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علي بن خليل الطرابلسي، دار الفكر، د.ت.

٥٤٩. منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، علي بن محمد بن عبد العزيز بن فتوح الثعلبي الشافعي المعروف بابن الدريهم ، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ - ١٤٢٢هـ.

٥٥٠. المنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، تحقيق: علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار-الزرقاء، د.ت.

٥٥١. النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الأيوبي)، يوسف بن رافع، بهاء الدين ابن شداد ، تحقيق: جمال الدين الشال ، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط٢- ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤م.

❁ حادي عشر: أبحاث وكتب معاصرة:

٥٥٢. الإكراه في الشريعة الإسلامية، د.فخري أبو صفية، د.ن، ط- ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٥٥٣. الإكره وأثره في التصرفات، د.عيسى زكي عيسى محمد شقره، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢- ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٥٥٤. الأموال ونظرية العقد، د.محمد يوسف موسى، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١-١٩٩٨م.

٥٥٥. أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، والرد على الطوائف الضالة فيه، د.علي بن نفيع العلياني، دار طيبة -الرياض، ط١- ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٥٦. التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس، طبعة دار التقوى، د.ت.

٥٥٧. الجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.سميح عواد الحسن، دار النوادر-دمشق، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٥٥٨. الجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، دراسة تأصيلية د.عبد الله الزاحم، مؤسسة الريان-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥٥٩. الجهاد في سبيل الله حقيقة وغاية، د.عبدالله أحمد القادري، دار المنارة - جدة، ط٢- ١٤١٣هـ.

٥٦٠. الحرب، محمد صفا، طبعة دار الرؤية العلمية-بيروت، والدار السعودية-جدة، ودار النفائس-بيروت، ط٢- ١٩٨١م.

٥٦١. الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د.عبد الرحمن بن صالح

المحمود، دار طيبة-الرياض، ط٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٥٦٢. حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد-الرياض، ط٢- ١٤١٤هـ.
٥٦٣. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د.فتحي الدُّريني، دار قتيبة، ط١-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م
٥٦٤. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن حميد، طبعة دار الاستقامة، ط٢- ١٤١٢هـ.
٥٦٥. الشورى كيفيتها ومدى إلزامها، أحمد عبد الحفيظ، رسالة ماجستير بكلية الشريعة والقانون-جامعة الأزهر-القاهرة.
٥٦٦. سياسة الرسول ﷺ في الجهاد والقضاء، محمد بهرام القاضي، رسالة كلية الشريعة الإسلامية ـ القاهرة ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م.
٥٦٧. فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٥٦٨. مبدأ الرضا في العقود، د.علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط٢-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٥٦٩. ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية، د.محمد بن علي السميح، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٥٧٠. الملكية ونظرية العقد لأبي زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة، د.ت.
٥٧١. نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، حسن بن علي الشاذلي، دار كنوز إشبيليا-الرياض، ط١- ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٥٧٢. نظرية الضـرورة الشـرعية مقارنة مع القانون الوضعي، د.وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط٤ - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٧٣. الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، طبعة دار التراث-الجزائر، ودار ابن حزم-بيروت ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

❁ ثاني عشر: السياسة الشرعية المعاصرة:

٥٧٤. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ، دار الفكر-دمشق، ط٣-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٥٧٥. الأحزاب السياسية في الإسلام، صفي الرحمن المباركفوري، رابطة الجامعات الإسلامية مطبعة المدينة ط١ - ١٩٨٧م.

٥٧٦. أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د.خالد رشيد الجميلي، جامعة بغداد، ط١٩٨٦م.

٥٧٧. أحكام الأسرى والسبايا في الشريعة الإسلامية، د.عبد اللطيف عامر، دار الكتاب المصري- القاهرة، ودار الكتاب اللبناني- بيروت، ط١-١٤٠٦هـ.

٥٧٨. أحكام البغاة والمحاربين، د.خالد رشيد الجميلي، طبعة دار الحرية للطباعة والنشر-بغداد، ط١- ١٩٧٧م.

٥٧٩. أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، د.إحسان الهندي، دار النمير-دمشق، ط١- ١٤١٣هـ.

٥٨٠. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ومكتبة القدس ـ بغداد، ط١٤٠٢هـ.

٥٨١. الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبو لياك،

دار النفائس- بيروت، ودار البيارق-بيروت، ط١- ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٥٨٢. الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د.عطية عدلان، طبعة دار اليسر- القاهرة، ط١-١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
٥٨٣. أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط-١٩٧٧م.
٥٨٤. أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي، دار عمار-الأردن، ط١-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٥٨٥. اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د.عبد العزيز مبروك الأحمدي، الجامعة الإسلامية -المدينة المنورة، ط١-١٤٢٤هـ.
٥٨٦. اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات ، د. إسماعيل فطاني، دار السلام-القاهرة، ط٢- ١٤١٨هـ.
٥٨٧. اختلاف الدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، عبد الله بن سليمان المطرودي، رسالة مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض لنيل درجة الدكتوراه، ١٤١٤هـ.
٥٨٨. الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، محمد زكريا النداف، دار القلم- بيروت، ط١١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٥٨٩. الإدارة في صدر الإسلام، د. محمد عبد المنعم خميس، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، الكتاب التسعون.
٥٩٠. الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د.عبد الله الطريقي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢-١٤١٤هـ.

٥٩١. الإسلام لا العلمانية، سالم البهنساوي، دار الدعوة-الكويت، ط١-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٩٢. الإسلام وأصول الحكم؛ بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، علي عبد الرازق، تعليق د. ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة- بيروت.
٥٩٣. الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام ، مكتبة قليوب للطبع والنشر، د.ت.
٥٩٤. الإسلام والاستبداد السياسي، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة - مصر، ط ١٩٦١م.
٥٩٥. الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د. محمد عمارة، دار الرشاد- القاهرة، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٤م.
٥٩٦. الإسلام والديمقراطية د. فهمي هويدي، د.ن، ط١ - ١٩٩٣م.
٥٩٧. الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان، ط١-١٩٩٨م.
٥٩٨. الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان، دار النفائس- بيروت ط ٢- ١٩٨٦م.
٥٩٩. الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط٧-١٩٩٧م.
٦٠٠. الإسلام والمعاهدات الدولية، د.محمد الصادق عفيفي، سلسلة دعوة الحق-رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، السنة الرابعة، العدد (٣٦) ربيع الأول ١٤٠٥هـ-ديسمبر ١٩٨٤م.
٦٠١. الإسلام وأوضاعنا السياسة، عبد القادر عودة، كتاب المختار-القاهرة، ط ١٩٧٩م.

٦٠٢. الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ق١ التجربة المصرية، عبد الغني الرحال، د.ن.ت.

٦٠٣. الإمامة في الإسلام؛ أسس ومبادئ وواجبات، د.عبد الله الطريقي، الرياض، توزيع مؤسسة الجريسي، ط١-١٤١٨هـ.

٦٠٤. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي، دار الفضيلة-الرياض، ط٢-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٦٠٥. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفي الدين، دار النوادر-سوريا، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٦٠٦. أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، نمر النمر، المكتبة الإسلامية-عمان-الأردن، ط١-١٤٠٩هـ.

٦٠٧. البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د.عبد الملك منصور حسن، مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات-صنعاء، ط٢- ٢٠٠٢م.

٦٠٨. البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد، المكتبة الإسلامية-الأردن، ط١-١٤٠٦هـ..

٦٠٩. التحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان، دار السلام-القاهرة، ط٢-١٩٨٨م.

٦١٠. التحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د.صهيب مصطفى طه، جامعة النيلين-السودان، ط١-٢٠٠٥م.

٦١١. تحكيم الشريعة وصلته بأصل الدين، د.صلاح الصاوي، دار الإعلام

العربي-القاهرة، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٦١٢. تحكيم القوانين محمد بن إبراهيم (مفتي السعودية)، دار الوطن-الرياض، ط٣-١٤١١هـ.

٦١٣. تدوين الدستور الإسلامي للمودودي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٠م. وطبعة أخرى: الدار السعودية- جدة، ط ١٩٨٧م.

٦١٤. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١١-١٤١٢هـ. وطبعة أخرى: دار الكتاب العربي-بيروت، د.ت.

٦١٥. تطور مفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي الأول، د. مخلص طه الصيادي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام-الشارقة، ط١-٢٠٠٢م.

٦١٦. التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، دينذار شفيق الدوسكي، دار الزمان-سوريا، ط١-٢٠٠٩م.

٦١٧. التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود، دار السلام-القاهرة، ط١-١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٦١٨. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٦١٩. التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د.معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني، اقرأ للنشر والتوزيع-الكويت-القاهرة، ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٦٢٠. التعددية السياسية في الدولة الشورية، د.محمد عبد الرحمن بالروين، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-٢٠٠٧م.

٦٢١. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د محمد أبو فارس، مؤسسة الريان- بيروت، ط ١٩٩٤م.

٦٢٢. التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر، دار عمار- عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٦م.

٦٢٣. التعددية..الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، د.محمد عمارة، دار نهضة مصر-القاهرة، ط٢-٢٠٠٥م

٦٢٤. التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن - الرياض، ط١- ١٤٢٧هـ.

٦٢٥. التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ دراسة في النشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، محيي الدين محمد قاسم، د.عز الدين فودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٦٢٦. تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله يوسف الجديع، مؤسسة الريان-بيروت، ط١-٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

٦٢٧. تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة الفرقان-عجمان، ط١-١٤٢١هـ١-٢٠٠١م.

٦٢٨. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة ، الفكر العربي-القاهرة، ط١٩٧٤م.

٦٢٩. جماعة المسلمين؛ مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، د.صالح الصاوي، دار الصفوة -القاهرة، ط١- ١٤١٣ هـ.

٦٣٠. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د.محمد خير هيكل، دار البيارق -

بيروت،ط١- ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٦٣١. جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية، عبد الله بن محمد بن سعد الجيلي، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١- ١٤٢٧هـ.

٦٣٢. الحاكمية؛ نظرة شرعية..ورؤية واقعية، ناجح إبراهيم عبد الله، أقره وراجعه: كرم زهدي،علي محمد الشريف، أسامة حافظ، حمدي عبد العظيم، فؤاد الدواليبي ص٢٣٩-٢٤٢، مكتبة العبيكان،د.ت

٦٣٣. الحريات العامة في الدولة الإسلامية - راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط١- ١٩٩٣م.

٦٣٤. الحرية السياسية في الإسلام، عبد الرحمن عبد الخالق، الناشر: دار القلم- الكويت، ط ٢- ١٩٨٣م.

٦٣٥. الحق في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، د. محمد سليم العوا، بحث منشور ضمن أوراق الملتقى الفكري الثاني حول حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة، القاهرة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤م.

٦٣٦. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٦٣٧. الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د.رحيل محمد غرايبة، دار المنار-المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٦٣٨. الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، د.محمد رأفت عثمان،

دار الضياء-القاهرة، ط٤-١٩٩١م.
٦٣٩. حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، د.بكر أبو زيد، طبعة مكتبة التوعية الإسلامية-الجيزة، ط٢-١٤١٠هـ.
٦٤٠. حكم المعارضة وإقامة الأحزاب؛ السياسة في الإسلام، أحمد العوضي، دار النفائس-بيروت، ط١-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٦٤١. الحكومة الإسلامية للمودودي، ترجمة أحمد إدريس، نشر المختار الإسلامي للطباعة والنشر- القاهرة، ط١- ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.
٦٤٢. الحل الإسلامي فريضة وضرورة، د.يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٤- ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٦٤٣. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د.فتحي الدُّريني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٦٤٤. الخلافة الإسلامية، رسالة دكتوراه، د.جمال المراكبي، القاهرة، ط١-١٤١٤هـ.
٦٤٥. الخلافة بين التنظير والتطبيق، محمود المرداوي، د.ن، ط١-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٦٤٦. الخلافة والملك، أبو الأعلى المودودي، تعريب أحمد إدريس، دار القلم-الكويت، ط١-١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
٦٤٧. الخلافة، محمد رشيد رضا، دار الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط ١٤٠٨هـ.
٦٤٨. دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د.عابد محمد السفياني، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠-١٤٠١هـ.
٦٤٩. دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ

ومعاهداته، عون الشريف قاسم، جامعة الخرطوم -الخرطوم، ط١٩٦٠م.
٦٥٠. دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبد الله دراز، دار القلم-الكويت، ط١٩٩٤م.
٦٥١. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د.فوزي خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٩٩٦م.
٦٥٢. الدولة الإسلامية الأولى، عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود، القاهرة-دار الفكر العربي-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٦٥٣. الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د.أحمد محمد أمين، تقديم: د.أحمد كمال أبو المجد، مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، ط١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
٦٥٤. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي-القاهرة، د.ت.
٦٥٥. الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، دار الأمة-بيروت، ط٥-١٩٩٤م.
٦٥٦. الدولة والسلطة في الإسلام، د.صابر طعيمة، مكتبة مدبولي-القاهرة، ط١-٢٠٠٥م.
٦٥٧. الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د.مصطفى محمود منجود وآخرون، (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط١-١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٦٥٨. الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، د.عبد الحميد إسماعيل، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون-جامعة الأزهر-القاهرة.
٦٥٩. الديمقراطية والخلافة، د. صهيب حسن. بحث بالمجلة العلمية

للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١.

٦٦٠. الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د.سعيد عبد العظيم، مكتبة الإيمان- الأسكندرية، ط٢٠٠٤م.

٦٦١. السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د.سليمان الطماوي، مطبعة جامعة عين شمس-القاهرة، ط ١٩٨٦م.

٦٦٢. السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د.إبراهيم النجار، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦م، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

٦٦٣. السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام بين النظرية والتطبيق، محمد الرضا عبد الرحمن الأغبش شركة الرضا للطباعة والنشر-القاهرة، ط١-١٩٩١م.

٦٦٤. السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د.جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، دار الفرقان -الأردن، ط٢٠٠٤م.

٦٦٥. السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف ، دار القلم، ط ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م، وطبعة أخرى دار الأنصار- القاهرة، ط١٣٧٩هـ.

٦٦٦. السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د.عبد الله محمد القاضي، دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا- مصر، ط ١- ١٩٨٩م.

٦٦٧. السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر رحمه الله، مطبعة دار التأليف- القاهرة، ط١- ١٩٧٣م. ومع مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥هـ.

٦٦٨. الشرع الدولي في عهد الرسول ﷺ، د. عبد الوهاب كلزية، دار العلم للملايين-بيروت، ط١- ١٩٨٤م.

٦٦٩. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ط١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
٦٧٠. الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د.عمر سليمان الأشقر، دار الدعوة-الكويت، ط٢-١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٦٧١. شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي، بحث ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط١-١٩٩٧م.
٦٧٢. الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د.سامي محمد الصلاحات، مكتبة الفلاح-الكويت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.
٦٧٣. الشورى في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١٩٩٦م.
٦٧٤. الشورى في ضوء القرآن والسنة، د.حسن ضياء الدين محمد عتر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-دبي، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٦٧٥. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية-الكويت، ط٢-١٤٠٨هـ.
٦٧٦. الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، الشيخ حسن حلاوة، عضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث المحلية العلمية للمجلس الأوربي عدد ١٠-١١.
٦٧٧. صدّ عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي، طبعة دار الفرقان- الرياض، ط١- ١٤١١هـ.
٦٧٨. الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محسن بن علي جابر، دار الدعوة-

الكويت-ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

٦٧٩. العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية،«دراسة مقارنة»، د.سعيد عبد الله حارب المهيري، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٦٨٠. العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، د.وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٦٨١. العلاقات الدولية في الإسلام، أبو سلمان فارس بن أحمد آل شويل الزهراني، بحث مصور.

٦٨٢. العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٦٨٣. العلاقات الدولية في القرآن والسنة، محمد علي الحسن، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية-عمان، ط١-١٤٠٢هـ. و طبعة مكتبة النهضة الإسلامية، عمان-الأردن، ط٢.

٦٨٤. العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د.فاطمة عيسى إبراهيم الفقي، رسالة دكتوراه ٢٠٠١م بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

٦٨٥. العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

٦٨٦. عندما يحكم الإسلام، د. عبد الله النفيسي ، مكتبة طه-لندن، د.ت.

٦٨٧. العولمة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، د.عابد بن محمد السفياني، دار الفضيلة-الرياض، ط١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٦٨٨. غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية، د. محمد العربي رسالة

دكتوراه، المعهد العالي للقضاء-جامعة محمد بن سعود-الرياض، عام ١٤٠٤هـ.
٦٨٩. فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر، دار الإيمان، طرابلس - لبنان، ط١-١٤١٩هـ.
٦٩٠. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، طبعة مؤسسة الرسالة-بيروت، تحقيق:د.توفيق محمد الشاوي، ود.نادية عبد الرزاق السنهوري، ط١- ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٦٩١. الفقه السياسي للوثائق النبوية؛ المعاهدات- الأحلاف- الدبلوماسية الإسلامية، خالد الفهداوي، دار عمار للنشر- عمّان، ط١- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٦٩٢. فقه الشورى، د.علي بن سعيد الغامدي، دار طيبة-الرياض، ط١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٦٩٣. فقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة، د.عبد الواحد إدريس الإدريسي، دار المنهاج-الرياض، ط١- ١٤٢٨هـ.
٦٩٤. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد بن مطر المرشدي العتيبي، دار الهدي النبوي-مصر، دار الفضيلة-السعودية، ط١١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٦٩٥. الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، د.فاضل زكي محمود، دار الطبع والنشر الأهلية - بغداد، ط١- ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.
٦٩٦. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، د.توفيق يوسف الواعي، مكتبة المنار الإسلامية- الكويت ط١- ٢٠٠١م.
٦٩٧. فلسفة التشريع في الإسلام، د. صبحي محمصاني، الناشر: دار العلم



للملايين-بيروت، ط١- ١٩٨٠م.

٦٩٨. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د.محمد سليم العوا، دار الشروق- القاهرة، ط٢-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٦٩٩. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د.صبحي محمصاني، دار العلم للملايين، ط٢- ١٩٨٢م.

٧٠٠. القرآن والقتال، محمود شلتوت، دار الفتح-بيروت، د.ت.

٧٠١. قانون السلام في الإسلام، د.محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف- الأسكندرية، ط٢٠٠٧م.

٧٠٢. قواعد نظام الحكم في الإسلام د محمود الخالدي، - رسالة دكتوراه - الكويت - دار البحوث العلمية، ط١٩٨٠م.

٧٠٣. مؤامرة فصل الدين عن الدولة، محمد كاظم حبيب، دار الإيمان -لبنان ، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٧٠٤. مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة، د.عبد العظيم الجنزوري، الكتاب الأول، دار الفكر العربي-القاهرة، ط٢٠٠٠م.

٧٠٥. مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، د.فؤاد محمد النادي، مطبعة دار نشر الثقافة-القاهرة، ط١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٧٠٦. مجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي، بحث مقدم لندوة (التشريع الدولي في الإسلام)، مطبوع ضمن أبحاث الندوة التي طبعت تحت عنوان الندوة، تنسيق: د.فاروق حمادة، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ط١- ١٩٩٧م.

٧٠٧. المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي ـ القاهرة، د.ت.
٧٠٨. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، د.ت.
٧٠٩. مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة– مصر، ط١- ١٩٧٩م.
٧١٠. المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د.مشير عمر المصري، الناشر: دار الكلمة–المنصورة، ط ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م.
٧١١. المشروعية الإسلامية العليا، المستشار علي جريشة، دار الوفاء –المنصورة، ط١٩٨٦م.
٧١٢. مشروعية العمل الجماعي، عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية، د.ت.
٧١٣. المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين إبراهيم، دار طيبة – الرياض، ط١–١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م.
٧١٤. معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د فتحي السيد ، رسالة دكتوراه–جامعة الأزهر.
٧١٥. المعارضة في الإسلام، د.جابر قميحة، الدار المصرية اللبنانية –القاهرة، ط١- ١٩٩٨م.
٧١٦. معاهدات التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي، بحث مكمل لمرحلة الماجستير، جامعة الإمام محمد

بن سعود، المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية ١٤١٥هـ نسخة مصورة.

٧١٧. المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، أياد هلال، دار النهضة الإسلامية-بيروت، ط١-١٤١٢هـ.

٧١٨. المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا محمد، دار النهضة العربية - القاهرة، ط١- ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٧١٩. المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية سلسلة دعوة الحق الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي-مكة المكرمة، العدد (١٧٧) السنة الخامسة عشرة رمضان ١٤١٧هـ.

٧٢٠. المعاهدات غير المتكافئة في وقت السلم، دراسة قانونية سياسية، خليل إسماعيل الحديثي، بغداد، ط١- ١٩٨١م.

٧٢١. مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون، د.محمد سيد نوري البازياني ، دار المعرفة-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٧٢٢. من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ، دار الشروق-القاهرة، ط٤-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٧٢٣. منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله للعربية منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين- بيروت، ط١- ١٩٥٧م.

٧٢٤. منظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د.عبد الله الأحسن، ترجمة: د.عبد العزيز إبراهيم الفايز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط٢-١٩٩٦م.

٧٢٥. منهج الإسلام في الحرب والسلام، عثمان ضميرية، دار الأرقم-الكويت، ط١-١٤٠٢هـ.

٧٢٦. موسوعة السياسة، د.عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١-١٩٧٤م.

٧٢٧. موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، خديجة النبراوي، دار السلام-القاهرة،ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٧٢٨. نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط١٩٨٢م.

٧٢٩. النظام الحزبي ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د.صباح مصطفى المصري، المكتب الجامعي- الأسكندرية، ط٢٠٠٥م.

٧٣٠. نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة د.محمود حلمي، دار الفكر العربي- مصر، ط١- ١٩٧٠م.

٧٣١. نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم، دار الأمة للطباعة، ط ٦-١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٧٣٢. النظام الدستوري في الإسلام مقارنًا بالنظم العصرية، د.مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٧٣٣. النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، د.منير البياتي، دار النفائس-الأردن، ط٣-١٤٣١هـ-٢٠١١م.

٧٣٤. النظام السياسي في الإسلام، د.عبد العزيز الخياط، دار السلام- القاهرة، ط١- ١٩٩٩م.

٧٣٥. النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء، مدار الوطن-الرياض، ط٣-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٧٣٦. نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د. إسماعيل بدوي ، دار الفكر العربي، ط١- ١٩٨٤م.

٧٣٧. النظريات السياسية الإسلامية د.محمد ضياء الدين الريس، دار التراث- القاهرة، ط٧-١٩٧٩م.

٧٣٨. نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.

٧٣٩. نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، د.إسماعيل أبو شريعة، مكتبة الفلاح-الكويت، ط١-١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٧٤٠. نظرية الدولة في الإسلام، د.عبد الغني عبد الله، الدار الجامعية -بيروت، ط١-١٩٨٦م.

٧٤١. نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، سمير عالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، ط١- ١٤٠٨هـ.

٧٤٢. نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون -القاهرة.

٧٤٣. نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي، دار طيبة- الرياض، ط ١- ١٤١٢هـ.

٧٤٤. الهدن والمفاسخات بين المسلمين والصليبيين(دراسة في كيفية تحقيق النصر السياسي)، د.عبد الغني عبدالفتاح زهرة، مكتبة الرشد- الرياض، ط١- ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٧٤٥. الهدنة في الإسلام، علي بن محمد الأخضر العربي، بحث تكميلي مقدم لدرجة الماجستير، إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ١٣٩٩هـ.
٧٤٦. هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، د.محمد عمارة، دار الشروق- القاهرة، ط٢- ١٩٩٨م.
٧٤٧. الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الرائد العربي-بيروت، د.ت.
٧٤٨. وجوب تطبيق الحدود الشرعية، عبد الرحمن عبد الخالق، ضمن سلسلة كتب ورسائل الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق المجموعة الخامسة، بيت المقدس-الكويت، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٧٤٩. الوجيز في فقه الإمامة العظمى د.صلاح الصاوي، دار الهجرة للطباعة والنشر، د.ت.
٧٥٠. وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، د.مناع خليل القطان، بحث منشور مع مجموعة بحوث بعنوان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، والشبهات التي تثار حول تطبيقها، جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، ط١٤١٢هـ-١٩٩١م.

❁ ثالث عشر: السياسة المعاصرة:

٧٥١. الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، سلسلة عالم المعرفة- العدد (١١٧)، سبتمبر ١٩٨٧م.
٧٥٢. الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د.نبيلة عبد الحليم كامل، دار الفكر العربي- القاهرة، ط١-١٩٨٢م.

٧٥٣. الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد محمد السيد، دار الفكر العربي- القاهرة-ط١-٢٠٠٣م.

٧٥٤. الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب، دار الثقافة-القاهرة، ط١-١٩٨٣م.

٧٥٥. الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري، سلسلة عالم المعرفة (٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، ط١٩٨٧م.

٧٥٦. ارتضاء الالتزام بالمعاهدات الدولية في ضوء أحكام اتفاقية فينا لقانون المعاهدات، د. إبراهيم محمد العناني ، (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية) عدد(١)، لسنة ١٤، جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢م.

٧٥٧. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د.صالح حسن سميع، الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط١-١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

٧٥٨. الاستراتيجية والسياسة الدولية، د.بطرس بطرس غالي، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٨م.

٧٥٩. أسس الجغرافيا السياسية، د.علي أحمد هارون، دار الفكر العربي-القاهرة، ط١٩٩٨م.

٧٦٠. أصول العلاقات السياسية الدولية، د.أحمد سويلم العمري، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٥٧م.

٧٦١. أمريكا جذور الغزو والعولمة، د.محمد أبو الإسعاد، دار سينا للنشر – القاهرة، ط ٢٠٠١م.

٧٦٢. الأمم المتحدة، د.إبراهيم محمد العناني ، القاهرة ١٩٨٣م.

٧٦٣. الأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د.ممدوح شوقي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق-جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
٧٦٤. أوربا في العصور الوسطى، د.سعيد عبد الفتاح عاشور، التاريخ السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦-١٩٧٣م.
٧٦٥. البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان، دار الشئون الثقافية العامة- بغداد.
٧٦٦. التعددية الحزبية في مصر، ورقة مقدمة إلى التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د. يحيى الجمل.
٧٦٧. التعددية السياسية في عالم الجنوب، د.رعد صالح الألوسي ، دار مجد لاوي- عمان، ط١-٢٠٠٠م.
٧٦٨. جولة في السياسة الدولية، حسن إبراهيم، عزيز شكري، سيف عباس، الدار المتحدة-بيروت، ط١-١٩٧٤م.
٧٦٩. حلف الأطلنطي، د.عماد جاد، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،١٩٩٨م.
٧٧٠. الديمقراطية، لـدوروثي بيكلس ، دار المنار- بيروت، ط ١٩٧٢م.
٧٧١. دور حلف شمال الأطلنطي، د.نزار إسماعيل اليحالي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، ط٢٠٠٣م.
٧٧٢. سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح محمود مصطفى منصور، مكتبة مدبولي-القاهرة، ط ١٩٩٧م.
٧٧٣. ظاهرة الأحلاف العسكرية للقوتين العظمتين، د.بسيوني محمد الخولي،

رسالة دكتوراه كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م.

٧٧٤. العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، د.إسماعيل صبري مقلد، المكتبة الأكاديمية- القاهرة، ط ١٩٩١م.

٧٧٥. قضايا معاصرة في السياسة الدولية، د.محمد عزيز شكري، ود.حسن الإبراهيم، وكالة المطبوعات-الكويت، ط١-١٩٧٢م.

٧٧٦. مدخل إلى علم السياسية، هارولد. ج. لاسكى، ترجمة: عز الدين محمد حسين؛ مراجعة علي أدهم. مؤسسة سجل العرب-القاهرة، ط ١٩٨٠م.

٧٧٧. المدخل في عالم السياسة، بطرس غالي، محمود خيري عيسى، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط١٠-١٩٩٩م.

٧٧٨. المدخل في علم السياسة، د.محمود خيري، مطابع الأهرام التجارية، ط١٩٧٦م.

٧٧٩. مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، كلية التجارة - جامعة الأسكندرية، ط١٩٧٠م.

٧٨٠. من الحرب الباردة حتى الوفاق (١٩٤٥-١٩٨٠م)، كلون باول، وبيتر موني، تعريب صادق إبراهيم عودة، دار الشروق-القاهرة، ط١-١٩٨٤م.

٧٨١. موسوعة أصول المحاكمات، د.إدوار عيد، بيروت ١٩٧٨م.

٧٨٢. موسوعة الهلال الاشتراكية، مطابع دار الهلال بمصر، ط ١٩٨٦م.

٧٨٣. ميثاق الأطلنطي الشمالي، د.بطرس غالي، المجلة المصرية للقانون الدولي، م٧، ١٩٥١م.

٧٨٤. النظم السياسية، د.ثروت بدوي، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١-١٩٧٠م.

٧٨٥. النظرية المعاصرة للحياد، د. حامد سلطان، ود.عائشة راتب، ود. صلاح

الدين عامر، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٩٠م.
٧٨٦. النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د.السيد مصطفى أحمد أبو الخير، إيتراك للطباعة والنشر-القاهرة، ط١-٢٠٠٥م.

❁ رابع عشر: آداب وكتب إسلامية متنوعة ومعارف عامة:

٧٨٧. أبجديات التصور الحركي الإسلامي، د فتحي يكن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٧٨٨. احتلال الكويت، ماجد الماجد، دار دنية ودار النمير-دمشق، ط١- ١٩٩٠م.
٧٨٩. احذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٤-١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٧٩٠. إحياء علوم الدين،أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة – بيروت، د.ت.
٧٩١. أخبار القضاة، أبو بكر محمد بن خلف، المُلَقَّب بِـ(وَكِيع)، تحقيق: عبد العزيز المراغي، نسخة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى-مصر.
٧٩٢. الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، محمود عبد الحليم، دار الدعوة-الأسكندرية، ط١-١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٧٩٣. الآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح، مؤسسة قرطبة-القاهرة، د.ت.
٧٩٤. الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، ط١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.
٧٩٥. الإسلام في حياة المسلم، د. محمد البهي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٥-١٩٧٧م.
٧٩٦. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق:د.محمد عمارة، دار الشروق-

بيروت، القاهرة، ط١-١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٧٩٧. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تصحيح وتحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي- بيروت، ودار الخاني- الرياض، ط٢- ١٤٠٩هـ.

٧٩٨. الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، بحوث مؤتمر دار الندوة العالمية، دار الندوة العالمية- ط١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٧٩٩. الأقليات المسلمة في مواجهة التحديات، وواجب المسلمين نحوهم، د.أحمد الحصين، دار عالم الكتب-الرياض، ط١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٨٠٠. الأموال، أبو أحمد حميد بن مخلد الخرساني المعروف بابن زنجويه، تحقيق: د.شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل -السعودية، ط١- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٨٠١. انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيشان، د.علي بن عبد الرحمن الطيار، مكتبة التوبة-الرياض، ط١- ١٤٢٢هـ.

٨٠٢. الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني ، المطبعة السلفية - عالم الكتب - بيروت، ط١- ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م.

٨٠٣. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١-١٤١١هـ-١٩٩١م.

٨٠٤. أين الخلل؟د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٦-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٨٠٥. بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح بن فوزان الفوزان، دار العاصمة- الرياض، ط١، ١٤١٥هـ.

٨٠٦. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، د.صلاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١-١٩٩٨م.

٨٠٧. التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج – الرياض، ط١ – ١٤٢٥ هـ.
٨٠٨. الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط٢-١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٨٠٩. الحركة الصليبية، د.سعيد عبد الفتاح عاشور، مكتبة الأنجلو المصرية-القاهرة، ط ١٩٦٣م.
٨١٠. الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، علي بن نايف الشحود، د.ن.ت.
٨١١. حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ط١-١٩٦٩م.
٨١٢. حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن بيه، العبيكان-الرياض، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٨١٣. دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان -بيروت، ط١ - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٨١٤. الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، مكتبة الصحابة-جدة، مكتبة التابعين-القاهرة، ط١-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٨١٥. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، تقديم: مصطفى السباعي، مصطفى الخن، دار ابن كثير-بيروت، ط٢-٢٠٠٤م.
٨١٦. الرسالة الخالدة، عبد الرحمن عزام، دار الشروق-بيروت، ط٤- ١٩٦٩م.
٨١٧. روضة القضاة وطريق النجاة، أبو القاسم علي بن محمد الرحبي المعروف بالسمناني، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت،

ط٢- ١٤٠٤هـ.

٨١٨. سلسلة قضية وحوار، العنف في العمل الإسلامي المعاصر، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-الرياض، ط١-١٤١٧هـ.

٨١٩. شرح السراجية في علم الفرائض، علي بن محمد الجرجاني، المعروف بالسيد الكبير، وزارة الأوقاف والشئون الدينية-بغداد، ط١٣٩٩هـ.

٨٢٠. الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني، طبعة دار الأمة -بيروت، ط٦- ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م

٨٢١. شرعية الاختلاف بين المسلمين، عمران سميح نزال، دار قتيبة- دمشق، ط١-٢٠٠٤م.

٨٢٢. الشكل في الفقه الإسلامي، د.محمد وحيد الدين سوار، معهد الإدارة العامة- الرياض، ط١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٨٢٣. شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الجيل، دار الآفاق العربية-بيروت، ط٨-١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٨٢٤. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت.

٨٢٥. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د.يوسف القرضاوي، دار الشروق – القاهرة، ط٢-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٨٢٦. صدام الحضارات..إعادة صنع النظام العالمي، صموئيل هانتجتون، ترجمة:طلعت الشايب، دار سطور ـ القاهرة، ط٢- ١٩٩٩م.

٨٢٧. صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ، دار ابن الجوزي-الدمام، ط١- ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

٨٢٨. العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد، المعروف بابن عبد

ربه ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
٨٢٩. علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي، دار الشروق-القاهرة، ط١-١٩٩٧م.
٨٣٠. العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د.سفر الحوالي (رسالة ماجستير)، مكتب الطيب-القاهرة، ط١-١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٨٣١. العلمانية؛ النشأة والأثر، زكريا فايد، الزهراء للإعلام العربي، ط١ - ١٩٨٨م.
٨٣٢. العمدة في إعداد العدة، عبد القادر بن عبد العزيز، دار البيارق- عمان، ط١٤٢٠هـ.
٨٣٣. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني ، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢- ١٤٢٣هـ.
٨٣٤. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٨٣٥. الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د.محمد سليم العوا، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢- ١٩٩٨م.
٨٣٦. الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى محمد الطحان، دار الوثائق-الكويت، د.ت.
٨٣٧. فقه الخلاف، مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي، جمال سلطان، مركز الدراسات الإسلامية-برمنجهام-بريطانيا، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٨٣٨. قاعدة في المحبة، لابن تيمية، مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة، مصر، د.ت.
٨٣٩. القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين، محمد حسنين مخلوف، تحقيق: حسن أبي الأشبال الزهيري، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة- مصر، ط. بعد ١٤١١هـ.
٨٤٠. كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الأزهر، دار الفكر ط٢- ١٣٩٥هـ. وأخرى: دار الفكر- بيروت.

وثالثة: مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة، ط ١٣٨٨هـ- ١٩٦٧م.
٨٤١. كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د.عبد الحميد هنداوي، قرظ له:الشيخ محمد عبد المقصود، ود.سعود الفنيسان، مكتبة التابعين-القاهرة، ط٢-١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
٨٤٢. الله ليس كذلك، زيجريد هونكة، ترجمة د.غريب محمد غ ريب ، دار الشروق -القاهرة، ط٢- ١٩٩٦م.
٨٤٣. ماهية الحروب الصليبية، د. قاسم عبده قاسم، عالم المعرفة، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م.
٨٤٤. مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٢م.
٨٤٥. مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا، دار الدعوة- الأسكندرية، ط ١٩٩٠م.
٨٤٦. محنة الأقليات المسلمة والواجب نحوها، صابر طعيمة، طبعة دار الجيل- بيروت، ط ١٩٨٨م.
٨٤٧. المخرج من الفتنة، مقبل بن هادي الوادعي، دار الآثار-صنعاء، ط١-١٤٠٣هـ.
٨٤٨. المدخل لدراسة الشريعة، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس-بيروت، ط٦١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
٨٤٩. مذهب ابن آدم الأول (مشكلة العنف في العمل الإسلامي)، جودت سعيد، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط٥-١٩٩٣م.
٨٥٠. مسائل من فقه الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس-عمان، ط١-١٤١٤هـ.
٨٥١. معالم في الطريق لسيد قطب، دار الشروق- القاهرة، ط١٣-١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٨٥٢. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٨٥٣. منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله، محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار

الأرقم-الكويت، ط١-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٨٥٤. نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د.محمد أحمد مفتي، ضمن سلسلة المنتدى الإسلامي، ط١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٨٥٥. واقعنا المعاصر، محمد قطب، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

❁ خامس عشر: الدوريات والمجلات:

(١) إستراتيجيات مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية:

- إستراتيجية حلف شمال الأطلنطي، لواء/ طه المجدوب، عدد أغسطس ١٩٩٩م.

(٢) دراسات دولية، جمعية الدراسات الدولية ـ تونس:

- المسئولية الدولية في نطاق القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د.عمر أبو بكر باخشب، العدد (٢٦) أبريل ١٩٨٨م.

(٣) سلسلة عالم المعرفة:

-الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، - العدد (١١٧)، سبتمبر ١٩٨٧م.

(٤) مجلة الأزهر:

- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، الشيخ عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر، عدد سنة ١٤١٥هـ.

- المجلد (٢٧) -السنة ١٣٥٧هـ- ١٩٥٦م.

(٥) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة-المملكة العربية السعودية-الرياض:

- مفهوم السيادة وصاحبها في الفقه الإسلامي،د.حسن محمد سفر،العدد(١٧)، شوال-ذو القعدة ١٤١٣هـ.

(٦) مجلة البيان -المنتدى الإسلامي-لندن:

- الحكومة العالمية والشرعية الدولية، د.عبد العزيز كامل، العدد (١٠٣)، ربيع الأول ١٤١٧هـ.

-دعوة إلى التأصيل المصطلحات السياسة، محمد بن شاكر الشريف، العدد (١٥).

- الديمقراطية اسم لا حقيقة له، د. جعفر شيخ إدريس، العدد(١٩٦).

- رؤية إسلاميةلمشكلة التعددية، د.بسطامي محمد سعيد، العدد (٢١٦) شعبان ١٤٢٦هـ .

- السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف العدد (٢١٥).

-مأساة الأمم المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد، أحمد أبو سجادة، العدد (١٢١) رمضان ١٤١٨هـ.

- أخبار ومقالات متفرقة، الأعداد (١٠٢، ١٤١، ١٤٤، ٢٢٧).

- الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د.عبد الله التهامي، العدد (١٠٦)

(٧) مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الأسكندرية:

- موقع حلف شمال الأطلنطي في النظام العالمي الجديد، د. قدري إمام، العدد (٢)، ١٩٩٩م.

(٨) مجلة السنة، تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن:

- العدد (١١)، رمضان ١٤١١هـ.

-العدد (١٣)، شهر ذي القعدة ١٤١١هـ.

(٩) مجلة السياسة الدولية-القاهرة:

-إجراءات توسع الناتو؛ المشكلات والحلول المطروحة، د. ممدوح أنيس فتحي، العدد (١٢٩) ١٩٩٧م.

- التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري، العدد

(٣٥) السنة العاشرة، يناير ١٩٧٤م.
(١٠) مجلة الشـريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشـريعة – الكويت:
- الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير- العدد (٧) -السنة الرابعة ١٤٠٧هـ.
(١١) المجلة العلمية العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث:
- الديمقراطية والخلافة، د.صهيب حسن- العدد (١٠-١١).
(١٢) مجلة كلية الشريعة والقانون بدمنهور:
- حماية الأقليات في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، د.صلاح عبد البديع شلبي، ط ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
(١٣) مجلة المجتمع الكويتية-الكويت:
-الأعداد: العدد (٧٧٧)، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦هـ، والعدد (١١٧٩)، ٢٠رجب ١٤١٦هـ.
(١٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة .
- المعاهدات والاتفاقات من العلاقات الدولية في أثناء السلم، د.عبد العزيز خياط.
(١٥) مجلة المسلم المعاصر-الكويت:
- الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، خالد إسحاق، العدد (٤٤) ١٤٠٥هـ.
- جند الله إلام ندعوهم؟، محيي الدين عطية، العدد (٣٧)، ١٤٠٤هـ.
(١٦) المجلة المصرية للعلوم السياسية-القاهرة:
-الأهداف العسكرية لحلف جنوب شرق آسيا، أ.جمال الدين عسكر، م١ العدد(١)، سبتمبر ١٩٥٦م.

(١٧) المجلة المصـرية للقانون الدولي:

- الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د. عز الدين فودة. م٢٧ لسنة ١٩٧١م-القاهرة.

(١٨) المجلة المصرية للقانون الدولي-القاهرة:

- الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د.عز الدين فودة. العدد(٢٧)، ١٩٧١م.

-دراسة عن ظاهرة التكتل الإقليمي وارتباطها بالحياة الدولية، د.عبد الله هدية، العدد (٣٩)، ١٩٨٣م.

(١٩) مجلة منبر الحوار -بيروت - دار الكوثر:

- التعددية السياسية من منظور إسلامي، د.محمد سليم العوا، العدد (٢٠)، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

❁ سادس عشر: مواقع الإنترنت:

(١) موقع الجزيرة نت http://www.aljazeera.net.

- الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة، ملف (الإخوان المسلمون إلى أين)، محمد بن المختار الشنقيطي

(٢) موقع موسوعة مقاتل من الصحراء http://www.moqatel.com.

(٣) موقع موسوعة ويكيبيديا http://ar.wikipedia.org/wiki.

فهرس الموضوعات

الموضـــوع **الصفحة**

الصفحة | الموضـــوع

الموضـــوع | **الصفحة**

الموضـــوع **الصفحة**

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع **الصفحة**



الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع **الصفحة**

الموضــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضــوع **الصفحة**

الموضــــوع	الصفحة

الموضـــوع **الصفحة**

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع **الصفحة**

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع **الصفحة**

الصفحة | الموضوع

الموضــــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

❁❁❁



لقد جعل الله سبحانه شريعة محمد ﷺ شريعة خاتمه لكل الشرائع، وعامة لكل الناس، وشاملة لكل نواحي الحياة، فما ترك شيئًا مما يحتاج إليه الناس إلا وبين لنا وجه الحق فيه، ودلنا على خير ما يصلح لنا أمر ديننا ودنيانا، وحذرنا من كل ما تعود عاقبته وبالًا علينا، فقال عز وجل: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة:3]،

ومن ذلك ما جاء به دين الإسلام -الكامل الشامل- من تشريع دقيق وافٍ يتناول تنظيم العلاقات بين الناس؛ أفرادًا وجماعات ودولًا، مسلمين وغير مسلمين، سواء كان ذلك في السلم أم في الحرب.

وكان مما يندرج تحت هذه العلاقات مسألة عقد الأحلاف بين تلك الكيانات المختلفة. ولايخفى على أحد ما آل إليه واقع المعمورة القائم، وما أصبح عليه المجتمع الدولي المعاصر، والمنظومة الدولية الحديثة، والتي أوجدت أحوالًا وأفرزت علاقات وروابط ومواثيق دولية غير مسبوقة، في الوقت الذي لم تعد فيه للإسلام دولة جامعة على غرار دولة الخلافة؛ بل أصبحت دويلات عديدة وكيانات منفصلة.

وما صاحب هذه وتلك من نشأة للأحلاف العسكرية المعاصرة بصورها المختلفة والمتنوعة، سواء من حيث أطرافها، أو من حيث أهدافها، أو من حيث الكيانات المستهدفة بها.

وهنا ثارت جملة ملحة من التساؤلات: ما موقف الفقه الإسلامي من عقد هذه الأحلاف، وهل يمكن عقد هذه الأحلاف بين دول إسلامية ودول غير إسلامية؟ وهل يختلف الحكم إذا كانت الراية الظاهرة والكلمة المسموعة والحكم النافذ لهذه الدول غير الإسلامية؟ وكذلك ما حكم عقد هذه الأحلاف بين الدول الإسلامية نفسها؟ وهل يختلف ذلك باختلاف أحوال المسلمين الذين يُعقد هذا الحلف معهم؛ فيفرق بين أهل العدل وبين أهل البغي، وبين أهل السنة وأهل البدعة؟

وكذلك ما حكم التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية وفي الواقع المعاصر، وما حكم التحالفات المرحلية بين الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية وبين الأحزاب العلمانية التي ترفض هذه المرجعية؛ من أجل تحقيق هدف مشترك، وحكم ذلك وضوابطه؟

ومن ثمّ فقد كان بحث هذه المسائل بتأنٍ وتروٍ وفق قواعد الشريعة وأصولها أمرًا ملحًا؛ خاصة إذا علم أنه لم تفرد مثل هذه المسائل بالدراسة والبحث - فيما أعلم - وإن كانت قد تُنوولت بصورة أو بأخرى ضمن بحوث معاصرة.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يكتب فيما اخترته التوفيق والسداد، وأن يلهمنا وجميع المسلمين الرشد والصواب.

د. هشام آل برغش

رقم الإيداع : 20591 / 2012
ردمك : 5 - 02 - 6406 - 977 - 978
مطابع الفسطاط الحديثة ت : 0020235392170